Anticipaciones de la semiótica de Peirce en la lógica aristotélica

César Fredy Noel Pongutá Puerto

scŭdĭŭm gĕnĕrālĕ

ediciones USTA

Anticipaciones de la semiótica de Peirce en la lógica aristotélica

Anticipaciones de la semiótica de Peirce en la lógica aristotélica

César Fredy Noel Pongutá Puerto

ediciones USTA

Pongutá Puerto, César Fredy Noel

Anticipaciones de la semiótica de Peirce en la lógica aristotélica / César Fredy Noel Pongutá Puerto – Bogotá: Universidad Santo Tomás, 2016.

347 páginas.

Incluye referencias bibliográficas (páginas 339-347)

ISBN 978-958-631-947-8

Peirce, Charles S., 1839-1914 -- Crítica e interpretación 2. Semiótica I. Universidad Santo Tomás (Colombia).

CDD 191 CO-BoUST



© César Fredy Noel Pongutá Puerto
© Universidad Santo Tomás

Ediciones USTA
Carrera 9 No.51-11 Edificio Luis J. Torres, sótano 1
Bogotá, D. C., Colombia
Teléfonos: (+571) 5878797 ext. 2991
editorial@usantotomas.edu.co
http://ediciones.usta.edu.co

Dirección Editorial: Matilde Salazar Ospina
Coordinación de libros: Karen Grisales Velosa
Asistente editorial: Andrés Felipe Andrade
Diagramación: Javier Barbosa
Corrección de estilo: María del Mar Agudelo

Hecho el depósito que establece la ley
ISBN: 978-958-631-947-8

Primera edición, 2016
Esta obra tiene una versión de acceso abierto disponible en el Repositorio Institucional de la Universidad Santo Tomás: https://doi.org/10.15332/li.lib.2016.00171

Se prohíbe la reproducción total o parcial de esta obra, por cualquier medio,sin la autorización previa por escrito de los titulares de los derechos.

A *mi familia,*
fuerza y soporte de mi vida.

AGRADECIMIENTOS

Quiero agradecer a mi hija y a mi esposa por la firmeza y la compañía brindada durante la elaboración de este trabajo. Sin ellas no habría motivo.

El apoyo efectivo y silencioso de mis padres me concedió la confianza para no desfallecer.

Gracias a mis hermanos por su desinteresada colaboración. A ellos y a mis demás familiares, mi sincero reconocimiento por su ánimo incondicional.

Quiero expresar especial gratitud hacia el profesor Maurizio Marin por su oportuna y constante orientación; a su sabiduría y paciencia le corresponde el valor académico de estas páginas.

Pretendo hacer una filosofía como la de Aristóteles, es decir, bosquejar una teoría tan comprehensiva que, durante un largo tiempo venidero, la entera tarea de la razón humana, en la filosofía de cada escuela y de cada clase, en matemáticas, en psicología, en la ciencia física, en historia, en sociología y en cualquier otro departamento que pueda haber, aparecerá como el ir completando sus detalles.

C. S. Peirce en Prefacio a CP, Vol. 1, 1887.

Contenido

Presentación 15
Introducción 19

«Primera parte»
Aspectos semióticos en el Órganon de Aristóteles 25
La predicación de la sustancia y de lo accidental
en la doctrina de las categorías 33
El contenido del tratado 34
El origen de las categorías desde la concepción de *dialéctica* en Platón 37
Las categorías como géneros supremos 40
Hacia el origen del primer capítulo de *Categorías* 46
La categoría de la sustancia 48
La categoría de la cualidad 52
La categoría de la relación 55
La significación y la enunciación en el libro *Sobre la interpretación* 59
De las categorías a la enunciación 60
Los significados del ser 64
La teoría de la significación aristotélica 68
La enunciación apofántica 78
La deducción, la inducción y la abducción en la teoría
del silogismo de *Analíticos primeros* 85
La formación de la teoría silogística 86
La deducción en el silogismo asertórico 91
El silogismo y la inducción 104
El silogismo y la abducción 108

La ciencia demostrativa en *Analíticos segundos* 113
Los principios de la ciencia demostrativa 115
La intelección de los principios primeros 124
La dialéctica como justificación de los principios de la ciencia 129
El silogismo y la ciencia demostrativa 132

«Segunda parte»
La lógica-semiótica de Peirce 139
Las categorías en el sistema filosófico peirceano:
aproximación evolutiva 147
Primeras aproximaciones de Peirce al elenco de categorías 152
El elenco de ***New List of Categories,*** de 1967 156
Las categorías desde la lógica de las relaciones 165
Las categorías y la experiencia fenomenológica
peirceana de comienzos del siglo XX 173
La significación en la lógica-semiótica de Peirce 181
La semiótica peirceana como disciplina formal 182
La tríada peirceana como alternativa al intuicionismo cartesiano 191
El objeto y el índice como *secondness* sígnica 199
Los interpretantes como *thirdness* sígnica 205
La clasificación de los signos 209
La abducción en Peirce y la crítica al silogismo aristotélico 219
Peirce y la teoría del silogismo 220
De las creencias a la claridad de las ideas en sentido pragmático 228
Peirce y el razonamiento lógico 237
C. S. Peirce y la clasificación de las ciencias:
del pragmatismo a la realidad continua 257
La teoría del pragmatismo y el razonamiento abductivo 260
La clasificación de las ciencias 272
Algunos temas de la filosofía última de Peirce 287

Conclusiones 299
Anticipaciones de la semiótica de Peirce en la lógica aristotélica 301
Sobre las categorías 301
Sobre la significación 306
Sobre la formalidad del razonamiento 309
Sobre el conocimiento científico 314
Revisión crítica de algunos temas del pensamiento
de Peirce y ubicación de su pensamiento 319
La ética normativa de Peirce ante la experiencia moral
y el conocimiento de la filosofía moral 320
La metafísica de la continuidad ante la metafísica de la existencia 324
Ubicación del pensamiento de Peirce: ¿moderno, posmoderno? 331

Bibliografía general 337
Bibliografía sobre Peirce 337
Bibliografía sobre Aristóteles 340
Bibliografía específica de la investigación 341

Presentación

Maurizio Marín

Facultad de Filosofía

Universidad Pontificia Salesiana de Roma

El dedicado trabajo de investigación y reflexión de Pongutá pone en confrontación dos grandes autores en el ámbito de la lógica, no con la pretensión de formular un juicio global entre los dos, sino con la paciente tenacidad de querer realizar el análisis directo de sus escritos, una confrontación bajo una perspectiva particular: cuánto de la lógica aristotélica, de acuerdo con cuatro de los principales libros del Órganon de Aristóteles, que así mismo Peirce conocía, puede venir a ser tomado como anticipación de la semiótica desarrollada por el filósofo estadounidense.

La disertación viene por lo tanto dividida simétricamente en dos grandes partes y cada una de ellas viene configurada en cuatro capítulos. El primer capítulo de la primera parte estudia la doctrina de las categorías en Aristóteles y el primer capítulo de la segunda parte muestra cómo vienen reelaboradas esas categorías en la concepción filosófica de Peirce; el segundo capítulo de la primera parte viene dedicado a la teoría aristotélica de la significación y el segundo capítulo de

la parte segunda al modo como la significación se expresa en la lógica semiótica peirceana; El tercer capítulo de la primera parte trata la deducción, la inducción y la abducción en la teoría aristotélica del silogismo y el tercer capítulo de la segunda parte detalla cómo Peirce valora la abducción y critica los otros aspectos del silogismo aristotélico: el capítulo cuarto de la primera parte se detiene en la teoría aristotélica de la ciencia demostrativa y el cuarto capítulo de la segunda parte estudia la concepción peirceana de la ciencia desde la óptica del pragmatismo. Los resultados de esta confrontación vienen resumidos con puntualidad en la amplia conclusión del libro.

El esfuerzo por clarificar el no fácil pensamiento de Peirce y de reexaminar en sus líneas esenciales la ampliamente debatida lógica de Aristóteles es sin duda un esfuerzo loable. El autor no ha leído las más de 80.000 páginas manuscritas entregadas por Juliette Froissy a la Universidad de Harvard en 1931, especialmente porque dichos manuscritos ya han estado analizados y en parte publicados por diferentes editores y estudiosos, como en el libro viene debidamente señalado; lo que se ha realizado es afrontar con cuidado las mejores ediciones en inglés, en español y en italiano, así con los más reconocidos estudios críticos. El mismo cuidado se aprecia en los estudios sobre Aristóteles, donde la comprensión de los textos en griego no se han dejado aparte, y si bien no se reportan todos los estudios sobre la lógica del estagirita, sí se realiza una selección importante sobre aquello que se consideran fundamentales para la comprensión de las obras examinadas, especialmente en perspectiva con la confrontación con Peirce.

Un conocido estudioso de la lógica aristotélica, el italiano Mario Mignucci, les advertía a los colegas filósofos de orientación analítica, que los argumentos contenidos en el Órganon no podían venir reducidos a las formulaciones simbólicas de la lógica moderna, si bien sea también justo analizarlas con tal instrumento, del cual el mismo Mignucci hacía amplio uso. El estudio sobre la lógica aristotélica no puede realizarse de manera completamente separada de su metafísica y es necesario prestar atención, como bien apuntaba Enrico Berti, a su procedimiento dialéctico. Pongutá, quien evidencia interés y pasión por los aspectos formales del lenguaje lógico del cual el mismo Peirce se había mostrado como promotor, da cuenta de las implicaciones antes referidas, es decir del procedimiento dialectico en el texto y de las referencias a los principios de la metafísica.

Sin embargo, esta decisión equilibrada se presta fácilmente a una doble crítica, si bien no muy justificada, que viene a revisar ciertas fallas en la requerida exhaustividad de las cuestiones lógicas y a unos vacios en la explicitación de todas las conexiones históricas relativas a los textos aristotélicos. Esta doble crítica resultaría injustificada porque su realización satisfactoria requeriría no solo de un excesivo espacio sino que así mismo desbordaría ampliamente los límites del objetivo primario de la presente investigación. Las preguntas de mayor interés con respecto a la postura de Peirce podrían surgir del desarrollo sucesivo de la semiótica, pero también esta condición correspondería dentro de un marco general dedicado a la comprensión global de la filosofía del estadounidense, más que

dentro de la prospectiva particular escogida dentro de la presente investigación, a saber, la relación entre la lógica aristotélica y la semiótica iniciada por Peirce.

En la segunda parte de la conclusión realizada por Pongutá, dentro de una revisión entorno a algunas temáticas que afronta el filósofo estadounidense, encontramos una exposición comparativa entre la filosofía de Peirce y la filosofía tomista que trabaja dentro de la Facultad de Filosofía de la Universidad salesiana de Roma donde el autor ha obtenido su grado de doctor; especialmente la referencia directa se elabora a partir de de la filosofía moral elaborada por el profesor Giuseppe Abba y la metafísica del profesor Adriano Alessi: se trata de aspectos aclarativos en torno a superar algunas interpretaciones simplistas sobre la condición pragmática y del modo como diferentes sectores de la filosofía puede ser considerados desde aspectos o miradas diferentes que enriquecen el panorama y animan el debate. Lo cierto es que en el libro se precisa que si bien la filosofía de Peirce se inscribe en los principales temas de la filosofía moderna, su propuesta no se reduce al racionalismo cartesiano, no al criticismo kantiano, ni menos se comprende dentro del idealismo hegeliano, ni mucho menos al relativismo radical de la posmodernidad, sino que se presenta como una investigación continua de un diálogo productivo en la colaboración entre las diversas vías del conocimiento.

Considero encomiable el esfuerzo por presentar un texto comprensible y clarificador sobre una filosofía compleja como resulta ser aquella de Peirce, así como la firmeza en realizar una confrontación con las tesis de un autor antiguo como Aristóteles que se aquí se nos muestra rico en tantas argumentaciones fundamentales incluso para nuestros días, pero sobre todo el hecho de que el presente trabajo puede ser un punto de partida para otras tantas investigaciones, en torno a los aspectos que conectan a Peirce con las primeras tesis de la historia de la filosofía, así como sobre las raíces culturales de la semiótica.

Introducción

La motivación principal del presente estudio responde al interés por indagar en la lógica de Aristóteles los temas y problemas referidos al conocimiento y la significación, con el fin de examinar hasta qué punto su lógica resulta ser una anticipación de los aspectos considerados por Charles Sanders Peirce en sus escritos sobre semiótica. De tal modo, se estudiará el libro Órganon de Aristóteles, específicamente cuatro de los seis textos que lo componen, tales como *Categorías, Sobre la interpretación, Analíticos primeros* y *Analíticos segundos*[1], con la intención de destacar algunos aspectos que luego serán tema dentro del estudio que se realiza sobre la filosofía de Peirce.

Pese a la enorme producción de estudios mundiales sobre el pensamiento de Aristóteles, estudiar hoy el Órganon constituye un trabajo de gran importancia, porque sus ideas siguen siendo fuente de investigación, especialmente por aquello que determina su principal búsqueda: la reflexión sobre el modo como funciona el pensamiento en el conocimiento de la realidad. Históricamente, es durante el siglo XIX cuando se renueva el valor de la lógica aristotélica, en especial con nuevos ensayos que hablan sobre los aspectos estructurales que componen la obra y hacen una nueva crítica comprensiva sobre los aspectos formales. Por su parte Italia, durante el siglo XX, no es para nada indiferente a esta indagación, y son muchos e importantes los estudios filosóficos e históricos que, con rigor y creatividad, han

1 La edición en lengua española del libro *Órganon* que seguiremos en nuestro estudio es la publicada por Gredos, introducida, traducida y comentada por Miguel Candel Sanmartín; se titula *Tratados de lógica* (*Órganon*), y el primer tomo es de 1982, con reimpresión en 2000, y contiene los libros de *Categorías*, *Tópicos* y *Sobre las refutaciones sofísticas*. El segundo tomo contiene los libros *Sobre la interpretación*, *Analíticos primeros* y *Analíticos segundos*, publicado en 1988, con reimpresión en 1995.

abordado los asuntos tratados en el *Órganon*. Este estudio busca desarrollar en particular los puntos que se presentan a continuación.

En general se quiere determinar y comprender aquellos aspectos que en la lógica aristotélica puedan considerarse como modos de anticipar los problemas y temas de la semiótica de Peirce. Teniendo en cuenta ese propósito, se busca entonces, en un primer momento, establecer concretamente dichos temas y conceptos que en el *Órganon* se vinculen con el problema de los conceptos generales, la significación, la formalidad silogística, así como el tema del conocimiento verdadero, con el fin de exponerlos y proyectarlos críticamente.

El siguiente punto tiene que ver con el modo como dichos problemas se abordan en el tratamiento lógico que Peirce desarrolla dentro de sus estudios sobre el conocimiento representativo, de acuerdo con los signos que median entre el pensamiento y la realidad que conocemos. Después de este recorrido se podrá efectuar una detallada selección de las anticipaciones de Aristóteles en Peirce, para revisar si los dos pensamientos tan distantes resultan coincidentes o si en realidad dan cuenta de dos consideraciones de diferente perspectiva.

Por último, se espera poseer una base conceptual con la cual establecer una crítica sobre el pensamiento semiótico de Peirce para constituir, bajo el aporte concedido por la lógica aristotélica, los límites, logros y avances de su pensamiento. Es, por lo tanto, oportuno efectuar allí una revisión de ciertas temáticas que en vida Peirce no alcanza a trabajar con detalle, como es el caso de la estética y la ética, así como el tema de la metafísica. El punto será ver si el tratamiento general que el filósofo estadounidense propone a comienzos del siglo XX resulta coherente con el modo de establecer la tarea y funcionamiento de cada uno de los respectivos saberes que anteriormente aludíamos[2].

El título del presente trabajo responde al interés por hacer un estudio sobre el *Órganon* de Aristóteles, con el fin de determinar algunos aspectos y conceptos que después serán centrales en la concepción semiótica de Peirce. Esto es importante, sobre todo para reflexionar sobre la manera como, en general, la lógica y la semiótica buscan establecer el modo como los seres humanos pensamos y razonamos sobre la realidad.

En torno a aquello que compete al estudio particular de Aristóteles, se hace un análisis sobre la consideración general de la lógica, la génesis y la distancia con el idealismo platónico en la enumeración de las categorías. Luego se efectúa una revisión del concepto de *sustancia individual*, así como la consideración de aquellas categorías rotuladas bajo el título de *cualidad y relación*. Estos aspectos categoriales

2 Para el manejo de los textos referidos a la bibliografía de Peirce, especialmente para la identificación de sus abreviaturas, remitimos al lector a la bibliografía (véase página 373). Por ahora, conviene anotar que para las citas de sus parágrafos y afirmaciones seguiremos el modo tradicional como se cita a Peirce; por ejemplo, las referencias a *Collected Papers* de Charles Sanders Peirce siguen la notación decimal, como en el caso de CP 1.444, que se refiere al volumen 1, parágrafo 444.

son pertinentes, porque permitirán establecer en qué medida los recoge después Peirce, cuando propone su breve lista de categorías, donde incluye la cualidad y la relación.

En cuanto al estudio sobre el tema de la significación aristotélica, se establece la concepción de *signo* en Aristóteles y su posición dentro del discurso de la lógica, para lo cual se examina la vinculación entre *nombre* y *realidad*, así como su carácter convencional. Por ahora podemos decir que la revisión de estos asuntos en la lógica de Peirce nos llevará a establecer la importancia que el signo tiene dentro del proceso de conocimiento, especialmente si tenemos presente que para Peirce conocemos el mundo real a través de las representaciones sígnicas. En cuanto a los libros de los *Analíticos primeros* de Aristóteles, será importante revisar la condición formal del silogismo, para luego ver cuál es el papel que en ello juegan las inferencias deductivas e inductivas que Aristóteles presenta, donde el punto central estará en la observación en torno a si la abducción de la que habla Aristóteles es una anticipación de la inferencia abductiva que Peirce toma como forma fundamental del razonamiento humano. En cuanto al problema de la verdad y la argumentación, se estudiará el silogismo demostrativo, cuya conclusión demuestra un estado de las cosas reales; esta postura aristotélica es igualmente rastreable en la concepción de *ciencia* que elabora Peirce, así como en los modos de organizar y de establecer la búsqueda lógica de la verdad.

En el estudio sobre el pensamiento semiótico de Peirce se realiza una revisión evolutiva sobre el modo como asume el estudio de las categorías, así como el papel del signo como representación, para lo cual se habla tanto de la semiosis como de las clases de signos. Es luego importante ver el funcionamiento de las inferencias lógicas, en especial aquel razonamiento abductivo, el que, como forma hipotética de razonamiento, permite la aproximación al mundo que buscamos conocer, para luego entrar a estudiar las ideas de *ciencia* y de *realidad* que Peirce va asumiendo con el paso de los años. Llegados a este punto, es posible efectuar esa consideración crítica sobre la manera como en la lógica de Aristóteles se puede establecer una anticipación de la semiótica de Peirce, con lo cual resulta oportuno entrar a revisar algunos temas que el filósofo estadounidense no desarrolla con detalle, y que aquí analizamos a la luz de estudios más amplios sobre la temática. Al final, hacemos una breve consideración del lugar que Peirce puede ocupar, de acuerdo con la manera de asumir la filosofía de la modernidad, así como el tratamiento que despliega sobre asuntos que vendrán a ser de suma importancia en el panorama de la filosofía contemporánea y actual.

Conviene realizar ahora una precisión sobre el concepto de *lógica*, la cual, según su filología, busca indagar en torno al pensamiento y la argumentación razonada de las ideas. Para ello la lógica expone el modo como se presentan los razonamientos, los elementos que la componen, así como su organización tipológica. De ahí que se diga que la lógica estudia los procedimientos inferenciales con el fin de establecer su validez, donde los nexos que se presentan entre los argumentos llevan a establecer la validez articulada de una serie de razones dadas dentro del desarrollo de un discurso.

En Aristóteles, la doctrina lógica ha sido organizada por sus estudiosos en el libro del Órganon, siguiendo con ello una dirección específica, la cual responde a un carácter instrumental. La lógica como órganon, según los comentadores, es un instrumento que presta una colaboración útil dentro de los procesos que conducen al conocimiento. Así, su carácter formal consistiría en la búsqueda correcta de la inferencia, donde el contenido pasaría a un segundo plano, ya que, según esta mirada, lo importante es esta composición racional; como prueba de ello, se dice que en Aristóteles la lógica no hace parte de la clasificación de las ciencias, sino que es una ayuda para estas. Esto será sin duda un punto importante para nuestro estudio, teniendo en cuenta que en el tratado *Sobre la interpretación* y en el libro *Analíticos segundos*, el momento del contenido posee un fuerte valor al hablar del signo y del silogismo demostrativo de la ciencia. Aunque conviene señalar que si bien parece que su función se limita al orden verbal del razonamiento, sin que involucre la referencia a las cosas reales, conviene tener en cuenta que para Aristóteles hablar de las cosas es hablar del modo como están, y que además una conclusión generada por premisas adquiere un valor de conocimiento que supera el esquema formal, donde la organización del saber no puede desvincularse de aquello que se logra saber.

En el caso de Peirce, la lógica busca establecer un modelo general con el cual poder explicar la acción del conocimiento, donde el logro consiste en dar cuenta, a su vez, del modo como el pensamiento puede afirmar una idea, además de lograr alcanzar la verdad a través de la formalidad de un argumento. Junto con lo anterior, la lógica debe también ser capaz de establecer las condiciones para la trasmisión de los argumentos. Así que esta lógica quiere revisar, en últimas, la compatibilidad significativa de los enunciados para establecer su conexión con el pensamiento, lo que la convierte de manera evidente en un saber semiótico, porque si bien lo importante para el pensamiento es que puede llegar a expresarse, resulta igualmente fundamental el poder llegar a establecer unas condiciones lógicas necesarias que lo aprueben. Así que si la lógica responde al estudio de las condiciones del pensamiento y del conocimiento, esta lógica tendrá un espíritu semiótico porque, para Peirce, en dicho proceso la mediación del signo es fundamental. El signo nos lleva a conocer representativamente el mundo, donde la base de la significación de las representaciones es un ordenamiento lógico que explica la interacción entre realidad y pensamiento. El ser humano es un ser pensante, pero lo es porque su pensamiento no se detiene ante lo desconocido, sino que busca hallar nuevos caminos conforme a las conjeturas que surgen en las experiencias.

Un factor decisivo que está metodológicamente inscrito en nuestro estudio tiene que ver con la intencionalidad investigativa expresada por la semiótica contemporánea de corte peirceano, la cual busca efectuar una reconstrucción de las ideas semióticas expuestas en el pensamiento antiguo, especialmente porque se llega a considerar que los problemas actuales de la significación se pueden aclarar si se revisan conceptualmente ciertos términos que ya aparecían en el pensamiento clásico antiguo. No es que toda filosofía termine por reducirse a una semiótica ni que los conceptos puedan operar fácilmente fuera de su momento histórico, sino que el problema de la significación, es decir del concederle sentido a una expresión

verbal, física o natural, es un asunto que atraviesa toda la filosofía tradicional, y que resulta definitivo para la comprensión de sus grandes temas. Hay dos ideas que poseen una relevancia actual indiscutible: una de ellas es aristotélica, referida al problema del conocimiento y su expresión: el ser se dice en distintos modos; la otra es peirceana, referida al conocimiento e interpretación: el signo es aquello que nos permite siempre conocer algo más.

Otro punto para tener en cuenta tiene que ver con la naturaleza de los estudios que vamos a enfrentar. Tanto el pensamiento de Aristóteles, como el de Peirce, se distinguen, cada uno por su cuenta, por poseer un amplio sistema de pensamiento articulado, el cual resulta conformado o compuesto por diversos y variados aspectos, donde un asunto es posible de enriquecerse o comprenderse a través de otros puntos que aparentemente se muestran ajenos.

Para limitar nuestro estudio de la lógica aristotélica hemos dejado por fuera dos textos del Órganon: *Tópico*s y *Sobre las refutaciones sofísticas*. Pero esto no implica que su referencia se excluya de manera definitiva, así como tampoco sucede con otros textos de Aristóteles importantes para nuestro estudio, como es el caso de la *Metafísica* o *Del alma*, que si bien no son motivo central de análisis, sí ayudan a comprender algún concepto que esté en camino de desarrollo en los escritos de lógica. Igualmente, si bien el centro es la semiótica de Peirce, ello no implica que por fuera queden sus tesis sobre la ciencia, el pragmatismo o la visión cosmológica, teniendo en cuenta que, como se comentaba líneas arriba, el pensamiento en cada uno de los dos filósofos constituye en sí todo un *corpus*.

«Primera parte»

Aspectos semióticos en el *Órganon* de Aristóteles

A continuación no se va a realizar un estudio general explicativo sobre la lógica de Aristóteles, sino que se buscará destacar en ella una serie de aspectos que anticipan el desarrollo de la semiótica luego del siglo XIX. Es decir, en términos más específicos respecto a la composición estructural de nuestro trabajo, en la primera parte exponemos aquellos aspectos de la lógica aristotélica que puedan ser considerados como anticipaciones teóricas referidas a los temas de la semiótica de Charles Sanders Peirce, los cuales presentamos en la segunda parte de nuestro estudio. Algunos de estos conceptos tienen que ver con las categorías como modos de expresión múltiple del ser, con la significación en el discurso y sus términos, la significación en el discurso enunciativo asertivo y la problemática ante lo verdadero y lo falso, con la inferencia abductiva y con la relación de la ciencia con respecto a la realidad y a la verdad.

El estudio aristotélico que conocemos con la denominación de *lógica* no aparece incluido en el listado que el mismo Aristóteles establece para clasificar las ciencias. Sin embargo, algunos estudiosos del pensamiento del estagirita consideran que la realidad que estudia la lógica no resulta ser una realidad diferente de aquella tratada en ciencias como la metafísica, la matemática o la física[1]. Por su parte, el propio término lógica no es usado por Aristóteles, sino que el estagirita optó, para denominar sus escritos sobre el silogismo, por el término *analítica* (Αναλυτιχα)[2], enmarcando en ello el método que es empleado para afrontar y resolver un problema, cuyo proceder se caracteriza por desarrollar un análisis de la conclusión para llegar a establecer la condición de los elementos que la preceden. Esto significa que con un estudio de analítica se buscan los elementos más simples que componen o causan una conclusión, para poder precisar con rigor su condición de validez[3].

1 Cf. Giovanni Reale, *Introduzione a Aristotele* (Roma: Laterza, 2007), 140.

2 *Analítica* es el título que Aristóteles otorga al libro principal de los textos que se agrupan bajo la denominación de *Órganon*, y que después son divididos en *Analíticos primeros* y *Analíticos segundos*. El *Órganon* entonces agrupa los libros de su doctrina lógica, que la tradición ha organizado como *las Categorías*, *Sobre la interpretación*, *Analíticos primeros* y *Analíticos segundos*, *Tópicos*, *Sobre las refutaciones sofísticas*.

3 Cf. Mario Mignucci, traducción, introducción y comentario a *Gli Analitici primi de Aristoteles* (Nápoles: Loffredo, 1969), 40.

Las anteriores precisiones nos permiten comprender el hecho de que si bien los contenidos de la lógica se obtienen a través de las operaciones del pensamiento, la lógica vino asumida más como propedéutica que como ciencia; es decir, se tomó como un ejercicio introductorio capaz de entrenarnos y prepararnos para el estudio de las disciplinas propiamente dichas. Es por ello que el estudio lógico se reserva a una consideración de tipo formal, en el sentido de tener que atender la composición de las partes de un discurso a través del cual se persigue dar cuenta de algo. Pero hay que advertir que en esta pretensión formal se expresa una proyección extensional, porque si con la lógica se quiere asumir el logos (λόγος), no hay que perder de vista que este término maneja una acepción que involucra un discurso capaz de significar o de decir que *algo es*. Así que estudiando lógicamente el discurso que dice que algo es se estaría estudiando el modo como pensamos la realidad, como razonamos sobre ella, a partir de una consideración de la validez que comporta los términos de dicho razonamiento, para con ello obtener no solo la forma correcta para hablar de las cosas, sino también disponer de una preparación adecuada para realizar con propiedad y solidez estudios disciplinares.

En cuanto al nombre Órganon, que corresponde al título general que agrupa los tratados de lógica elaborados por Aristóteles, es también oportuno recordar que dicho término no fue asignado por Aristóteles, sino que fue introducido por Alejandro de Afrodisia, quien es considerado el mayor comentador y principal compilador de la obra aristotélica en la antigüedad, al parecer entre 198 y 209, ya que seguramente Alejandro fue el encargado de la enseñanza del pensamiento del estagirita en Atenas, la cual fue instituida por Marco Aurelio en 176 de nuestra era. Órganon significa 'instrumento' y, para Giovanni Reale, viene a definir bien el concepto y finalidad de la lógica aristotélica, porque proporciona los instrumentos mentales necesarios para afrontar cualquier tipo de indagación[4].

Los contenidos del Órganon están dados por lo textos *Tópicos* (Τοπιχάé), *Sobre las refutaciones sofísticas* (Περὶ ϛοφιστχῶν ἐλγέχων), *Categorías* (Κατηγορίας), *Sobre la interpretación* (περὶ ἑρμηνείας), *Analíticos primeros* (Αναλυτιχὰ πρότερα) y *Analíticos segundos* (Αναλυτιχα ὕστερα)[5]. Este no es el orden antiguo que históricamente presenta el libro de los tratados lógicos aristotélicos[6], ya que *Tópicos* y *Sobre las refutaciones sofísticas* tradicionalmente vienen ubicados al final, luego de *Analíticos*

4 Reale, *Introduzione,* 141.

5 En el orden cronológico, este es más un análisis de contenido doctrinal que en un posible orden de escritura o producción, el cual es propuesto por algunos célebres especialistas de la lógica aristotélica, como Heinrich Maier en *Die Syllogisgistik des from Aristoteles* (1896), Eduard Zeller en *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Etwicklung dargestellt* (1922) y Paul Gohlke en *Die Entstehung der aristolischen Logik* (1936), entre otros. Para la referencia de los autores italianos, véase el tomo 1 del *Órganon*, publicado por Vittorio Sainati. Para mayor detalle, véanse las notas 5, 6 y 7 del numeral 1.2., donde analizamos el tema cronológico de *Sobre la interpretación*.

6 Para la época moderna, la edición más importante que conserva el orden dado en la antigüedad es aquella editada por Immanuelis Bekker, *Aristotelis/Opere*, t. 1 (Berlín: Oxonii, 1831), así: *Categorías*, *Sobre interpretación*, *Analíticos primeros*, *Analíticos segundos*, *Tópicos*, *Sobre las refutaciones sofísticas*.

segundos; *Categorías* inicia siempre los tratados, seguido por *Sobre la interpretación*, y después se ubican los *Analíticos primeros*[7].

En *Tópicos*, Aristóteles estudia una forma especial del silogismo, el cual se caracteriza por poseer unas premisas que están fundamentadas sobre la opinión, lo que corresponde al denominado *silogismo dialéctico*, donde dichas premisas de opinión se distinguen por estar aparentemente aceptadas por muchas personas. *Sobre las refutaciones sofísticas* se dedica especialmente a estudiar el modo de argumentar de los sofistas, que vendría a corresponder a un momento de los *Tópicos*; de ahí que no sea casual que la tradición lo considere también como el último capítulo de este. En esa línea, *Categorías* estudia los términos o elementos simples que componen la proposición, mientras que en *Sobre la interpretación* se estudia teóricamente el juicio. Tanto en Analíticos primeros como en Analíticos segundos —que seguramente Aristóteles veía como un único texto—, se presenta la doctrina general del *silogismo*, forma lógica cuyo origen o descubrimiento en la historia se le debe al propio Aristóteles. Para la crítica, la organización lógica aristotélica adopta todo su sentido al asumir su problemática desde el tratamiento y explicitación del silogismo[8].

Analíticos primeros constituye el momento sobre el estudio general del silogismo, es decir su consideración formal, cuya coherencia se privilegia por encima de su contenido. En *Analíticos segundos* Aristóteles se ocupa del contenido del silogismo en cuanto a su valor de verdad, lo cual se justifica a través del procedimiento de la demostración. Este silogismo, que asimismo cuenta con la coherencia formal, lleva a que con la verdad se pueda obtener la posesión de la ciencia, razón por la cual el silogismo verdadero es conocido con la denominación de *silogismo científico* o *apodíctico*.

No obstante, esta organización de la lógica aristotélica puede poseer un sentido más profundo, si se advierte que su necesidad de ser planteada por parte del estagirita vino motivada por una disputa histórica sobre el razonar filosófico, antes que de la urgencia por establecer una propedéutica de las ciencias. La lógica aristotélica proviene de una discusión académica histórica, producto de una reflexión que Aristóteles, en su momento, elabora para responder a problemáticas ya planteadas por los filósofos precedentes, y para responder a cuestiones profundas en torno al modo como se razona sobre las cosas de la realidad.

Por lo tanto, la consideración de la lógica aristotélica como instrumento ha permitido que se le catalogue como un saber formal; de hecho, el silogismo estudiado en *Analíticos primeros* es declarado como el origen de la historia de la lógica formal moderna. Es también oportuno indicar que la lógica matemática ha

7 Cf. D. Pesce, *Aristotele e le categorie* (Padua: Liviana, 1966), 2. En la nota 1 de la página 2 de este estudio, el profesor italiano Domenico Pesce advierte que se sigue este orden clásico; de ahí que inicie precisamente por esta temática, de la cual recuerda que por ocupar el primer texto, viene numerada de 1 a 15.

8 Mignucci, *Gli Analitici primi*, 142.

concedido una especial atención al estudio del Órganon, razón por la cual la lógica de Aristóteles constituiría un conocimiento aislado por completo de los intereses dialécticos, ontológicos y epistemológicos de la filosofía, porque su estudio vendría especialmente a constituir un hacer instrumental o una trascripción o presentación de verdades ya establecidas en otros ámbitos[9].

Este modo de considerar la lógica de Aristóteles, según algunos de sus estudiosos, tiene el inconveniente de reducirla a un ejercicio formal que no es correspondiente ni con la problemática de sus textos lógicos, ni con la génesis de su disputa histórica, a la que anteriormente aludíamos, limitándola a un interés filosófico propio, que solamente conformaría un capítulo formal de la historia de la lógica general[10]. Esta calificación formal, asimismo, es la que ha llevado posteriormente a generar una crítica sobre la pobre fecundidad del silogismo aristotélico, por parte de importantes pensadores como Francis Bacon o Stuart Mill. De hecho, esta idea de la lógica como procedimiento instrumental es la que aparece en los comentarios de Santo Tomás de Aquino donde la lógica aristotélica evitaría tratar los contenidos del juicio, acentuándose como instrumento de ayuda en el desarrollo de los procesos de conocimiento, así como en la corrección de la inferencia y del razonamiento[11]. Dentro de los estudios italianos sobre la lógica de Aristóteles, los profesores Berti, Sainati y Zanatta, entre otros, advierten sobre los problemas de reducir al ámbito estrictamente formal los escritos del Órganon, y en el caso de Zanatta, se argumenta que la idea de calificar como instrumento a la lógica está claramente rechazado por el propio Aristóteles en el tratado *Sobre la interpretación*, donde, en el capítulo cuatro[12], se habla de la significación como instrumento, precisando con ello que el discurso (tema fundamental de la lógica) no significa como instrumento, sino que su significación es convencional. Es decir, esta oposición entre instrumento y convención hace pensar que el interés por el *logos* no es de manera instrumental, sino que está atento a las consideraciones de aquel contenido dado a través del acuerdo convencional. De ahí que atender al significado es querer no limitarse al tema formal, sino que se pone de manifiesto una preocupación concreta por el significado, es decir, por el contenido del que están compuestos. Zanatta[13] precisa también que en los estudios lógicos aristotélicos, como en la doctrina de las categorías, es muy difícil poder establecer dónde reside el momento de la pura formalidad, independientemente del contenido de los

9 Tal y como ocurre con aquellas verdades vistas como evidentes, que en un ámbito más técnico de la filosofía epistémica son reconocidas como axiomas, y de cuya lógica analítica vienen declaradas aquellas verdades intocables, en contraste con los razonamientos probables.

10 Cf. V. Sainati, *Storia dell'Órganon aristotélico. Dai topici al de interpretazione*, vol. 1 (Florencia: Le Monnie, 1968), 6.

11 Aristóteles, *Órganon*, ed. Marcelo Zanatta, 2 vols. (Turín: UTET, 1996), 7.

12 SI: 4 17b. Para la referencia de las obras de lógica de Aristóteles hemos utilizado las siguientes abreviaciones: C (*Categorías*), SI (*Sobre la interpretación*), AP (*Analíticos primeros*), AS (*Analíticos segundos*), T (*Tópicos*), RF (*Sobre las refutaciones sofísticas*). En la bibliografía final se especifican los datos bibliográficos complementarios.

13 Marcelo Zanatta, introducción al *Organon* (*Categorie, Dell'interpretazione, Analitici primi*), de Aristóteles (Turín: UTET, 2006)..

términos en causa, así como difícil es establecer la distinción entre ser universal y ser individual[14].

En cuanto al inconveniente de que la lógica no esté considerada por Aristóteles dentro de la clasificación de las ciencias, se puede decir que esto responde a un asunto referido al aspecto de ciencias singulares y del género de las ciencias, porque de lo contrario la lógica se limita solo a un hablar en vacío, en oposición al carácter particular de la ciencia, que refiere expresamente el propio objeto que estudia. Por lo tanto, no se podría precisar dónde empieza y termina un discurso que se basa exclusivamente en la secuencia de las palabras (una lógica que se fija de un orden puramente verbal del racionamiento) y distinguirlo de otro discurso que sí lograría fundamentarse en hechos reales (una lógica que estudia el contenido del razonamiento referido a situaciones reales)[15]. Esta apertura de la formalidad pura hacia los aspectos significativos que involucra el contenido es coherente con el sentido histórico del origen de la lógica, la cual nace de la reflexión en torno a los procedimientos que los precedentes filósofos habían puesto en discusión, en torno a los modos del razonar humano, del cómo se razona y sobre qué es posible hacerlo.

14 En la nota 3 de la introducción, Zanatta refiere que la lógica formal corresponde a una división no escolástica, la cual no estaría en conformidad con lo establecido por Aristóteles, donde la lógica formal es allí una lógica menor, diferente de la mayor, que es la material. Así, la lógica aristotélica sería tan solo una lógica menor.

15 Aristóteles, *Órganon*, 12. En la nota 13 se cita el pasaje de *Metafísica* VII, 4, 1030, donde Aristóteles dice que no solo se habla de la esencia de las cosas, sino también del modo como están las cosas.

La predicación de la sustancia y de lo accidental en la doctrina de las categorías

El intento por resolver algunas inconsistencias teóricas que Aristóteles le encuentra a la división platónica lo lleva a tener que plantear la doctrina de las categorías. Con ella abre la posibilidad, de vincular en modos diferentes un predicado con un sujeto, de tal manera que el ser viene no dicho de una sola manera o un sentido unívoco, sino que la predicación accidental permite, en el fondo, expresar el ser de las cosas en una multiplicidad de modos. De manera que, si en el capítulo décimo del quinto libro de *Metafísica*, Aristóteles dice que el ser se dice en diferentes modos, entonces esto vale también para todos los otros conceptos que puedan serle atribuidos, nominados en modo diferente en cada categoría[1].

A continuación, vamos a presentar de forma general el contenido del tratado, y luego la disputa histórica en la cual surge la doctrina de las categorías aristotélicas, para después concentrarnos especialmente en tres categorías: la sustancia, la cualidad y la relación[2]. Para el caso de la presentación del contenido, hemos

1 Franz Brentano, *Sui molteplici significati dell'essere secondo Aristotele* (Milán: Vita e Pensiero, 1995), 101.

2 La razón de seleccionar esas categorías obedece a la intencionalidad de nuestro estudio en general, teniendo en cuenta que la reflexión inicial que Peirce realiza sobre las categorías en 1867 considera como punto central, además del ser y el interpretante, las categorías de la sustancia, la cualidad y la relación. De ahí que un estudio detenido sobre estos tres conceptos nos permitirá seguir la línea

considerado oportuno hacer una detallada exposición de lo se habla en cada capítulo, sin entrar en detalles explicativos específicos, principalmente porque lo que se quiere es hacer una radiografía o esqueleto del terreno en el cual nos vamos a movilizar posteriormente.

El contenido del tratado

El libro de las categorías está compuesto por quince capítulos, en los cuales Aristóteles expone con rigor algunas temáticas que resultan fundamentales para su pensamiento en general, tales como la explicación que realiza sobre los relativos o la precisión de la sustancia individual, así como la diferencia entre el decir de algo y el estar en algo, mientras que, por otra parte, deja abierta la posibilidad de reflexionar y de continuar indagando en temas como la oposición, la cualidad o el tener. Al iniciar el estudio sobre la doctrina de las categorías, es importante recordar que durante el desarrollo del presente tratado, Aristóteles aún no había expuesto ni completado su importante concepción sobre la forma y la materia, pero de modo preliminar ya venía en construcción, según lo que se podrá advertir durante el análisis desarrollado.

En el capítulo I del tratado de las categorías, Aristóteles presenta la distinción entre los términos homónimos, sinónimos y parónimos. Entre los dos primeros, la diferencia se obtiene del significado o contenido que se le atribuye a las cosas con igual nombre, con lo cual serán homónimas las cosas con igual nombre, pero con significado distinto, mientras que las sinónimas serán aquellas cosas que tienen el mismo nombre y, a su vez, igual significado. La consideración de las parónimas está dada por una derivación de la raíz que posee un significado, es decir por aquellas cosas con diferente significado, pero con una raíz (lexema) de contenido igual, de cuya variación dependerá su terminación o desinencia.

En el capítulo II se estudia la distinción entre las cosas que se dicen sin conexión y con conexión, donde el punto de análisis se centra en aquellas cosas que al decirse vienen conectadas, y que por ello producen dos estructuras ontológicas diferentes, correspondientes a su vez con dos estructuras de predicado diferentes: el decirse de un sujeto y el ser (o estar) en un sujeto. Esto lleva a establecer cuatro tipos de determinación: las sustancias universales (cosas que se dicen de un sujeto y que no son en el sujeto); los accidentes individuales (cosas que son en un sujeto y que no se dicen de un sujeto); los accidentes universales (cosas que se dicen de un sujeto y que son en un sujeto); y las sustancias individuales (cosas que no se dicen de un sujeto y que no son en el sujeto).

En el capítulo III se enuncian dos leyes lógicas para el decirse de un sujeto. La primera consiste en que todo aquello que se dice del predicado se dice también del sujeto (con lo cual se lleva a hacer depender una determinación bajo una especie, donde a su vez depende no solo de toda la especie, sino asimismo del género al

que pertenece la especie). La segunda ley lógica dice que las especies de géneros diferentes no subordinados entre sí tienen diferencias específicas distintas, y, en cambio, las diferencias de las especies de los géneros subordinados pueden ser las mismas diferencias.

En el capítulo IV, se presenta la lista de categorías (que aquí son diez): la sustancia o entidad, la cantidad o cuanto, la cualidad o un cual, la relación o respecto a algo, el dónde, el cuándo, el yacer o hallarse situado, el tener o estar, el activo o hacer, y el pasivo o padecer[3]. Además de la presentación, se precisa que si cada una de estas categorías es dada de manera independiente, no constituye como tal una afirmación.

El capítulo V es muy importante dentro del marco del pensamiento aristotélico, porque trata la *sustancia* (entidad), y expresa el sentido fuerte (la sustancia primera) de la *sustancia individual*, es decir que la sustancia propiamente dicha es la sustancia primera, la cual no se dice de un sujeto ni es en un sujeto. Se precisa, a su vez, que la sustancia como individuo no puede decirse de nada y, asimismo, no se adhiere a nada, y que, por lo mismo, ni se dice de un sujeto, ni es en un sujeto, motivo por el cual no es definible. Luego se aclara, por una parte, que la definición y el nombre se pueden decir de un sujeto (se predican del sujeto), mientras que cuando algo es en un sujeto solo acepta el nombre como predicación, pero no la definición. En este mismo capítulo se estudia cómo las demás determinaciones corresponden a los accidentes, o en otro caso a la división género y especie, ya que en general son determinaciones que están (accidentes) o se dicen (género-especie) de la sustancia individual.

De estas anteriores determinaciones (género-especie), Aristóteles precisa que son igualmente sustancia, pero en un sentido menos fuerte que la sustancia individual. En la última parte del capítulo se exponen las propiedades de la sustancia, de las cuales podemos referir tres de ellas: 1) la sustancia no es en algún sujeto, 2) sus partes no son accidente, y 3) la sustancia primera no se predica de nada. En línea con lo anterior se aclara, por una parte, que mientras que la especie se predica de los individuos, el género se predica no solo de aquellos, sino también de la especie; por la otra, que la sustancia define algo determinado, mientras que el género y la especie (sustancias segundas) indican un algo cualificado.

El capítulo VI expone la categoría de *cantidad*, donde un primer asunto de análisis está dado por el límite. Así, las partes sin límite común serán discretas, mientras que las de límite común serán continuas. Dentro de las discretas, Aristóteles ubica el número (concebido como agregado de puntos materiales) y el discurso (lo hablado, donde sus sílabas están separadas); dentro de las continuas se ubica la línea (común el punto), la superficie (común la línea), el cuerpo (sólido y superficie), el tiempo (instante) y el lugar (el límite del cuerpo contenido en el lugar). Luego se habla del tiempo, el cual es continuo, pero no en el espacio, porque el tiempo no tiene posición, es decir, no cuenta con una determinación espacial. Por último se

3 C, 1b 25: 33.

presentan las propiedades de la cantidad, como aquella de no admitir contrariedad (por lo que el mucho, el poco, el grande, el pequeño no serían cantidades, sino *relativos*; así también, alto y bajo no son cantidades, sino determinaciones de la categoría del *dónde*). Otra propiedad de la cantidad es la admitir variaciones de grado, así como la de ser igual y desigual.

El capítulo VII está dedicado a la categoría de *relación*, o al tema de los relativos, que se definen como aquellas determinaciones donde aquello que es, es según lo dicho de otro o en referencia a otro. Como el mayor, el doble, el hábito, la disposición, la sensación, la ciencia, la posición, la similitud. También opera para aquellas determinaciones que vienen dichas en relación con otra cosa: "la gran montaña". Sus propiedades son las de no tener contrario, admitir variaciones de grado y la simultaneidad. También es una propiedad el decirse en referencia a correlativos (aquí es muy importante colocarla bajo términos apropiados, donde es posible incluso formar el nombre, cuando la lengua corriente no lo dé —por ejemplo, cabeza es puesta en relación no a animal, sino a cabezado; o timón a timoneado, no a nave—, hay que enuclear el término apropiado para la relación, individualizando el aspecto de la relación y distinguiendo aquellos que están en relación accidental). Una segunda definición de relativo que precisa la primera la da Aristóteles, con motivo de la dificultad de explicar que la sustancia segunda no es un relativo. Para cerrar este problema, explica que si antes se decía que es una determinación que se dice de otra, ahora, de modo más esencial, dice que el relativo es aquella determinación en la cual su "qué es" se expresa en referencia a otro. Así que para conocer determinativamente el relativo es necesario conocer determinativamente aquello a lo cual son relativos. En cambio en la sustancia, sea la primera o la segunda, siendo determinadas en sí mismas, no admiten constitutivamente, para ser conocido, algún referimiento a otra cosa.

El capítulo VIII está dedicado a la categoría de *cualidad*, donde inicialmente presenta cuatro pares de especies de cualidades: hábitos y disposición; naturales y en potencia; afectivas y afecciones; figura y forma. Después explica que la cualidad no tiene nombre; lo que matiza es afirmar que las cosas cualificadas reciben la denominación de la cualidad. Al finalizar expone las propiedades de la cualidad, que consisten en admitir contrario, admitir gradación y el ser similar o no similar, a la vez que aclara que los hábitos y las disposiciones como género son relaciones, mientras que como especie son cualidad.

El capítulo IX trata del *hacer* como activo y pasivo (actividad y pasividad), que admite contrariedad y gradación. El X estudia los *opuestos* y determina sus especies: relativos (aquello que son, son dicho de su opuesto, de su correlativo); contrarios (que no admiten término intermedio si alguno está presente en la cosa, y que admiten el término intermedio si no necesariamente alguno está presente en la cosa); la posesión y privación (que se tienen respectivamente cuando es presente o cuando falta una determinación que la cosa por su naturaleza debe tener), la afirmación y la negación (que se oponen, porque la una es verdadera y la otra es falsa).

En el capítulo XI se precisa el caso de los contrarios. En el capítulo XII se analiza la *anterioridad*, la cual, entre algunos de sus sentidos, se encuentra que puede ser aquello que es anterior según el tiempo, así como anterior también lo es aquello que es primero, según un orden que se infiere de la existencia de una cosa que, a la vez, no permite ser interpretada como existente; también es anterior aquello que es primero según un orden. En el capítulo XIII el tema es la *simultaneidad*, la cual puede ser según el tiempo (dos cosas que se originan al mismo tiempo) y según la naturaleza (de una existencia se infiere la otra, sin que sea su causa). El capítulo XIV presenta *seis especies de movimiento* (generación, corrupción, aumento, disminución, alteración y movimiento local). El último capítulo del tratado, el XV, expone los significados más comunes del *verbo tener/haber*.

El origen de las categorías desde la concepción de *dialéctica* en Platón

Para Marcelo Zanatta[4], la doctrina de las categorías de Aristóteles surge de la revisión crítica que el estagirita realiza sobre la dialéctica de Platón, motivo por el cual conviene explicar dicha dialéctica tardía platónica, para comprender la génesis de la lista de las categorías de Aristóteles.

Platón, en el desarrollo de su dialéctica madura, encontró en la división de la *idea* un momento importantísimo de su filosofía. Esta consiste en dividir una idea —entendida como un universal o un género—, la cual se ha obtenido a través del método de la congregación (*synagogê*), que no es otro sino el famoso método epistemológico de la reducción a la unidad de una multiplicidad inexplicable. Con ello, se puede igualmente decir que la congregación es el procedimiento por el cual se conduce lo múltiple de una realidad percibida hacia una unidad, con la cual se consigue el universal[5]. En el *Fedón*[6], la idea se introdujo como hipótesis, es decir, como postulado al cual reportar la multiplicidad de los entes empíricos, para poder explicarlos en su propia razón de ser, permitiendo con esto considerar la *synagog*é como un paso de idea a idea, de hipótesis a hipótesis, hasta llegar a una idea suprema, identificada con aquella del *bien*. Por lo tanto, con la reducción comprensiva de la multiplicidad a la unidad, en Platón queda, por una parte, instituida la idea como causa paradigmática de los fenómenos, mientras que, de otro lado, la idea suprema del bien queda como principio general de las demás ideas[7]. Una consideración que puede surgir respecto a la idea es la pregunta sobre cuál es el ser que Platón designa como el ser de las ideas, donde la respuesta vendría en la indicación de la existencia, pero de una existencia

4 Marcello Zanatta, introducción, traducción y comentario a *Le categorie*, de Aristóteles (Milán: Biblioteca Universale Rizzoli, 2007), 16.

5 En la semiótica de Peirce, la labor que cumplen las categorías en su sistema filosófico es muy importante. Las categorías peirceanas surgen de esta consideración del conocimiento, donde la multiplicidad de la experiencia debe reducirse a una unidad para hacerse pensable, comprensible y explicable, pues son precisamente aquellas las que intervienen y ayudan a esta reducción.

6 Platón, *Diálogos* III: *Fedón, Banquete, Fedro*, traducción, introducción y notas de Carlos García Gual (Madrid: Gredos, 1988).

7 Zanatta, *Le categorie*, 9.

del universal, el cual es inmanente a las cosas singulares, un ser de lo singular que exige una disposición o sistema de lugares, para que pueda, como ser, dejarse coger y determinar en su singularidad[8].

Se sabe que Platón consideraba la *dialéctica* como la ciencia del filósofo, porque con el dominio de aquella podría llegar a establecer una comprensión de las cosas a través de un ordenamiento garantizado por el marco del género, el cual permite ver cada una de las partes de las cosas como perteneciente a un orden explicativo que hace el mundo comprensible. La dialéctica lleva al filósofo a saber distinguir los géneros, establecer conexiones y límites en sus mezclas, ver cómo una idea se divide, así como medir la participación entre las ideas. Contar con las condiciones para establecer la comunicación entre los géneros permite ulteriormente tener aún mayor claridad de aquello que se predica de aquellos, para determinar también las especies que les son correspondientes. Estas especies o predicados del género son dadas de modo progresivo, para con ello constituir la definición, la cual establece una noción amplia de valor universal, según lo permitido en la división del género.

Otro aspecto que comporta la doctrina de las ideas platónicas, y que constituye su fundamento idealista, es que las leyes lógicas o del pensamiento son anteriores al ser concreto, donde se deriva que están más allá del ser. Con ello la ley lógica tiene lugar en Platón, cuando aquello que enuncia en general como uno e idéntico tiene lugar -siempre que sean dadas las condiciones de validez de una proposición fundamental universal-, sin que implique que la ley se dé en el espacio y en el tiempo, o que sea una cosa o una cualidad[9]. Con esto, se presenta que el objeto de la ciencia llega a poseer determinados caracteres que no se encuentran en las cosas sensibles, es decir la existencia de las ideas constituye una realidad separada de las cosas sensibles[10]. Aristóteles busca dar un ajuste a este modo de división platónica, porque no se encuentra muy convencido de algunos aspectos, como este último punto sobre la existencia de las cosas separadas, ya que advierte una confusión entre el universal y la idea, principalmente porque si se acepta la idea como separada de la realidad, como realidad en sí, se debe admitir un objeto universal, que es una conclusión que no tiene cabida en la doctrina platónica, con lo cual Aristóteles indica una fisura interna a la misma[11]. Crítica esta que se asume si se comprende que en la doctrina de las ideas no se explica el cambiamiento, por lo que las ideas en Platón no contribuyen a la explicación de los fenómenos ni a la expresión de la esencia de las cosas, porque la idea debería ser inmanente a los fenómenos[12].

8 Cf. P. Natorp, *Logos, Psyche, Eros. Metacritica alla "Dottrina platonica delle idee"* (Milán: Vita e Pensiero, 1999), 121-127. Bajo esta precisión, Natorp afirma a su vez que la doctrina platónica de las ideas es una fundación lógica de la ciencia.

9 Cf. Natorp, *Logos, Psyche, Eros*, 512.

10 Cf. Enrico Berti, *La filosofia del "primo" Aristotele* (Milán: Vita e Pensiero, 1997), 136.

11 Cf. Ibid. 137-141. Berti complementa que la tesis de la idea separada llevaría a admitir ideas separadas también para los predicados negativos, e ideas en las cosas particulares y corruptibles.

12 Natorp, *Logos, Psyche, Eros,* 514.

Otro punto que discute Aristóteles es el de darle al género un valor protagónico dentro de la división, visto que ello sería una inconsistencia teniendo en cuenta que el género no se predica de la diferencia. Otra debilidad la indica en el vacío que se deja por no justificar el por qué en la división se llega a seleccionar una parte con respecto a otra, sin contar con un criterio para dicho procedimiento. Lo cierto es que cuando el joven Aristóteles llega a la academia en 367 o 366 a. C., allí se estaba discutiendo precisamente sobre la dialéctica como arte de la división por géneros; es en el libro de *Tópicos*, específicamente entre el capítulo II y el VII (cuya elaboración es atribuida precisamente a esta época), donde Aristóteles consigna sus inquietudes ante el anteriormente expuesto procedimiento platónico.

En este libro, Aristóteles considera la dialéctica como el arte de argumentar sobre cualquier problema que se discute, donde la fuerza de la argumentación se manifiesta no solo al debilitar el argumento de quienes discuten, sino también al evitar las factibles debilidades del propio argumentar. Para lograr esto, Aristóteles considera de una valiosa ayuda el poder contar con el conocimiento y el dominio de las leyes que regulan la correcta proposición, es decir, la relación entre el sujeto y el predicado. Frente a ello se plantea un problema para nada banal, que consiste en buscar cuál es aquella ley que permite que un predicado pueda pertenecer o no a un sujeto. Precisamente el libro de los *Tópicos* se entiende como el lugar o esquema argumentativo cuyo panorama ayuda a la aplicación del esquema de argumentación en cualquier materia (por ejemplo, en un argumento judicial o en un discurso político), controlando con ello el modo como el predicado viene a corresponder a un determinado sujeto, es decir, el τόπος sirve para escoger con eficacia esa forma de pertenencia predicativa[13].

En línea con lo anterior, Aristóteles llega a plantear cuatro modos de pertenencia del predicado al sujeto: el primero es la *definición*, el cual responde a la pregunta: ¿qué cosa es una cierta cosa? Este modo constituye un discurso que expresa la esencia del sujeto, es decir, su ser específico, y su característica es que no está constituido por un solo predicado, sino al menos por dos. Uno de los predicados es el del género (es el predicado más universal en el cual la especie —que entra en el sujeto— es un caso particular), y el otro predicado es el de al menos una diferencia específica (predicado que contradistingue la especie en la cual entra el sujeto de las otras especies integradas en el mismo género). Por lo tanto, para encontrar la definición de una especie (hombre), es necesario dividir el género que la contiene en géneros en los cuales no es contenida.

El segundo modo de pertenencia del predicado al sujeto es precisamente el *género,* el cual resulta ser un predicado común a varias especies muy diferentes, como ocurre con el género animal, que sirve para identificar diversas especies, tales como hombre, toro o perro[14].

13 Cf. Enrico Berti, *Profilo di Aristotele* (Roma: Studio, 1979), 67.

14 Cf. Ibid. 68.

El tercer predicado es el de la *especie*, que cuenta con la condición de pertenecer a los sujetos que constituyen una especie precisa, sin que llegue a expresar la esencia del sujeto, es decir, pertenece a una especie, pero no expresa el ser de dicha especie. Con lo anterior es también claro que la propiedad no se expresa entre sujetos de especies distintas, donde una propiedad del hombre puede ser la de poseer la capacidad de escribir, lo cual no podría expresarse del perro.

El último modo de pertenencia del predicado al sujeto corresponde al *accidente*, que es un predicado que puede pertenecer o no a un cierto sujeto de una cierta especie. Por ejemplo, el color blanco puede ser un accidente del sujeto hombre, y a la vez nada impide que pueda pertenecer a otro sujeto, sin que corresponda con la complejidad de la especie, es decir, el accidente no es una predicación ni esencial, ni universal, ni necesaria; es precisamente accidental.

Las categorías como géneros supremos

Un primer aspecto sobre la consideración de las categorías es que estas no se limitan a una formalidad estructural cuya función se reduce a establecer un marco de ubicación de conceptos, o, si se quiere, un lugar donde estos van colocados sistemáticamente, sino que las categorías mismas son conceptos, es decir poseen un significado, porque cada una de estas da sentido a "cada una de las cosas que se dicen fuera de toda combinación"[15]. Si cada categoría es género, ello se debe a que comprende dentro de un mismo límite las especies e individuos a ella subordinadas, lo cual haría que, además de ser estructura de conceptos, ella misma comporte un concepto[16].

Para el filósofo italiano Enrique Berti, la división platónica por géneros es asumida y corregida por Aristóteles a través de la propuesta de organización de ideas entre columnas[17]. Es de ese modo como se podrá verificar cuáles ideas se mezclan entre sí y cuáles determinaciones no resultan adecuadas para referirse a la idea ubicada en una columna. Berti dice, por ello, que la doctrina de las categorías de Aristóteles es el esfuerzo más importante mediante el cual el estagirita busca perfeccionar las reglas predicativas del método platónico de la división[18]. El proceder aristotélico consiste en constituir columnas donde, de manera subordinada, distribuye predicados de

15 C, 4 1b, 25-26: 33. Las citaciones subsiguientes del texto de *Categorías* (C) corresponden a esta edición castellana de *Tratados de lógica*, t 1, trad. Miguel Candel (Madrid: Gredos, 2000).

16 Franz Brentano, *Sui molteplici significati dell'essere secondo Aristotele* (Milán: Vita e Pensiero, 1995), 99-100.

17 La organización por columnas resulta muy útil para visualizar las posibles combinaciones entre los términos de las columnas accidentales, así como para advertir la imposibilidad de los términos de la sustancia para venir relacionados con aquellos términos que no integran su propia columna. No obstante, presenta dificultades para aclarar la organización jerárquica y para ejemplificar los términos componenciales.

18 Cf. Berti, *Profilo di Aristotele*, 71.

géneros y especies, por lo que no habría géneros universalísimos, sino que en la primera fila, o nivel, estaría la columna o sección.

Así es como los predicados aparecen dispuestos en múltiples columnas, donde cada columna está constituida por una serie de géneros y especies subordinados según el grado. Por ello, cuando un género se predica de una especie, y una especie de un individuo, ello obedece a una posibilidad concedida a la predicación, por el hecho de encontrarse en una misma columna; lo mismo viene a suceder si una definición se predica de la especie o del individuo del cual es definición[19].

Pero esto permite el que se presente otra posibilidad diversa de predicación, en la cual un género, o especie, o individuo vienen a ser predicados de un género, o especie, o individuo perteneciente a otra columna. En otras palabras, los componentes de una columna pueden mezclarse con los componentes de otra, a través de la predicación, dando con ello lugar a una predicación específica denominada *predicación accidental*. Así que tendríamos, con lo anterior, dos clases generales de predicación: una predicación en el interno de los determinantes de cada columna, llamada *predicación verdadera o esencial*, y una predicación de los componentes de una columna, mezclados con los componentes de otro, lo que da lugar a la llamada *predicación por adherencia o accidental*.

De acuerdo con lo anterior, se puede igualmente establecer que un género viene dividido en unas determinaciones que poseen la capacidad de poder expresar los aspectos esenciales de su noción, pero, asimismo, se permite que a la noción de género le sean atribuidas determinaciones posibles y convenientes, sin que necesariamente expresen sus aspectos esenciales. Es decir, en el proceso de división del género cabe la posibilidad no solo de establecer las determinaciones esenciales, sino también está la opción de realizar una división en la cual se produzcan mezclas de determinaciones que no necesariamente hacen parte de su constitución esencial[20].

De tal modo que dentro de la división aristotélica del género, se puede entrar a establecer si aquello de lo cual se predica se dice en su esencia, o si se dice como accidente, como puede ser el caso de la predicación de blanco sobre el sujeto nieve, donde, más que dar cuenta de su esencia, nos presenta una característica accidental. Es decir, "la nieve es blanca" no constituye un tipo de predicación esencial de la nieve, pero es posible efectuarla donde blanco vendría a constituirse como una cualidad accidental de la nieve que nos permite conocerla, saber de la nieve, sin que tengamos que limitar dicho conocimiento a los aspectos esenciales[21]. Asimismo, dicha predicación implica que esta cualidad accidental del sujeto, dada a través

19 Cf. Ibid. 69.

20 Zanatta, *Le categorie*, 17.

21 En la concepción epistemológica de Peirce, cuando se interpreta, se llegar a decir algo más de la *cosa* que se interpreta; este aspecto puede ser considerado desde el punto de la predicación accidental aristotélica, según la cual conocer algo implica ir en la búsqueda de nuevas determinaciones convenientes para el sujeto que conozco, y poder así conocer aún más el sujeto.

del predicado, no venga inscrita bajo el género de este; de ahí que no constituya una especie del sujeto (blanca no constituye una especie del género al cual viene inscrito nieve).

Esta manera de asumir las categorías a través de la subdivisión es otra de las novedades en Aristóteles, donde los términos para esta partición y denominación de los aspectos varios son puestos por primera vez en el campo filosófico[22]. Para Zanatta, el gran aporte de Aristóteles a la división platónica es el descubrimiento de estas dos modalidades de predicaciones o modos de atribuir las determinaciones: la primera son las determinaciones que se predican como *géneros de la especie* (es decir en la misma división o columna), mientras que la segunda son determinaciones que se predican como *accidente* (es decir predicaciones aplicadas a géneros de otras *columnas* diferentes a las de la predicación). Dicho de otro modo, la predicación por accidente se da cuando una determinación expresa otro aspecto o significado que está incluido en otra columna[23]. Ahora lo que es preciso señalar es el importante lugar que ocupan las categorías dentro de esta división en columnas, especialmente porque las categorías son las que constituyen los términos supremos de la relación de predicación verdadera y propia, es decir, esencial; a su vez, las categorías serían las clases supremas de los términos que vienen a adherirse a sus determinaciones. Y el que el número de categorías sea amplio (diez, tanto en el libro *Tópicos* como en *Categorías*) permite ver aquella condición en los géneros supremos que, como clases (es decir los que agrupan determinaciones de columnas diversas), expresan un amplio y variado cuadro de las posibles relaciones entre las diferentes determinaciones accidentales[24]. Así queda la posibilidad de que si un término de la columna de la cualidad se conecta con otro término de otra columna, como la sustancia, y si un término de la columna de la cantidad se conecta con aquel mismo término de la sustancia, las dos relaciones que se expresan son, como tal, diferentes. Esto trae como consecuencia que el ser no sea un género o un predicado que expresa siempre el mismo carácter, ya que si fuese solamente un género, expresaría siempre el mismo carácter[25]. Por ello, Aristóteles, con la doctrina de las categorías, contribuye al método de división platónica, específicamente desde dos aspectos, donde el primero es el de poder distinguir las determinaciones que expresan el *qué cosa es* de aquellas determinaciones que expresan otros significados de esa cosa, y donde el segundo aspecto obedece al hecho de que si las determinaciones vienen inscritas en una misma división, estas deben reportar el mismo significado[26].

22 Herman Bonitz, *Sulle categorie di Aristotele* (Milán: Vita e Pensiero, 1995), 78.

23 Cf. Zanatta, *Le categorie*, 25.

24 En Aristóteles, no es tan importante indicar el número de las categorías, de ahí su continua variación. En Peirce, sí es necesario establecer este número, porque lo que él busca es determinar no cuáles categorías *pueden* darse en un cierto caso donde algo se piensa, sino establecer cuáles son las categorías que *siempre* se dan cuando se piensa lo experimentado.

25 Cf. Berti, *Profilo di Aristotele*, 72.

26 Cf. Zanatta, *Le categorie*, 71.

a pesar se de ser iguales, sus definiciones no lo son, porque sus significados más generales, o sumos, son diferentes. Así que la diferencia establecida entre los predicados viene dada a partir de la diferencia de los géneros más generales.

Hay otro ejemplo aristotélico que posee una notable importancia para aclarar el caso de los nombres homónimos, el cual consiste en la homonimia que se presenta entre "hombre de carne y hueso" y "hombre dibujado". Estos pueden ser llamados bajo el mismo nombre, pero la diferencia que se presenta en sus significados obedece al hecho de que son especies de géneros diferentes, lo que permite establecer que la homonimia es una condición especial de la especie, la cual puede llegar a ocupar diferentes lugares con respecto al género, donde una misma especie puede estar ubicada en dos columnas o divisiones diferentes[42]. Esto permite justificar por qué dos nombres iguales (*hombre* [de carne y hueso] y *hombre* [dibujado]) pueden ser homónimos (son especies con el mismo nombre que pertenecen a géneros diferentes), así como justificar por qué dos nombres diferentes, como *hombre* y *toro*, son sinónimos (son especies que pertenecen a un mismo género).

En el mismo capítulo, Aristóteles también habla de las *palabras parónimas*, que en términos generales corresponden al nombre que se les da a las cosas, el cual resulta tener una correspondencia por derivación con otro nombre; un ejemplo se encuentra en los nombres referidos a gramático y gramática. En un sentido específicamente lingüístico, los parónimos indican la relación entre términos que tienen la misma raíz, pero diferente desinencia. Pero no es solo una relación terminológica; al contrario, los parónimos se dan debido a una relación entre las determinaciones que aquellos términos designan, donde ocurre que tales determinaciones, siendo diferentes y, además, expresando significados diferentes, en el fondo no lo son totalmente, porque si bien sobre el nivel ontológico corresponden a cosas diferentes, vienen a admitir una cierta conexión; conexión que consiste en una referencia común, y más exactamente, en la referencia a una misma cosa. Es decir, una cosa es dicha parónima si todos sus significados dependen de un significado central, pero donde parónimo no es predicable solamente de una sustancia, porque la blancura puede predicarse tanto de una sustancia, así como de una superficie, que es una cantidad[43].

Es por lo anterior que se afirma que las nociones que expone Aristóteles en el primer capítulo del tratado le sirven para introducir la doctrina de las categorías, la cual surge, como hemos visto, de la respuesta que el estagirita elabora para la dialéctica platónica y la división de las ideas. De la temática de este primer capítulo del libro aristotélico, es importante indicar que las cosas que son homónimas, o sinónimas o parónimas, lo son indistintamente, debido al nombre que reciben y a los modos predicativos que las determinan, mientras que no lo son por las condiciones físicas de las propiedades en sí, sino por el modo de pensarlas, de decirlas, de estructurarlas. Un ejemplo de esto lo encontramos en el caso de la

42 Cf. Zanatta, *Le categorie*, 57.

43 Cf. Ibid. 387-88.

Por otra parte, si las categorías vienen a constituir los predicados más universales de los géneros, ninguna de estas categorías puede ser tomada como el predicado más universal de todos, que agrupa todos los posibles géneros, especies e individuos. Desde esta perspectiva, las categorías pueden considerarse ampliamente como *categorías como géneros* (columnas); *categorías como determinaciones primeras* (no hay algo previo que las determine); *categorías como divisiones* (jerarquización interna entre los términos abiertos a combinaciones con otros términos de otras columnas); y *categorías como modificaciones del ser* (el ser se dice en diversos sentidos), donde el punto definitivo no es tanto establecer su número completo o sus puntos de procedencia de deducción gramatical, lógico u ontológico, sino el poder comprender cómo las categorías se presentan en cada uno de estos variados sentidos, estableciendo aquello que en cada caso se quiere expresar[27].

Lo que sí se evidencia de la doctrina de las categorías aristotélicas es que hay una categoría o género supremo en el cual los términos que contiene no pueden adherir otros términos ubicados en otras columnas. Esta categoría particular recibe en la doctrina aristotélica el nombre de *sustancia* u οὐσία. De ahí que la sustancia exprese siempre y solamente el *qué cosa es* una cosa, y no su cantidad o cualidad; la sustancia significará siempre la esencia de una cosa. De esto se desprende un aspecto que los estudiosos de Aristóteles han destacado con especial atención, y es el de la existencia de una esencia que puede usarse como indicación de cualquier esencia, mientras que habría una esencia con la cual se estaría significando la sustancia como categoría. Con lo anterior, en el momento en el que se habla de la sustancia, habría que tener en cuenta cuándo se presenta esta como esencia que indica precisamente la esencia, y cuándo se presenta como significación de categoría[28].

Las demás categorías pueden ser llamadas *accidentes,* porque los términos propios que les pertenecen pueden entrar en relación con los términos ubicados en otras columnas. Es decir, una predicación de una categoría accidental puede entrar a conectarse con un término de otra columna, incluso un término perteneciente a la sustancia, donde dicha predicación será accidental y no esencial. Con ello, la categoría de la sustancia tiene predicación por sí misma, es decir, tiene significado por sí misma, mientras que, según Berti[29], las demás categorías tienen la posibilidad de poseer un significado accidental, en otras palabras, un significado en relación con otros términos que no pertenecen a su propia columna.

Todo lo anterior implica un cambio con respecto al método de división propuesto por Platón, porque, como hemos señalado líneas arriba, el objeto principal de la división es el género, aspecto que cambia en Aristóteles, especialmente porque en la división de las determinaciones de un género o idea no queda claro cuáles

27 Bonitz, *Sulle categorie*, 83.

28 Cf. Berti, *Profilo di Aristotele,* 71.

29 Ibid.

de estas resultan ser especies y cuáles resultan ser accidentes. Aristóteles permite distinguir, con su doctrina de las categorías, cuáles son predicaciones esenciales y cuáles predicaciones de accidente; dicha doctrina en el fondo configura la confrontación crítica con aquella división fundamentada en la participación que se generaba de la división platónica[30].

Para complementar lo anterior, la división platónica no puede explicar la compleja unidad genérica de las divisiones, porque no se encuentra una razón —más allá de la simple evidencia— para decidir cómo es que se asume una de las dos especies en la se llega a dividir un género, para explicar por qué se asume esta determinación en lugar de esa otra[31]. Por tal razón, la división platónica solo sería un postulado incapaz de demostrar cómo un cierto predicado le conviene como tal al sujeto, y para garantizar, por ende, la definición del *algo*. Es por este motivo que Zanatta[32] se permite decir que la teoría de la división no tiene nada que hacer ante la teoría del silogismo.

De lo anterior, se permite establecer que la demostración tiene entonces que ver con la predicación, mientras que la definición como enunciado indica la esencia, por lo que la demostración no sería la forma de conocimiento apta para dar cuenta de la esencia de una definición. Así que la división está en capacidad de ordenar las determinaciones de la esencia, pero no en grado de justificar la pertenencia de una predicación al sujeto, de modo que se puede afirmar que la división no tiene valor como demostración de la esencia, y es incapaz de valer como demostración en general[33]. Con lo cual, si se llega a hablar del ser, este no sería un género, sino que abarcaría una multiplicidad de géneros, donde *ser* haría entonces parte de los predicados y constituiría, además, el predicado más universal, ya que de él se predican todas las demás cosas. El hecho de que el ser no sea género, se debe especialmente a que el género cumple con la función de separar las cosas en ellas incluidas en otros géneros, mientras que esta función no la cumpliría el predicado del ser, porque se aplicaría en general a todas las cosas[34].

Como se decía entonces, el ser cubre una multiplicidad de géneros, lo que le da la condición de expresar no un único carácter, sino una pluralidad Así, se puede entender el ser como aquel que tiene múltiples significados, que en línea aristotélica vendría a corresponder con las categorías. Así que decir el ser como sujeto implicaría decirlo con respecto a una categoría, con la posibilidad simultánea de que pueda considerarse el ser según las demás categorías, lo cual le otorgaría una multiplicidad de sentidos. Donde, en últimas, el ser, o el ente, o el uno, son

30 Zanatta, *Le categorie*, 21.

31 Ibid. 33.

32 Ibid. 40.

33 Cf. Ibid. 42.

34 Cf. Berti, *Profilo di Aristotele*, 72.

términos dichos en muchos sentidos, donde distinguir sus distintos significados le correspondería como tarea específica a la dialéctica[35].

Es desde este presupuesto anterior como viene entonces asumido el tratado de las categorías de Aristóteles, cuyo contenido explicaremos de manera más específica. Hablar de homónimos o sinónimos implica que las cosas se pueden decir en muchos sentidos, con nombres de significados idénticos o diferentes, donde más que una cuestión gramatical, semántica o lexicográfica, lo que implica es una cuestión de amplio fondo lógico que expresa una concepción de la realidad, una realidad que resulta para Aristóteles no posible de ser reducida a un único género, porque dicha realidad comporta una heterogeneidad y, por ende, una multiplicidad[36]. Y a esto correspondería, según nos permitimos afirmar, el desarrollo de un estudio lógico, donde estructurar las proposiciones, establecer las relaciones entre los términos, así como considerar la variedad de tipos de predicados, comporta principalmente una respuesta que se las ve con un ser de la realidad que se dice en múltiples maneras, superando con ello su labor en apariencia reductivamente formal.

Hacia el origen del primer capítulo de *Categorías*

Desde la perspectiva de la pertenencia de un predicado a un sujeto, las categorías se presentan como géneros de predicados, que permiten igualmente establecer los modos como un predicado viene atribuido a un sujeto. Hemos visto cómo en cada oración se dice o la definición, o el género, o la propiedad, o el accidente. Estas oraciones o proposiciones que vienen constituidas por sujeto y predicado expresan finalmente los posibles modos como el predicado viene unido al sujeto, así como los posibles significados de cada proposición; esto porque, por ejemplo, el significado que expresa una proposición de definición no es igual al significado que expresa una proposición de accidente. En otras palabras, si se presenta una proposición sobre una cosa, el alcance de dicha proposición será la de conceder un significado a la cosa que expresa, aspecto por el cual se hace importante definir los géneros de estos predicados, que en Aristóteles se dan según cuatro modos (definición, propio, género, accidente), donde el significado de la cosa dada por la proposición viene a ser cierta cantidad, o cualidad, o cualquiera de la otras categorías o predicables.

Ya en la distinción de *sinónimo* y *homónimo*, Aristóteles usa como base la constitución de columnas de determinaciones o de géneros de predicados, por lo que este es un tema que permite proceder a la inserción del concepto de *categoría*. La distinción entre *sinonimia* y *homonimia* presupone la doctrina de las categorías como constitución de géneros de predicados o columnas de determinaciones. Por lo tanto, cuando Aristóteles, por ejemplo, escribe que "Se llaman sinónimas las cosas cuyo nombre es común y cuyo correspondiente enunciado de la entidad

35 Cf. Ibid. 74.

36 Ibid. 72.

es el mismo"[37],se puede advertir que lo sinónimo corresponde a una manera de determinación predicativa, la cual permite la consideración de las columnas de predicados, porque da lugar, en un ordenamiento regresivo, a la presencia de un primer predicado que expresa el significado más general, un predicado sumo que cubre el significado de todos aquellos predicados de la columna o, si se quiere, de las divisiones del género[38].

Así que el discurso que define las cosas sinónimas es un único discurso basado sobre la denominación de algo, y donde la especie de la cual la cosa individual es sinónima viene inserta en el género. De tal modo que si a la cosa individual se le adecua una misma definición de la especie, esta participará de todos los predicados del género, donde si, por ejemplo, se dice "este hombre es un hombre" y si se predica "el hombre es un animal", es claro que el predicado *animal* se puede predicar de cierto hombre: "este cierto hombre es un animal", dando con ello una estructura predicativa que extiende la relación entre la cosa y la especie. Dice Aristóteles al respecto "vg. vivo dicho del hombre y dicho del buey: en efecto, ambos reciben la denominación común de vivos y el enunciado de su entidad es el mismo"[39].

También se puede precisar de lo anterior que el discurso que define la sustancia es aplicado como predicado de, por ejemplo, hombre y animal, donde animal puede decirse lingüísticamente de hombre y de toro; por lo tanto, la sinonimia de dos términos (toro y hombre) se mide en su capacidad de recibir una común determinación predicava esencial (animal)[40]. De lo anterior resulta importante anotar que en otro aspecto hombre y toro no se predican el uno del otro, lo cual sí sucedería entre la especie y la cosa individual, pero hombre y toro son sinónimos por el hecho de que a ambos se les aplica la misma determinación esencial de animal, es decir, ambos vienen inscritos sobre el mismo género del cual toro y hombre son especies.

Por su parte, en la relación de homonimia, Aristóteles escribe que "Se llaman homónimas las cosas cuyo nombre es lo único que tienen en común, mientras que el correspondiente enunciado de la entidad es distinto"[41], lo que expresa que esa comunidad se presenta en el nombre, pero no en la definición, donde se habla de cosas que se llaman igual, pero que en su esencia no lo son, lo cual explica que hay una diferencia entre las regresiones de los predicados de las especies sinónimas con respecto a la homónimas, porque en esta última las regresiones no hacen parte de la misma columna, sino que los predicados pertenecen a columnas diferentes. De allí que tengan que expresar significados diferentes, porque son nombres que,

37 C, 1, 1a 7-9: 30.

38 Cf. Zanatta, *Le categorie*, 57.

39 C, 1, 1a 10-12: 30.

40 Vittorio Sainati, *Storia dell'Órganon aristotélico. Dai topici al de interpretazione.* Vol. 1. (Florencia: Le Monnie, 1968).

41 C, 1, 1a 3-5: 29.

sinonimia entre hombre y toro, donde son sinónimos en relación con el género animal, pero si hombre viniese definido como racional, no podrían serlo con respecto a esta atribución.

La categoría de la sustancia

El punto central del presente sector está determinado por el modo como se genera la categoría de la sustancia (Οὐσία), aspecto que viene estrechamente vinculado a una concepción aristotélica del universal, que se contrapone a la visión que Platón desarrolla al respecto. Esta categoría está a sí misma enmarcada dentro de la estructura predicativa, de donde se revela una sustancia individual en sentido primario. Lo anterior permite contextualizar la afirmación con la que Aristóteles inicia el capítulo 3, donde escribe: "Cuando una cosa se predica de otra como de un sujeto, todo aquello que se dice del predicado, se dice también del sujeto; v.g.: *hombre* se predica de hombre individual, y *animal* se predica de *hombre*; en efecto, el hombre individual es hombre tanto como animal" (C, 3, 1b 10-15: 32-3).

Aristóteles es su estudio sobre el discurso lógico va mostrar siempre una preocupación por diferenciar y establecer con claridad los términos que componen las proposiciones, ya sea cuando están relacionados entre ellos, o ya sea cuando se estudian de manera independiente. No son dos intereses aislados porque como lo vamos a apreciar en el caso de la categoría de la sustancia, es igualmente significativo su estudio como término aislado así como su tarea al momento de la conexión con otros términos. Para el estudio de la categoría de la sustancia se podría ir directamente al capítulo v del tratado donde se dedica exclusivamente esta categoría, pero ésta surge luego de una discusión previa, la cual es necesario revisar, que desarrollada en el capítulo ii y en el capítulo iii (el cuarto es la presentación del elenco de las categorías). En el capítulo ii es donde precisamente estudia las estructuras de predicado que tienen que ver con las cosas que vienen consideradas con conexión; es decir se estudian estructuras de predicado pero que vienen en correspondencia con estructuras ontológicas[44].

Estas dos estructuras lógicas diferentes son: "El decirse de un sujeto" y "el ser o estar en un sujeto", de donde Aristóteles deriva unos tipos importantes de determinación que son las sustancias universales y accidentales, así como los accidentes individuales y universales. Las cosas que se dicen sin conexión serán aquellas que vienen consideradas en el significado que cada una expresa en sí misma. No es que estén totalmente aisladas sino que lo son en el sentido de la no conexión porque a la vez son palabras aisladas que están, por su significado, en alguna de las categorías. En esta misma línea, las cosas que se dicen con conexión

44 Cf. Berti, *Profilo di Aristotele*, 75. Este es un punto que puede justificar la consideración que Berti hace sobre la relación entre *lógica* y *ontología* en el pensamiento aristotélico. Al respecto, afirma que la estructuración de las proposiciones, así como la presentación de los varios tipos de predicado, busca establecer una correspondencia entre la estructura del lenguaje lógico y la estructura de la realidad.

definen los términos que en la relación predicativa no son considerados por su significado en sí, sino por el significado que se expresa en el complejo de la misma predicación. Un aspecto importante de esto es que en la conexión predicativa, cualquiera de las palabras puede pertenecer a la misma categoría de las otras, o a categorías diferentes. En cambio sin esta conexión predicativa cualquiera de las palabras pertenecería a categoría diferentes, como por ejemplo "hombre blanco". Otro modo igualmente válido de consideración es aquel que explica que las la cosas que se dicen sin conexión (expresiones no compuestas) son expresiones que significan una determinación perteneciente a una de las categoría; en cambio las cosas que se dicen con conexión (expresiones compuestas), normalmente vienen de una combinación de expresiones, más que de palabras, donde alguna de las expresiones significa una determinación que pertenece a una categoría[45].

Lo que en el fondo realiza una categoría, como género amplio que agrupa series de predicados, es expresar lo que una cosa es bajo una cierta determinación, donde la plaza es un lugar o el blanco una cualidad. De ahí que si las ideas platónicas eran conceptos autosuficientes que no estaban conectados en ningún modo esencial a los individuos, ahora los universales aristotélicos existen como predicados que van atribuidos a entidades particulares. La idea platónica era una entidad separada que está frente a las cosas y que sólo expresan la esencia de las cosas, mientras que en Aristóteles las categorías, al ser predicados, no sólo constituyen determinaciones esenciales sino también accidentales. Aristóteles encuentra que los platónicos configuran desde los universales a la idea (es decir las determinaciones que son objeto del pensamiento), lo que implica que para pensar las determinaciones, estas deben estar como determinaciones en sí (ideas universales). En cambio Aristóteles no considera que los universales deban pensarse en sí, sino que, como anteriormente decíamos, los universales deben pensarse como carácter común siendo este el rasgo principal del universal dentro de la doctrina de las categorías.

Por lo tanto, la determinación teórica *decirse de un sujeto*, implica una relación entre términos contenidos en la columna, a saber, género, especie e individuo, donde la relación predicativa que se presenta se caracteriza por el hecho de que la especie está predicada del individuo en ella contenida. Por su parte, la determinación teórica *ser en un sujeto*, se caracteriza porque el predicado del sujeto es un accidente, debido a que en la unión del predicado al sujeto, dicho predicado no se constituye como su parte (lo cual no posibilita la separación). Esta unión accidental viene explicada por Aristóteles como aquella determinación que existe no en sí, sino en otro, donde su ser consiste en el adherir a otro, dando como tal el hecho de que el predicado exprese una propiedad del sujeto, pero donde dicha propiedad es accidental.

Como ya hemos referido, en el pensamiento de Aristóteles cuando una noción dice lo que una cosa es, se habla de definición, cuya posibilidad lo permite el poder combinar el género próximo con la diferencia específica, como por ejemplo "El hombre (especie) es un animal, (género) racional (diferencia especifica)", donde

45 Cf. Zanatta, *Le categorie*, 417.

la definición expresa la esencia de la cosa, a la cual pertenece la especie; de esto se advierte que el género está en la definición como elemento y está contenido como parte en la definición de la cosa o en la especie. Así que cuando se dice que la propiedad que se predica accidentalmente adhiere a la cosa, pero no como su parte, dice que dicha propiedad y la noción no se relacionan como género y especie[46]. Lo que a su vez expresa con mayor claridad que cuando el predicado es accidente del sujeto es porque es una determinación que se coloca en un diferente género.

Vista entonces la sustancia como columna de determinaciones de términos que no adhiere a otros términos de columnas diferentes, el *decirse de* y el *ser en* suponen igualmente una distinción de acuerdo con el modo de predicación que se presenta, donde lo importante es el nuevo aspecto que ello le aporta a la concepción de sustancia, que posibilita su consideración como individuo. El universal platónico se caracterizaba por su existencia separada, en cambio en Aristóteles el universal constituye un predicado común donde la separación no le pertenece estructuralmente. Para Aristóteles, la separación es una propiedad que le pertenece entonces a un individuo, el cual es separado porque no se predica de nada, por lo tanto, ni se dice de algo ni es en algo porque su existencia es separada, contrario al universal que si se predica de muchos. De lo anterior se puede establecer el modo como en la doctrina de las categorías, Aristóteles considera la condición de la separación a la sustancia y ya no al predicado universal, constituyéndose esto en una de las tesis más importantes del presente tratado aristotélico que estudiamos.

En el capítulo v, el tratamiento de la sustancia o entidad se centra en la reflexión sobre la sustancia individual, donde el individuo, existiendo separado, muestra el modo más radical de la condición que es propia de la sustancia, lo cual permite que en relación a esto se pueda medir la sustancialidad de cada determinación, donde la sustancia "es aquella que ni se dice de un sujeto, ni está en un sujeto"[47]. Pero esto implica una serie de aspectos específicos que Aristóteles desarrolla con rigor y que debemos seguir con calma para comprender su particular articulación[48]. En cuanto aquello que Aristóteles afirma sobre la sustancia individual, se advierte de entrada el valor de existencia que ésta posee y, que a la vez, le concede a las demás cosas, esto cuando afirma queAsí, pues, de no existir las entidades primarias, sería imposible que existiera nada de lo demás: pues todas las demás cosas, o bien se dicen de ellas como de sus sujetos, o bien están en ellas como en sus sujetos; de modo que, si no existieran las entidades primarias, sería imposible que existiera nada de lo demás[49].

46 Cf. Ibid. 62.

47 C, 5, 2a 12-14: 34.

48 En sus primeros estudios sobre las categorías (1867), Peirce presenta la sustancia como el presente en general, es decir, aquello que sin atribución alguna se presenta a la mente, la cual reconoce eso que está presente, pero sin calificar y sin comparar. La sustancia es aquello presente en general a lo que conscientemente se atiende sin que sea predicado (tampoco es sujeto). La sustancia para Peirce no es una categoría propiamente dicha; tampoco lo es el ser, sino que las categorías para surgen (median) de la reducción del presente en general (sustancia) para obtener un enunciado que expresa el ser, es decir, las categorías están en el paso de la sustancia hacia el ser.

49 C, 5, 2b 5-10: 35.

La precisión sustancia individual, expresa igualmente una distinción nominativa respecto de aquella sustancia general, en el sentido en el que la individual indica aquello que es separado y no adhiere a nada, y que por lo tanto será sustancia en sentido fuerte; así que de allí se desprende especialmente el tener que asumir un orden de escalas o niveles de sustancia entre las propias sustancias[50]. De tal modo que sustancia no representa únicamente la primera columna (columna de términos no adherentes a otros) de los términos que se usan en la proposición sino que, sustancia en sentido propio, es aquel término que se destaca de los demás términos que ocupan la primera columna, denominándose individual, a diferencia de género y especie, cuya distinción individual radica principalmente en su condición de existencia separada. Así las cosas, el género se predica de la especie y del individuo, mientras que la especie se predica del individuo, cuya característica, como vimos, es la de su existencia separada que define la sustancialidad. En la misma línea, Aristóteles dice que en el juicio la sustancia no puede encontrarse en forma de predicado sino que siempre es sujeto al cual vienen atribuidos los predicados, determinación que es sustrato al cual se adhieren los predicados[51]. Con lo anterior es posible advertir un punto importante, donde si bien es posible que el interés de Aristóteles por la sustancia sea de orden ontológico, esta importante consideración se alcanza, en el tratado de las categorías, gracias al análisis lógico de la estructura predicativa[52]. Si para Aristóteles el individuo se diferencia de la especie y del género, es ante todo por la función de sujeto que esa cubre en la relación predicativa.

Hemos visto cómo la sustancia individual no es el único caso de sustancialidad, pero si es sustancia fuerte porque ella determina el grado de sustancialidad de otras sustancias. En sí misma, la sustancia individual expresa radicalmente el estado de existencia separada, en donde el no ser en otro determina su condición de sustancia como tal, mientras que el no decirse de un sujeto no es sólo condición propia del individuo sustancial sino también pertenece al individuo accidental[53]. El otro caso de sustancialidad es entonces la sustancia segunda, en donde la especie es mayor que el género, esto en cuanto sustancia, porque está más cerca de la sustancia primera[54], lo cual obedece no a un aspecto de cantidad sino de título, debido a que es su proximidad al individuo la que le concede dicha consideración. La especie y el género de la columna de la sustancia, no existen de manera separada como ocurre con la individual, motivo por el cual existen en la sustancia primera De allí se hace posible afirmar que la existencia de las sustancias primeras es lo que permite que existan las demás cosas, porque todas las otras cosas o son dichas de la sustancia primera o son en aquella[55].

50 Enrico Berti. *Aristotele: dalla dialettica alla filosofia prima* (Milán: Bompiani, 2004a).

51 Bonitz, *Sulle categorie,* 85.

52 Cf. Zanatta, Le categorie, 150-1.

53 C, 5, 3a 29: 38.

54 C, 5, 2b, 9: 35.

55 C, 5, 2b, 7: 35.

En un sentido lógico, los géneros vienen predicados de la especie, mientras que las especies no son predicados de los géneros. Con ello se justifica ese mayor título de la *sustancialidad de la especie*, ya que define mejor al individuo del modo como logra definirlo el género, como se verificaría en el caso de poder conocer de manera más precisa un cierto hombre, diciendo de este que es hombre (especie), antes que diciendo que es animal (género), porque su género le pertenece de un modo mucho más común. En forma descendente se puede precisar diciendo que individuo no se dice de nada como sujeto, mientras la especie se predica del individuo, y el género se predica tanto de la especie como del individuo; o, si se quiere decir de otro modo, la especie toma la definición del género, mientras que el individuo toma la definición de la especie y del género. Zanatta afirma que debido a esto, el individuo adquiere la máxima capacidad de predicación de la diferencia, ya que la diferencia se predica tanto del individuo como de la especie, y permite justificar la importante ley lógica que Aristóteles enuncia en el capítulo III: "todo aquello que se dice del predicado se dice también del sujeto"[56]. Con esta ley, una determinación viene subordinada bajo una especie, lo que le comporta estar también bajo el género de la especie.

Igualmente, Zanatta[57] expone una significativa tesis, en la que explica cómo no hay incompatibilidad entre la concepción de *sustancia expuesta en categorías* y aquella dada en el libro VII de la *Metafísica*. Hemos visto cómo en las categorías la primacía en el orden de la sustancia es concedida a la sustancia individual; en cambio, en el capítulo referido, la sustancia primera no es el *sinolo* de materia y forma, sino la forma o la esencia. Como dijimos, e igualmente recordamos de nuevo, en el momento de escribir el tratado de las categorías, Aristóteles aún no había desarrollado la teoría de la materia y forma, al menos de manera explícita y temática[58]. Sabemos que la sustancia no es el *sinolo*, sino que entre la forma y la materia el elemento que resulta ser la causa de la sustancialidad es la forma. En la *Metafísica*, el individuo será ya *sinolo*, y el acento que Aristóteles hace sobre la forma se debe principalmente a que indaga sobre aquello que constituye el individuo, es decir, sobre la causa de que el *sinolo* sea algo determinado, por lo que más que contraste y contradicción entre el libro de *Categorías* y *Metafísica*, lo que se presenta es una profundización y complementariedad[59].

La categoría de la cualidad

El punto específico de esta categoría está en el uso de una derivación parónima del término *cualidad* (ποσόν), presentado como nombre o sustantivo abstracto (ποιότης–ποιότεσ), cuya formación deriva de los adjetivos neutros (o pronombres relativos) *cual* o *tal* (ποιόν–ποιόν). Para algunos especialistas, Aristóteles procede presentando un término técnico (cualidad) con un término de uso común (cuales o

56 C, 3, 1b 11-12: 32 y ss.

57 Zanatta, *Le categorie*, 163.

58 Cf. Berti, *Dalla dialettica*, 234-40.

59 Cf. Zanatta, *Le categorie*, 166.

tales)[60]. Esto se presentaría en la descripción "Llamo cualidad aquello según lo cual algunos se llaman tales o cuales; ahora bien, la cualidad es de las cosas que se dicen de varias maneras"[61]. La cualidad es un género supremo abierto a las combinaciones con los demás términos predicables, pero el tratamiento aristotélico en el capítulo VIII es de modo específico, sin detenerse en esos modos de relación. Más adelante en el texto[62], se puede inferir que un tal o cual es llamado *pálido* en virtud de la cualidad de palidez, donde lo cualificante puede ser pálido, o justo, o blanco, en virtud de la cualidad de palidez, o de justicia, o de blancura, respectivamente[63].

En cambio, en el libro de *Metafísica* Aristóteles resulta ser más específico al determinar los significados de la cualidad[64], ya que nos dice que esta categoría significa, entre otras cosas, la diferencia de la sustancia (el hombre tiene la cualidad de ser bípedo y el caballo, la cualidad de ser cuadrúpedo). En otras palabras, en la sustancia la diferencia es una cualidad, importante entonces para la diferencia específica y, por lo mismo, para la definición de la sustancia. Allí se presentan otras significaciones de cualidad, como aquellas de las afecciones de las sustancias: calor y frío, blanco y negro, pesado y ligero, y se agrega que cualidad se entiende también en el sentido de virtud y vicio, así como de bien y mal[65].

En *Categorías*, Aristóteles presenta la cualidad desde sus especies y propiedades, aunque, más que centrarse en esta última, lo que se realiza es una clasificación de las especies en las que se puede dividir la cualidad[66]. Además de ello, intenta establecer un modo que justifique la relación entre aquello que es cualificado y la cualificación misma. En cuanto a las especies de cualidad —tales como los hábitos y las disposiciones, o aquellas correspondientes a la actitud de algo, o la afectiva y la de las afecciones, o la de la especie constituida por la figura y la forma—, es decir, en cuanto a los campos de cobertura de la cualidad, lo que se muestra es que la cualidad se expresa en una variedad, o sea, en muchos sentidos; de ahí que lo que le interesa a Aristóteles, según Pesce[67], no es entregar una clasificación completa

60 D. Pesce, *Aristotele e le categorie* (Padua: Liviana, 1966), 71. Pesce recuerda que Platón establece la participación a través de la relación parónima entre *cualidad* y *cosa cualificada*.

61 C, 8, 8b 25-27: 55.

62 C, 8, 10a 25-30: 55.

63 Pesce, *Aristotele e le categorie*, 72.

64 V, 1020b 14-15. Reale, 2009: 233.

65 En el joven Peirce la *cualidad* es propiamente una categoría, la cual no está en las impresiones o en el presente en general, sino que es una concepción —un añadido— del entendimiento que se le aplica a la sustancia. De ahí que no se refiera a la impresión sensible, sino a una abstracción que él llama *fundamento* (*ground*). La cualidad *negro* no se refiere a lo sensible, sino a la abstracción de la negrura, es decir, a lo que fundamenta lo negro. Con ello, la cualidad es aquello a lo que se refiere el fundamento. El fundamento de un signo, gracias al cual se hace posible predicar algo de la sustancia, puede entenderse en Peirce, después de 1903, como el objeto dinámico en el cual se apoya la representación, antes que con aquello interno del signo que muestra su significado, es decir, antes que con su objeto inmediato. El signo se apoya en el objeto (dinámico) para presentar un significado (inmediato).

66 Pesce, *Aristotele e le categorie*, 72.

67 Ibid.

de las especies, sino dar cuenta de que cada especie tiene un particular significado, capaz de hacer considerar que la cualidad o las cualidades constituyen predicados comunes, tal y como Aristóteles observaba de los universales[68].

Deteniéndonos un poco más en las especies cualitativas, se puede agregar que el hábito es estable, mientras que la disposición es susceptible de modificarse rápidamente, debido a la fácil trasformación de sus disposiciones. Por lo que se refiere a la cualidad afectiva, importa señalar que para Aristóteles, lo afectivo se puede percibir de un sujeto, pero también puede llegar a afectar al sujeto, ya que si en él la cualidad adhiere puede producir una afección, mientras que la afección puede originar determinaciones (como manifestaciones, que son síntomas de la afección que el sujeto ha sufrido, como la palidez generada por el miedo). En otras palabras, el síntoma es visto como un término técnico que denota la condición fisonómica que la cualidad afectiva puede asumir. En cuanto a la figura y la forma, se puede decir que, en el caso de la segunda, Aristóteles parece referirse a la forma que las cosas tienen por naturaleza, no a una determinación geométrica, donde decir que una cosa tiene forma triangular no se cuantifica, sino que se cualifica, porque no se hace referencia a su divisibilidad (nota de la cantidad), sino a una dimensión que cualifica la cosa[69].

En cuanto a lo complejo que resulta en la práctica poder establecer una regla para la determinación de lo cualitativo en relación con la cosa cualificada, se puede anotar que para Aristóteles si bien este nexo entre cualidad y cosa cualificada se da y puede ser individualizado sobre un nivel teórico, presenta serias dificultades si dicha especificación se efectúa en términos lingüísticos. Al parecer, dicha apreciación conlleva a estimar que si la determinación de una cualidad se relegara únicamente a la lengua, se entraría en problemas al momento de tener que justificar la relación de la cualidad con la cosa cualificada.

Por último, encontramos importante hacer referencia a dos de sus propiedades, como es el caso, en un primer momento, de la propiedad de admitir el más o el menos, es decir, lo que se dice en torno a la cualidad que, como categoría, posee la propiedad de admitir la variación de grado. Esto implicaría, por ejemplo, que la cualidad de la blancura, como género común, no constituya una determinación en sí, sino que vendría a ser una determinación múltiple, es decir, una cualidad aplicada a varias cosas, donde su presencia o adherencia a la cosa puede variar, ya que las cosas pueden ser más o menos blancas que las otras. La otra propiedad a la que aludimos es la de la semejanza, en especial, porque es la propiedad que determina específicamente la cualidad, ya que las otras propiedades no son exclusivas de la cualidad sino que también se presenta en otras categorías; esta semejanza se presenta entre dos cosas que poseen la misma cualidad, en donde por ejemplo, un literato interesado por la gramática puede verse como semejante a un

68 Cf. Zanatta, *Le categorie*, 230.

69 Cf. Ibid. 614.

filósofo que posee el mismo interés, es decir, son semejantes por el hecho de poseer una idéntico interés, que en el caso es el de ser hombres gramáticos.

Así es como la categoría de la cualidad hace parte de las cosas que se dicen en muchos sentidos, constituyendo incluso, como más tarde lo precisará Aristóteles, la diferencia de la sustancia. En *Analíticos segundos*, Aristóteles presenta la cualidad como la categoría más importante después de la sustancia y donde la cualidad puede representar los accidentes en general en cuanto predicados de la sustancia[70]. Es decir, la categoría de la cualidad no se limita a las propias determinaciones que le competen como género supremo, sino que sus términos se involucran con las demás categorías, al punto de llegar a diferenciar un hombre de un caballo, así como de hablar de aquello que es estable como los hábitos o de aquello que se modifica por su corta duración. Las cualidades están en los sujetos como aspectos particulares pero también puede llegar a modificar o a afectar al sujeto, con lo cual la cualidad va aplicada a varias cosas, ya sea como una presencia en ellas o como algo que se agrega a ellas, tanto para identificarlas como para modificarlas, de ahí que la cualidad no se relacione exclusivamente con sí misma sino que su riqueza está en el abrirse a la vinculación de otros términos de otras categorías, razón que justifica el que el capítulo octavo del tratado de las *Categorías* dedicado a la cualidad, se ocupe más de sus subdivisiones en especies que de la propia discusión sobre su contenido esencial[71].

La categoría de la relación

El modo como Aristóteles presenta la categoría de la relación (τοιαῦτα) constituye un modo particular de trabajo especulativo, inicialmente porque en el tratado se habla más del término relativo (πρός τι) que de la propia categoría de la relación y segundo porque el estagirita selecciona un método particular con el cual desarrollar la noción de relación. En cuanto a la primera particularidad conviene inicialmente decir que relación y relativo están estrechamente vinculados debido a que hay determinaciones relativas que se caracterizan principalmente por su indicación relacional, es decir, los relativos son aquellas determinaciones que en su significado indican la relación.

La segunda particularidad se presenta por el modo como Aristóteles formaliza la categoría de la relación, es decir, por el método que emplea, el cual consiste en presentar el concepto tal y como es considerado en el sabiduría común, en su significado vasto, para luego ir decantando los detalles y con ello caracterizando la noción hasta obtener la manera precisa de presentarla formalmente.

Si no se advierten estas iniciales prerrogativas, el lector del capítulo 7 de *Categorías* corre el riesgo de encontrar una fuerte contradicción entre aquella noción

70 Trendelenburg, *La dottrina delle categorie*, 177.

71 Ibid. 179.

común con respecto a aquella noción con la que se concluye el apartado. Si se va a la presentación del capítulo 6 o a cualquiera de los otros momentos donde se define la categoría, se encuentra que: "Así, pues, son respecto a algo todas aquellas cosas que, lo que son exactamente ellas mismas, se dice que lo son de otras, o respecto a otra de cualquier otra manera; v.g.: Una montaña se llama grande respecto a otra cosa –en efecto, la montaña se llama *grande respecto a algo*"[72].

Una cosa inicial para advertir es que con la definición anterior se le pone mayor acento a lo relativo que a la relación, esto porque la categoría de la relación no es aquí tanto una determinación, sino que la relación viene a ser el significado de una determinación denominada relativo. Es un cambio de proceder en la identificación de los modos predicativos o categorías, porque se venía diciendo que la categoría es una determinación, pero en este caso la relación no lo es en propiedad sino que es el significado de otra determinación que no comporta como tal una categoría.

Visto el asunto desde un ejemplo, se podría decir que en "la montaña es grande" se advierte que la predicación "es grande" no es en sí misma una relación, sino un relativo donde su sentido no manifiesto ni superficial (es decir su significado) efectúa una relación de la montaña con respecto a otra montaña que no es grande. Es importante no confundir la frase con "la montaña grande" porque esta última no es relativa sino que es una cualificación de la sustancia, es decir, aquí "grande" da cuenta de la categoría de la cualidad.

Esta anterior explicación excluye, por su parte, el primer momento de la definición de relativo que citábamos anteriormente, es decir, no son propiamente determinaciones relativas el tener que depender de que vengan "dichas" de otra cosa, como era la consideración común en el tiempo de Aristóteles. Esto justifica porqué para Aristóteles la categoría de la relación no puede ser una determinación en sí, porque la puesta en relación no se expresa de modo directo, es decir, concreto en la expresión superficial. En el ejemplo de "la montaña es grande" no se expresa o dice la otra montaña puesta significativamente en relación[73].

Entonces lo que permite que la relación se constituya como categoría es la referencia implícita a otra cosa, de donde se puede afirmar, como sucede con cada categoría, que la relación constituye un género propio y específico de la realidad. Esto no podría darse en el caso en que se pensara que la referencia a otra cosa dependiera del hecho de tener que definir otra cosa distinta de ella. Por otra parte se puede advertir que la determinación relativa no le compete, o mejor, no le es propia a la categoría de la sustancia, porque los relativos se definen (son en esencia) en referencia a otro mientras que la sustancia es determinada en sí misma. El que la

72 C, 7, 6b 5-10: 48.

73 En Peirce, la categoría de la *relación* surge de la aplicación hipotética que se hace de la cualidad (la cual es relativa a un fundamento), en la tarea de reducción de las impresiones a la unidad. Lo que motiva la cualidad es la referencia a un correlato. Es decir, el que algo sea calificado se debe, en Peirce, a que podemos reconocer algo como relacionado con otro algo; de ahí que para Peirce, la categoría de la relación sea la referencia a un correlato.

relación sea una categoría la constituye como género sumo de una columna, que por el hecho de ser una columna de determinaciones accidentales —no sustanciales— la coloca en posibilidad de que sus determinaciones entren en combinación con otras determinaciones ubicadas en columnas accidentales (e incluso sustanciales, porque son las sustanciales las que no se mezclan, pero los accidentales sí pueden entrar en combinación con aquellas sustanciales sin modificarlas).

Cuando Aristóteles comienza a enunciar las propiedades de los relativos, se puede establecer que las dos primeras que presenta aún están en correspondencia con la definición común de relativo; estas dos primeras propiedades son el no poder tener contrario y el admitir la variación de grado. De esta última implica entonces que lo relativo a otra cosa puede aceptar el más o el menos, y por lo que concierne a la primera propiedad, resulta suficiente decir que el correlativo no es un contrario, ya que por ejemplo, en el caso de la ciencia, su contrario que es la ignorancia, no vendría a ser su correlativo, ya que el correlativo de ciencia es lo conocido[74]. La tercera propiedad de los relativos sí precisa la consideración formal de la categoría, es decir su condición específica y diferenciada del concepto común que sobre los relativos se daba en la Grecia antigua. La esencialidad de esta tercera propiedad consiste en que a cada relativo le corresponde un correlativo. Así que si a cada relativo le corresponde su correlativo, la dificultad o ambigüedad para advertirlo proviene del hecho de que no siempre es expresado por el lenguaje, con lo que se añade que si la consideración del correlativo se deja bajo la responsabilidad de la expresión lingüística, se corre en riesgo de expresarla con términos imprecisos capaces de producir confusión; para Aristóteles, si se quiere llegar a superar esta deficiencia, se debe hacer entonces el esfuerzo por encontrar el término para la relación adecuada, donde seguramente habría que producir un neologismo. Al respecto, Aristóteles precisa que "con que, evidentemente, es necesario que, de lo *respecto a algo* que uno sabe con precisión, sepa también con precisión aquello con respecto a lo que se dice"[75].

Para finalizar la presentación de esta categoría de la relación, consideramos importante hacer alusión a dos puntos que Aristóteles trabaja en este sector, por una parte el punto de lo relativo con respecto a la definición y luego su mirada sobre lo relativo al conocimiento de la realidad. Sobre la definición, Aristóteles dice que por el hecho de ser un discurso que indica el "qué cosa es", la valoración de la determinación relativa le es impropia, porque no es claro si se dice que se define una noción aproximándose a través de la relación, ya que así no se puede tomar la esencia de algo. Agrega Aristóteles que las realidades relativas se conocen de modo determinado solo si es posible conocer determinadamente aquello respecto a lo cual son relativas, por lo que se puede comprender que un relativo se conoce si es conocido su correlato, de lo cual se puede afirmar entonces que las cosas relativas son aquellas por las cuales el ser coincide con el estar en un cierto modo en relación

74 Cf. Zanatta, *Le categorie,* 575.

75 C, 7, 8b 10-15: 54.

con alguno[76]. El otro aspecto que Aristóteles establece que si todas las formas de conocimiento son relativos a la realidad y al ser, no vale el inverso, con lo cual se precisa que tanto el conocimiento como la percepción son relativas a la realidad, porque aquello que se conoce o percibe se da con relación a otra cosa, mientras que la realidad no es relativa a la percepción y al conocimiento porque hay realidad así no se den estos modos de comprenderla.

76 Cf. Zanatta, *Le categorie*, 598.

La significación y la enunciación en el libro *Sobre la interpretación*

Se estudia a continuación el aspecto semántico y apofántico expuesto por Aristóteles en *Sobre la interpretación*. Para este desarrollo se ha decidido inicialmente presentar los puntos principales que los estudiosos de la lógica aristotélica han expuesto para determinar el orden cronológico de los tratados del Órganon, esto con el fin de justificar el porqué en nuestro estudio hemos decidido seguir un cierto orden, tanto en los libros como en las temáticas, encaminados hacia las anticipaciones semióticas que buscamos indicar. Luego se hablará sobre la problemática de un tema que anunciábamos en el título del anterior apartado pero que parecía escapar frente a la especificidad de las categorías; nos referimos al tema de los múltiples significados del ser, que parece pertenecer al ámbito metafísico pero que está conectado con el tema del análisis interno de la proposición, vinculado ahora con la proyección hacia la realidad que comporta el discurso apofántico. Posteriormente nos detendremos en el estudio de la denominada semanticidad del nombre, el verbo y el discurso, asunto que asumiremos como la significación, por considerarlo más preciso en el avance de las consideraciones aristotélicas al respecto. Luego hablaremos del tema extensional del discurso enunciativo o apofántico que comporta una proyección al tema de la realidad en Aristóteles referido a lo verdadero y a lo falso de las cosas que se dicen en una aserción.

De las categorías a la enunciación

El que hubiésemos dedicado un estudio, en el primer apartado de este primer capítulo, en torno a la doctrina de las categorías, determinaba de manera implícita un orden en el tratamiento de los libros que componen el Órganon aristotélico, en el cual, en cierto modo, respetábamos la secuencia histórica que se ha establecido en la publicación de los tratados de lógica de Aristóteles, a saber: *Categorías*; *Sobre la interpretación*; *Analíticos primeros*; *Analíticos segundos*; *Tópicos*; *Sobre las refutaciones sofísticas*. Veíamos que el desarrollo de esta problemática surgía en Aristóteles dentro del contexto de su inicial actividad filosófica desarrollada al interno de la academia platónica, pero según los estudiosos del pensamiento del estagirita, la producción o escritura se desarrolla probablemente en un ámbito de orientación didáctica, especialmente en la etapa denominada tercera, cuando Aristóteles se encuentra como responsable de regentar la formación filosófica de los jóvenes que siguen sus lecciones en el Liceo[1].

No obstante, los resultados de la investigación filológica no están unificados, y se ha discutido bastante sobre la secuencia de redacción, así como sobre el orden que correspondería a la naturaleza de los contenidos temáticos de los libros, donde se sostiene que la doctrina lógica de mayor madurez es la que se refiere a las condiciones generales del silogismo, y específicamente de aquel apodíctico o científico. Por su parte, el estudio sobre los modos de razonamiento no científico vendrían escritos previamente en el libro de los *Tópicos*, y por lo menos sobre este aspecto hay un consenso general para ubicarlo como el primer texto de lógica escrito por Aristóteles. En cuanto al libro *Sobre las refutaciones sofísticas*, se dice que constituye un apéndice a los *Tópicos*, por hablar de la seudo argumentación y completar con ello el tema de la dialéctica aristotélica. *Categorías* y *Sobre la interpretación*, al tratar, correspondientemente, el *término* como parte de la estructura de la predicación sobre un sujeto, para luego presentar las condiciones de un discurso capaz de enunciar lo verdadero sobre la realidad, establecerían una secuencia, resultando de algún modo complementarios a *Tópicos* y anteriores al tema del silogismo. No obstante, hay autores que proponen una configuración secuencial más compleja, como es el caso del estudioso alemán Frederic Solmsen[2], quien intercala capítulos de *Tópicos* y ubica, en medio de su contenido, la escritura de algunas partes de *Analíticos segundos*, además de colocar *Analíticos primeros* en el último lugar de la producción lógica aristotélica[3].

1 Tres periodos biográficos son considerados para clasificar los escritos de Aristóteles. El primero, de veinte años, es el de escritos juveniles; es el periodo de la academia, cuando Aristóteles ingresa en la escuela platónica. El segundo periodo es el de los viajes a Asso, Lesbo y Macedonia, conocidos por los estudios naturalistas, históricos y literarios, que cubre veintitrés años. El tercer periodo es el del Liceo, que por su parte cubre once años, donde construye sus últimos tratados antes de morir.

2 Vittorio Sainati, *Storia dell'Órganon aristotélico. Dai topici al de interpretazione*, vol. 1 (Florencia: Le Monnie, 1968), 199.

3 Nuestro estudio, en su búsqueda de las anticipaciones de la semiótica de Peirce en la lógica aristotélica, sigue este orden de composición; deja a un lado el tema dialéctico y se centra en los elementos que reducen la multiplicidad de la experiencia en la predicación de la unidad del ser

El tema cronológico de Sobre la interpretación

Como si hubiera sido una respuesta a su título, el libro *Sobre la interpretación* es uno de los textos de la lógica aristotélica más comentados en el transcurso del pensamiento histórico, como sucede con célebres pasajes, como aquel inicial donde trata el tema del nombre y del símbolo[4], estudiado ampliamente, por ejemplo, en la escolástica medieval, tanto en el ámbito de los universales como en los trabajos de estudio que expone Santo Tomás de Aquino. La problemática lógica, que en *Sobre la interpretación* presenta un punto neurálgico con respecto a la verdad, va a estar presente en las discusiones de la modernidad, como en la génesis de las categorías de Kant y Hegel, así como también en la configuración de la lógica semiótica de Peirce. La ubicación cronológica de *Sobre la interpretación* presenta también diferentes versiones por parte de los especialistas, porque hay quienes lo califican como un texto tardío dentro de la producción del estagirita, posterior a la escritura de los analíticos, calificación que justifican por la ausencia de la requeridas citas que deberían realizarse en algunos pasajes de los analíticos acerca de los temas de *Sobre la interpretación*[5].

Otros pensadores consideran que la falta de referencias y envíos entre los analíticos y *Sobre la interpretación* se debe al envejecimiento doctrinal de este último libro frente a la temática del silogismo, a la ausencia de los nomencladores y figuras silogísticas que se consideran indicio de una mayor madurez doctrinal en la lógica aristotélica[6]. En torno al contenido de dicha obra se ha dicho también que en ella se profundizan temas que ya habían sido mencionados y expuestos en *Tópicos* y en *Categorías*, pero que allí alcanzan una mayor proyección en cuanto su cobertura, en especial porque en los dos textos precedentes la interioridad de la proposición y del discurso no alcanzan la complementariedad extensional que se muestra en la concepción predicativa que el estagirita compone en *Sobre la interpretación*[7].

Al respecto se puede referir, por ejemplo, la definición de *universal* y de *singular* que el texto materia de estudio presenta en el capítulo siete: "Llamo universal a lo que es natural que se predique sobre varias cosas y singular a lo que no"[8]. Allí se advierte que la intención categorial de calificar o relacionar un término a través de una predicación es superada por la intención de vincular el término con

(*categorías*); estudia el tema de la significación de la realidad (*Sobre la interpretación*), así como el de la inferencia en el conocimiento y la ciencia (*Analíticos primeros* y *Analíticos segundos*).

4 SI, 1, 16a 3-10. Aludimos a *Tratados de lógica (Órganon) II*. el libro *Sobre la interpretación*, introducción, traducciones y notas de Miguel Candel Sanmartín (Madrid: Gredos 1988).

5 Es la tesis que expone Heinrich Maier en su estudio publicado sobre el silogismo aristotélico *Die Syllogisgistik des from Aristoteles*, de 1896, y también Eduard Zeller en *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Etwicklung dargestellt*, cuatro volúmenes sobre el desarrollo histórico de los griegos, publicado en 1878 en Berlín.

6 Es la tesis de Paul Gohlke en *Die Entstehung der aristolischen Logik*, estudios sobre la evolución histórica del *Órganon* y la lógica aristotélica, publicado en 1936.

7 Sainati, *Storia dell'Órganon,* 205.

8 SI, 7 17a 39 17b 1: 44.

la mención de un estado de las cosas. Aquí el término *cosas* es dado en el sentido de πραγμάτων (*pragmaton*), el cual, según el traductor del griego al español Miguel Candel Sanmartín, posee el sentido más cósico o realista entre aquellos que Aristóteles emplea, y alcanza la significación de una *cosa que dice en cuanto real*, la cual adoptaría una condición de realidad mayor de aquellas *cosas que se dicen reales*[9]. Más que una predicación en línea con las categorías, lo que en el tratado dedicado a la interpretación se da es el paso doctrinal hacia una composición de un discurso apofántico, donde la enunciación de lo verdadero y lo falso comporta una carga ontológica más específica y evidente.

Acercamiento entre Categorías y Sobre la interpretación

En el tratado *Categorías* habíamos visto que más que la ejemplificación de una correcta manera de expresión, su investigación formal respondía a una búsqueda de las condiciones de una adecuada expresión, asunto que no se reduce a la simple aplicación de unas leyes ya establecidas para garantizar su formalización. Bajo este aspecto, las categorías son los diversos modos de predicación del ser, que se establecen como los géneros supremos de términos atribuibles al sujeto desde una predicación, cuya condición general es que ellas son por sí mismas, sin que tengan que ser derivadas de otros principios previos. Pero también se advierte que las categorías accidentales son aquellas cuyos términos poseen la capacidad de entrar en relación con los términos de otros géneros supremos, especialmente con los términos de la categoría de la sustancia (la cual no es accidental, es decir, sus términos no salen del margen de su propia columna). Pero el punto de la sustancia primera, determinada en las categorías como la sustancia individual, deja abierta la consideración de si las categorías accidentales no actúan a su vez como formas predicables de la realidad de un sujeto. Lo cierto es que en el tratado de *Metafísica* Aristóteles vuelve a presentar las categorías, pero ya no bajo la perspectiva de la predicación de un sujeto de la proposición, sino desde la perspectiva de la investigación sobre el ser, sus causas y propiedades, de donde nos pueden surgir inquietudes como: ¿son las categorías también formas de la realidad (independientes de su decir)? ¿Están presentes en el ser? ¿Hay categorías lógicas y categorías metafísicas, o son las mismas categorías que entran tanto en el ámbito de la enunciación (lógica) como de la realidad (metafísica)[10]?

En *Categorías* habíamos visto que, con su doctrina, Aristóteles buscaba mejorar la división platónica, a través de la revisión de los modos como un predicado viene vinculado a un sujeto, controlando especialmente los modos de tal pertenencia, a través de la consideración de las categorías como géneros supremos, noción que permite verificar la mezcla entre las determinaciones, donde, además de la predicación interna de los términos de una misma columna, se presenta la

9 Cf. M. Candel, introducción a *Analíticos primeros*, en *Tratados de lógica (Órganon)*, de Aristóteles (Madrid: Gredos, 1995), 44, n. 49.

10 Aristóteles, *Obras*, ed. y trad. del griego de Francisco del P. Samaranch (Madrid: Aguilar, 1967), 217.

posibilidad de diversas predicaciones, donde el término de una columna puede entrar en relación con los términos que pertenecen a otra columna, dando lugar a la predicación accidental. Así que, además de las determinaciones esenciales, se permite también la mezcla de determinaciones que no hacen parte de constituciones esenciales, sino accidentales, por lo que las determinaciones accidentales expresan un amplio y variado cuadro de combinación de términos. Por ello, más que un género, el ser vendría a abarcar una multiplicidad de géneros, donde su predicado, más que separar, entraría a aplicarse en general a todas las cosas; de ahí que el ser no expresa un único carácter, sino una multiplicidad de significados, y comporta una realidad múltiple y heterogénea, más que una realidad reducida a un único género.

La aproximación entre *Categorías* y *Sobre la interpretación* obedece a un acercamiento histórico, más que a una fácil continuación lineal, cuya justificación se advierte en la problemática que viene desarrollada en los dos tratados, referida, por una parte, al estudio de los términos que componen los modos de predicación de un sujeto, y, por la otra, a los términos composicionales del discurso. Esta descripción estructural del discurso lleva a poder asumir el modo del discurso asertivo, donde lo verdadero y lo falso pueden proyectarse a las cosas que se refieren, gracias al sustento composicional de los términos y al nivel significativo que los determina. Así, *Sobre la interpretación* comporta una profundización doctrinal en el pensamiento aristotélico, donde algunos temas —ahora con mayor desarrollo— ya habían sido tratados en los *Tópicos* y retomados en *Categorías*.

Presentando un rápido contenido de *Sobre la interpretación*, podemos decir que en el capítulo 1 Aristóteles habla de los sonidos vocales como símbolos de las afecciones del alma, para luego precisar que el nombre y el verbo poseen significación, pero que por sí mismos no alcanzan el nivel de verdad. En el capítulo 2 se presenta la definición de *nombre*, el cual posee convencionalmente una significación que resulta independiente del tiempo, y se habla sobre la particularidad de los nombres compuestos. El *verbo* es el tema del capítulo 3, donde, al punto de su significación como nombre, se le agrega el hecho de su referencia a otra cosa que además viene ubicada en el tiempo. Allí se precisa su condición de conjunción como ser, de no certificación de existencia, así como la problematización de los verbos indefinidos. En el capítulo 4 se define el *discurso* o *logos*, el cual se determina como voz semántica, dada por los términos significativos que lo componen, pero que en esa estructura de discurso obtienen la posibilidad de afirmar, dando paso a la precisión del discurso apofántico al que le compete el ser verdadero o falso. En el capítulo 5 se retoma específicamente el *discurso apofántico o enunciativo*; su posible multiplicidad, así como la prioridad de la afirmación con respecto de la negación y de la capacidad de la enunciación simple, de poder significar si algo pertenece a algo. Por su parte, el capítulo 6 presenta la oposición a partir de la contradicción entre la afirmación y la negación, explicitando su recíproca correspondencia.

En el capítulo 7 Aristóteles expone la especificidad de enunciados, tanto con sujeto universal como con sujeto individual; trata, además, la cuantificación de estos momentos, así como la distinción de las enunciaciones indefinidas. La unidad

y multiplicidad del discurso regresa en el capítulo 8 a ser tema de estudio, pero visto desde la necesidad de que un enunciado sea verdadero o falso. El capítulo 9 es uno de los capítulos más discutidos en cuanto a su pertenencia y coherencia con respecto a la temática del libro, ya que viene dedicado a la validez de las leyes de oposición, visto en lo contingente y en lo futuro, pues pareciera llevar a una consideración determinística y fatalista de la realidad. El capítulo 10 es un análisis del verbo *ser*, con valor existencial como tercer término; estudia también enunciaciones sin el verbo *es*, para luego entrar en una amplia consideración sobre las enunciaciones afirmativas e indefinidas, así como sobre las diversas modalidades entre las opciones negativas, particulares y estructurales. Por su parte, en el capítulo 11 se habla de las enunciaciones complejas, de sus condiciones de verdad y falsedad, con toda la variedad entre las posibilidades unitarias y múltiples, así como de las opciones en la variación de sujetos y predicados. En el capítulo 12 se estudian las enunciaciones modales de la negación del modo, así como de las afirmaciones y negaciones según los diversos modos. El mismo tema continúa en el capítulo 13, pero desde la consecución de los modos que lo llevan a estudiar la relación entre el posible y el necesario. En el último capítulo, el 14, Aristóteles enfrenta el problema de si las enunciaciones contrarias son una afirmación y una negación, o si la afirmación es la afirmación del contrario, para lo cual analiza si en el alma y en el pensamiento no son contrarias las opiniones que tratan sobre cosas contrarias.

Los significados del ser

La revisión específica sobre los múltiples significados del ser resulta útil para la consideración de la conexión entre el estudio inmanente de los elementos de la proposición y la asunción de la realidad dada en el enunciado asertivo o discurso apofántico. Entre la formalidad de los términos y la referencia a la realidad, Aristóteles desarrolla una reflexión sobre la significación del nombre, el verbo y el discurso, de donde se establece que el enunciar la realidad está enmarcado dentro de la significación. No obstante, más que realizar un detallado estudio de este importante tema, solo nos interesa ponerlo en evidencia, teniendo en cuenta que nuestro análisis está delimitado dentro de la lógica, y que la consideración de los significados del ser poseen un amplio tratamiento en la metafísica aristotélica, motivo que explica el porqué de hacer una muestra del asunto, más que la construcción de una propuesta al respecto.

Desde luego, la expresión específica dada bajo la fórmula "el ser se dice en muchos sentidos" aparece de modo específico, literal y reiterado en por lo menos seis pasajes de los distintos libros de la *Metafísica* de Aristóteles, y en no pocos momentos se hace una referencia diciendo eso mismo de manera distinta[11]. Esta frase la podemos entender como *el ser se dice en diferentes maneras*, o el ser posee distintos significados o *el ser comporta diferentes contenidos*, estableciendo un

11 En la traducción española se lee específicamente "el Ente se dice en varios sentidos", en los pasajes G 2, 1003a 33; 1003b 5; D 10, 1018a 35; E 2, 1026a 333; 1026b 2; 4, 1028a 5; Z 1, 1028a 1º; 1030b 10.

importante vínculo entre la consideración significativa y la perspectiva metafísica sobre el ser o ente.

El ser o ente no es unívoco sino múltiple

Ante la consideración del ser que expresaban sus predecesores, Aristóteles busca especialmente con esta consideración rebatir la idea que al respecto exponía Parménides y, en general, los representantes de la escuela eleática, para quienes la multiplicidad que nos muestra la realidad a través de los sentidos es una ilusión con la cual la razón debe dominar para poder advertir la unidad del ser, su inmutabilidad e inmovilidad. Lo cierto es que si para Aristóteles el ser viene determinado por las distintas categorías, estas no pueden dar sino un ser múltiple, lo cual es para el estagirita una cuestión comprobada con la experiencia. Así, en el caso de los animales, vistos en su conjunto, dan cuenta de una gran variedad de diferencias con respecto al modo como se nutren, al lugar donde se encuentran, a su sistema orgánico y a la posibilidad de sus movimientos, lo cual exige que como realidad, los animales vengan asumidos desde varios tipos de órdenes, y que por ello se requiera de una multiplicidad de prospectivas para llegar a comprenderlas[12].

Pero además Aristóteles lo expresa conceptualmente, efectuando nuevas reagrupaciones sobre ese sentido diverso del ser, y habla del ser como accidente, el ser como verdadero o falso (el ser del enunciado lógico), el ser como acto y potencia (el que al momento es y el que puede ser, condición válida para todos los significados del ser), y como figura de las categorías. Así es como Aristóteles, luego del respectivo escrito lógico, presenta las categorías como otros diferentes significados del ser, donde tantas son las figuras de las categorías como tantos los significados del ser[13]. Por lo anterior, para Aristóteles el ser no es algo idéntico en todas las cosas, ni universal como cosa, sino que subsiste dentro de la multiplicidad, pudiendo ser predicado de todo, aunque no de la misma manera ni con el mismo significado, por lo que desde esa perspectiva se puede decir que las cosas son ser, pero lo son de diversas maneras.

Por lo tanto, si el ser se dice en muchos sentidos, es posible igualmente concebir que por fuera de la multiplicidad del ser, el ser no tiene sentido. Además, como vimos en el aparte dedicado a las categorías, en el interior de cada una hay una variedad de términos que pueden, en el caso de las accidentales, venir mezcladas con los términos que se incluyen en otras categorías, mientras que en el caso de las categorías de la sustancia, cuyos términos no entran en relación sino con sí mismos, estos términos son igualmente no unívocos ni idénticos. Como se justifica un poco más adelante, al hablar de la sustancia, el ser, en cuanto ser, es sustancia, y sus

12 Maurizio Marin, *Il fascino del divino: Dal motote immobile in Aristotele e dintorni* (Roma: LAS, 2000), 17.

13 Giovanni Reale, "L'impossibilità di intendere univocamente l'essere e la tavola dei significati di esso secondo Aristotele", en *Il concetto di filosofia prima e unità della Metafisica di Aristotele* (Milán: Vita e Pensiero, 1993), 440-441.

multiplicidades se refieren a la sustancia, con lo cual un discurso sobre el ser es un discurso sobre lo múltiple[14].

El italiano Enrico Berti, en un reciente ensayo sobre este particular, donde más que aventurar una idea nueva, recoge lo que a lo largo de su vida ha venido estudiando sobre el pensamiento aristotélico, afirma que el punto central de la *Metafísica* de Aristóteles se encuentra en el estudio del ente en cuanto ente, el cual se dice en muchos sentidos. Berti escoge el término *ente* a cambio del término *ser*, porque afirma que el libro de la *Metafísica* no es tanto una teología ni una ontología, sino más bien una investigación sobre las causas y los principios del *ousia* o sustancia. Al explicar su posición, Berti precisa que el estudio teológico sobre lo divino no agota el contenido del libro de la *Metafísica*, ya que la causa motriz, a la cual pertenece lo divino, es una de las cuatro causas de la filosofía primera, donde la más relevante es la de la causa formal, debido a su capacidad para explicar la realidad. En cuanto a la declaración de que la metafísica es más el estudio del ente que del ser, lo justifica diciendo que la denominación de *ontología* no es pronunciada por Aristóteles, sino que corresponde a una categorización de la filosofía moderna. Al inicio del libro *Gama*, recogiendo una inquietud del libro *Beta* sobre el estudio de las causas del ser, Aristóteles anuncia el estudio del ser en cuanto ser, pero durante el desarrollo de los demás libros va precisando esta dirección, al punto de que esta problemática desaparece en el libro Z, que viene a constituir su momento más constructivo, y que ahora apunta sobre el problema de que el ser se dice en muchos sentidos[15].

La predicación de las categorías ante el sentido múltiple del ser

Por su parte, la consideración de las categorías como modos de predicación ha sido objeto de reservas frente a esta consideración posterior de los múltiples significados del ser, tal y como lo refiere el estudioso alemán del léxico aristotélico Hermann Bonitz, para quien las predicaciones categoriales poseen un sentido más hondo a través de esta base o fundamento de la multiplicidad[16], precisando con ello un valor más ontológico. Las categorías, más que realidades, vienen a expresar propiedades diversas y movimientos variados del ser, que permite obtener un eje o perspectiva para la clasificación de los conceptos que se le refieren, donde el concepto expresa un modo de referirse a la realidad o a un aspecto de esta[17].

Lo anterior entra en discusión frente a la consideración de las categorías como deducción gramatical o lógica que se presentó a mediados del siglo XIX, donde

14 Marin, *Il fascino del divino*, 444.

15 Enrico Berti, "Ontologia in Aristotele?", en *Aristotele e l'ontologia*, ed. M. Versorio y A. Bianchetti (Milán: AlboVersorio, 2007), 14.

16 Herman Bonitz, *Sulle categorie di Aristotele* (Milán: Vita e Pensiero, 1995), 671.

17 Cf. Giovanni Reale, *Aristotele: perché la metafisica; Studi su alcuni concetti-chiave della "filosofia prima" aristotelica e sulla storia dei loro influssi* (Milán: Vita e Pensiero, 1994), 39.

esta última, catalogada como *lógica*, corresponde a la idea de Apelt, para quien las categorías nacen del pensar no la descomposición de la proposición, sino del enunciado asertivo (donde se afirma o se niega), de donde si la proposición es el todo, los conceptos solo tendrán sentido pleno en la proposición. Así que de la descomposición de la proposición —descomposición de las proposiciones simples, que corresponderían a las partes del discurso y a las partes constitutivas de la proposición— nacería cada una de las categorías.

Por su parte, la tesis según la cual la deducción aristotélica de las categorías proviene de un hilo conductor gramatical fue presentada por el alemán Adolf Trendelenburg, para quien la característica definitiva de las categorías proviene no de las modificaciones del ser, sino del análisis de la descomposición de la proposición simple, donde en una proposición dada, el sujeto aparece como el fundamento al cual el predicado viene referido. En el ensayo al que aludimos, Reale afirma que las categorías son figuras de la metafísica con valencia ontológica, y que la deducción aristotélica de sus categorías no es de índole lógica ni gramatical, sino que su hilo conductor de fondo es el ontológico[18]. Pero más que brindar una perspectiva específica sobre esta problemática, lo que queríamos por el momento era advertir la reserva de la consideración predicativa de las categorías frente a su posibilidad significativa de decir de varios modos el ser[19].

La sustancia y los sentidos del ser

En el libro Z de la *Metafísica*[20], Aristóteles escribe sobre la equivalencia entre el ser y la sustancia, siendo esta el ser por excelencia o el ser primero, gracias al cual los demás seres pueden obtener ese título. Lo anterior permite afirmar que, como sustancia, el ser pertenece a las diferentes categorías, en el modo en que se habla de la categoría de sustancia como aquella que es por sí misma, sin que necesite de las demás, ya que las categorías accidentales requieren de otras categorías, y, además, se refieren al ser como sustancia[21]. Por lo tanto, si el Οὐσία constituye el primer significado del ser, esta sustancia se daría también bajo diversos aspectos, con lo que en el libro de la *Metafísica* se pasaría del problema ontológico del ser al problema de la sustancia, indagando en el *qué cosa es* el Οὐσία o ente. Pero esto no implica una reducción del ser a un ente particular, como, por ejemplo, denunciaba Heidegger sobre el problema histórico del olvido del ser en los estudios metafísicos. Lo anterior, porque para Aristóteles, bajo esta perspectiva del Οὐσία, estudiar la sustancia no es olvidar el ser, sino analizar su primer significado; es el ser en sentido

18 Ibid. 70.

19 En el aparte anterior del presente capítulo, dedicado al estudio de las categorías, esta problemática del hilo conductor o deducción de las categorías la hemos dejado al margen, especialmente porque de nuestro estudio se deduce que, más que una deducción de un principio establecido, la génesis de la categorías responde a una problemática histórica frente a los límites que Aristóteles encuentra a la división platónica de las ideas.

20 M, Z1, 1028b 2.

21 Reale, *Aristotele: perché la metafisica*, 438-9.

fuerte lo que comporta la verdadera realidad, sin que venga limitada a la realidad inmediata o al solo existir de la sustancia sensible; más bien, a una especificación de la causa formal que, al final del libro Z, Aristóteles llama la *causa del ser*[22].

Para aclarar este punto, se puede agregar que las categorías accidentales cobijan al ser sensible haciéndolo pensable, a pesar de su multiplicidad, y haciéndose, por lo mismo, necesarias para su comprensión, siendo con ello las categorías accidentales válidas para el ser en cuanto sensible, más que para el ser en sí[23]. Las categorías solo valen para el ser sensible, debido a que solo se presentan en la unión de materia y forma, mientras que en la perspectiva metafísica, el acto puro —o la pura forma (*eidos*) o la esencia primera— no tiene materia. La sustancia en cuanto tal no es el individuo empírico, sino la forma que determina la forma, donde se distingue la forma de su específica realización, que es el accidente. Por lo tanto, la sustancia primera no es el individuo empírico, sino el *ousía*, que en *Metafísica* es forma, entendida como la esencia de cada cosa, así como la sustancia primera o, si se prefiere, determinación no empírica, sino formal. La sustancia es el sustrato que, en un sentido, significa materia (no algo determinado en acto, sino en algún modo en potencia). En un segundo sentido, la sustancia significa la esencia y la forma, y, en un tercer sentido, la materia y la forma[24].

La teoría de la significación aristotélica

El estudio sobre el discurso asertivo o apofántico encuentra previamente una de sus propiedades en la condición significativa, la cual define cualquier tipo de discurso y, además, caracteriza los términos o elementos que componen el discurso. Entre los párrafos célebres que exponen la teoría significativa de Aristóteles están los siguientes: "Así, pues, lo <que hay> en el sonido son símbolos de las afecciones <que hay> en el alma, y la escritura <es símbolo> de lo <que hay> sonido. Y, así como las letras no son las mismas para todos, tampoco los sonidos son los mismos. Ahora bien, aquello de lo que esas cosas son signos primordialmente, las afecciones del alma, las afecciones del alma, <son> las mismas para todos, y aquello de lo que estas son semejanzas, las cosas, también <son> las mismas"[25].

Este párrafo del capítulo uno, que a continuación tomamos como base para exponer la teoría significativa, presenta la condición de los símbolos con respecto de las imágenes de las cosas que hay en el alma, que posteriormente constituyen la base para otras afirmaciones sobre la significación del discurso apofántico: "Enunciado es un discurso significativo, cualquiera de cuyas partes es significativa por separado como enunciación, pero no como afirmación"[26]. Este, líneas adelante

22 Berti, *Aristotele e l'ontologia*, 18.

23 Reale, *Aristotele: Perché la metafisica*, 49.

24 Ibid. 56.

25 SI, 1, 16a 3-8: 35.

26 SI, 4, 16b 25-30: 41.

expresa: "Todo enunciado es significativo, pero no como un instrumento <natural>, sino por convención"[27].

Con lo anterior, los términos de una proposición poseen significación, es decir, llevan un sentido que permite dar una comprensión de dicho término. Esta es, en grandes rasgos, la teoría significativa que está a la base de estas líneas iniciales del tratado *Sobre la interpretación*, donde se presentan los sonidos articulados o de lengua, los cuales poseen sentido por su capacidad de ser muestra de algo dado pero no presente (o presente a través de lo que el significado alude). En la tan referida cita del 16a se advierte que un sonido articulado (palabra), es decir, un sonido de una lengua, tiene la característica de ser significativo, en el sentido de que es capaz de ir más allá de lo que por sí mismo es.

Esto es lo que se entiende como el reenvío de una palabra (sonido articulado de una lengua), donde hay un concepto que no aparece en lo que de la palabra se manifiesta. Pero, ¿qué es eso que muestra que no se da ahí mismo? ¿Qué es eso a lo que una palabra reenvía? De la cita del primer texto que presentamos, se puede advertir que dicho reenvío se da hacia una imagen de las cosas, es decir, aquello que una palabra me muestra más allá de su superficie es la imagen de las cosas del mundo. Por lo tanto, otro punto importante es también advertir que dicha imagen no es la cosa en sí misma, sino que posee una propia condición, independiente de aquello de lo cual se constituye; por lo tanto, por un lado está la palabra; por otro, la imagen; y, por el otro, las cosas. Cierto es que las palabras y las cosas las podemos ubicar, pero ¿dónde está la imagen de las cosas a la cual reenvía una palabra? Del texto citado se advierte que Aristóteles ubica esta imagen en el alma. De ahí, lo anterior se puede justificar con la idea sobre la significación de los sonidos, donde se dice que los sonidos articulados reenvían a la imagen de las cosas que se da en el alma.

En cuanto a la consideración del alma, Aristóteles remite al tratado que ya ha escrito sobre el tema, pero no está de más recordar algo general con respecto al alma. Nos referimos a la relación que Aristóteles establecía entre alma y lenguaje, donde lo especie-específico del hombre no es el vivir (que comparte con las plantas en cuanto nutrición y crecimiento) ni la vida sensitiva (que comparte con los animales), sino que se refiere a aquel actuar propio del animal que posee lenguaje. Para Aristóteles, la especie-específica del alma humana es la actividad en relación con el lenguaje, lo que quiere decir que la determinada vida del hombre es aquella donde se involucra la actividad del alma, así como las acciones que se cumplen con la intervención del lenguaje[28]. Así que alma es un término técnico que indica el conjunto de tareas que un cuerpo es capaz de desempeñar; es decir, más que la actividad de un cuerpo, el alma es la que hace posible todas las actividades de un cuerpo; el alma hace al cuerpo vivo y unitario. Así, el alma se sirve del cuerpo para conocer lo sensible, y con el cuerpo el alma puede realizar sus propias facultades,

27 SI, 4, 17a 1-2: 41.

28 Cf. Franco. Lo Piparo, *Aristotele e il linguaggio* (Roma: Laterza, 2003), 8.

en un cuerpo dotado de órganos adecuados que se lo permiten. De este modo, la aparición del alma en la teoría de la significación no es una cosa fortuita, sino que está dentro del mismo conjunto de la especificidad propia del hombre.

Ahora cabe la siguiente pregunta: ¿de qué manera una imagen se encuentra o se ubica en el alma? Este aspecto no lo trata directamente Aristóteles, pero de lo que sí nos habla es de un efecto que las cosas generan en el hombre, con lo que se podría decir que son las cosas las que se nos presentan, nos hacen nombrarlas, hablar sobre ellas; es decir, las cosas entran en un contacto con nuestra capacidad receptiva, donde su efecto o resultado es una afección en el alma o, si se quiere, una imagen. De vuelta a la clarificación de la imagen, puede así comprenderse el resultado de las cosas que nos afectan; esa imagen a la cual la palabra reenvía, más que estar en la palabra, se encuentra como imagen en el alma, como afección de las cosas del mundo.

Aspectos de la significación: signo, símbolo y convención

Abocados al tema de la significación, una pregunta fundamental es aquella que persigue la procedencia del sentido o del significado que le corresponde a una palabra o expresión. Como posibles respuestas, se dice que proviene de la propiedad del lenguaje, exclusiva del ser humano; o que son los nombres los que les transmiten su sentido a las imágenes, para luego pasar a la mente y a la expresión humana; o que el sentido resulta del acuerdo que la comunidad hablante y usuaria de los signos les concede a estos como ayuda para acercarse a los deseos y necesidades de los hombres en la comunidad; o que radica en la posibilidad de la simbolización del mundo que la tradición y la historia nos entrega y reconstruye. Frente a este problema de no poco espesor, podemos traer a la discusión algunos de los aspectos que Aristóteles menciona en la exposición de su teoría semántica. Es el caso del signo, del símbolo y de la convención, que el propio estagirita emplea sin detenerse a explicarlos en detalle, o a diferenciarlos para evitar confusiones; más bien los asume como si ya el lector los conociera y le sirvieran para poder comprender lo que está tratando de explicar en general sobre la significación.

En el caso del signo, Aristóteles dice que la voz articulada en sonido y escritura (palabra) son signos, primordialmente, de las afecciones del alma. Es decir, que el sentido de la palabra proviene de la afección que en el alma producen las cosas, con lo que la afección no es algo ajeno a una realización, sino que es un darse que puede llegar a ser significado: ¿quién o qué significa la afección? Lo que sí se advierte es que las palabras son signos no de las cosas que afectan, sino de las afecciones o modificaciones del alma en sí, independientemente de las cosas. Así, los signos como las palabras no tienen la necesidad de dar cuenta de las cosas, sino de las afecciones de esas cosas, lo que permite advertir una estrecha relación entre significación y afecciones del alma, y que hace que algunos puedan reconocer esta capacidad significativa del lenguaje como aspecto igualmente vinculado al alma[29].

29 Marcello Zanatta, introducción, traducción y comentario a *Aristotele: Dell'interpretazione* (Milán: Biblioteca Universale Rizzoli, 2007a), 10.

Pero más que en esta precisión, los especialistas han insistido en aquella instancia donde la significación del nombre, tanto en su articulación fónica como escritural, más que referirse a las cosas, lo que permite es vérselas con una imagen de aquellas, donde el reenvío de las palabras a las imágenes viene descargado del peso de la realidad de las cosas como presentes y existentes; el existir del ser de las cosas huye de la significación o de la semanticidad del nombre[30].

Lo anterior permite asumir que la condición del signo no viene dada por su referencia al mundo de las cosas reales, sino por el campo de la significación de las imágenes del mundo, aspecto que llevaría a tener serias reservas en el caso de no confundir el nombre con las cosas, tal y como se advierte en el diálogo platónico del *Crátilo* (388a-b), donde el nombre enseña algo y, además, permite desde sí juzgar las cosas tal y como son[31]. Un punto también para tener en cuenta en el caso del reenvío es aquel que se refiere a la especificidad de los sonidos en cada lengua, sonidos que varían según las lenguas y según los usuarios de esas lenguas. Pero pese a esa advertencia de variabilidad de los sonidos, Aristóteles quiere buscar una garantía para que la significación de los nombres no esté tan dependiente de los usos específicos de cada palabra o de la configuración propia de cada lengua, razón por la cual habla de un reenvío a imágenes y cosas que resultan iguales para todos. La intencionalidad de esta compleja afirmación está dada por el deseo de garantizarle a la significación una objetividad independiente del uso del término.

En cuanto al símbolo, conviene precisar que se define no tanto por su condición de concederle al signo un valor semántico, sino más bien por venir diferenciado por su carga convencional. Es decir, en Aristóteles, el signo no se limita a un algo perceptible (una palabra que se escucha o lee), sino que ese algo que es el signo posee una carga semántica o una fuerza de reenvío a la imagen producida por la afección. Lo que se quiere precisar es que esa condición significativa del signo no es concedida por el símbolo, sino que el símbolo es igualmente un signo cuya fuerza significativa no se limita al reenvío, sino a la convención que sostiene ese reenvío. Así que, sin perder cada uno su valencia semántica y formal, símbolo y signo pueden diferenciarse por el valor convencional que posee el significado del símbolo. Un lugar importante donde Aristóteles ubica constantemente el símbolo es el interior del discurso, donde más que de voz articulada, se habla del nombre como símbolo de un sujeto, y del verbo como símbolo de determinaciones predicativas del sujeto; es decir, en el funcionamiento de un discurso general que se caracteriza más por su semanticidad que por el vínculo con las cosas que nombra y predica[32]. Esto supone también que la semanticidad del discurso no se define por su tendencia hacia el ser ni por la presencia actual del ser como término semántico, donde la construcción de los discursos apofánticos o enunciaciones asertivas, donde la verdad o la falsedad

30 Sainati, *Storia dell'Órganon aristotélico*, 208.

31 Ibid. 209.

32 Ibid. 210.

va en conexión con las cosas, exige un paso más adelante del aspecto semántico del discurso general, sin que implique el abandono o la renuncia de la significación[33].

Pero veamos con más detalle este aspecto de la convencionalidad, porque si bien el símbolo posee significación, no es solo por reenviar a una imagen de la afección de las cosas, sino también porque es una dirección motivada por el acuerdo o convención realizada por la colectividad de usuarios de los signos. Esta especificidad del símbolo de establecer relaciones simbólicas, es decir, reenvíos convencionales, viene motivada por el hecho de que las afecciones no determinan los signos, sino que estos, para significar, requieren un movimiento interno generado por el acuerdo de los hablantes, permitiendo con esto precisar que son los símbolos acordados los que llevan a un contacto con las afecciones, lo cual determina, a su vez, que en ningún caso son las afecciones las que crean los símbolos[34]. Como el nombre y el verbo son símbolos en el discurso, se puede decir que la significación del discurso se moviliza por la convencionalidad —Aristóteles precisa que la convencionalidad significativa del discurso no tiene nada que ver con la significación instrumental—. Hay otro momento donde Aristóteles habla directamente de la convencionalidad: "*Por convención* <quiere decir> que ninguno de los nombres lo es por naturaleza, sino solo cuando se convierte en símbolo; puesto que también indican algo los sonidos articulados, v.g.: de los animales, ninguno de los cuales es un nombre"[35].

Aquí se insiste en el hecho de oponer la naturaleza a la convención, y se precisa que los nombres lo son por convención, debido a que su valor simbólico es adquirido a través del acuerdo humano[36]; o sea, la relación que hay entre un nombre y la realidad no es directa, como ya líneas arriba se comentaba en torno a la relación del signo con la imagen. Por su parte, la distancia con respecto al instrumento obedece a que este viene diseñado para una determinada actividad en la realidad, mientras que los signos no limitan su función a una actividad instrumental, que sería la de servir para diferenciar las cosas o servir para conocerlas como son. Más bien, la convencionalidad es requerida para que aquello que se produce con el fin de reenviar a la imagen de las cosas que afectan el alma, es decir el nombre, pueda estar sometido a un acuerdo para que las imágenes sean específicas, y para que los nombres adquieran el valor de símbolo.

Un momento en el cual podemos justificar esta distinción entre signo y símbolo, es decir, que el primero significa en general, mientras que el segundo significa por convención (afirmando que el símbolo es un modo específico de los signos), está en el tratamiento que Aristóteles hace para hablar de la no convencionalidad de los sonidos inarticulados de los animales. En un primer momento de esta diferenciación se puede decir que los ladridos de un perro no se dan articulados en

33 Ibid. 211.

34 Zanatta, *Dell'interpretazione,* 14.

35 SI, 2, 16a 19 26-29: 38.

36 Sainati, *Storia dell'Órganon aristotélico*, 209.

una lengua, razón por la cual no son símbolos, aunque sí logran significar; es decir, son signos debido a su capacidad de mostrar algo. Con el ladrido, el perro logra mostrar o manifestar algo —por ejemplo, que alguien desconocido se acerca a la casa—, de donde se puede decir que la significación es por naturaleza, pero aquí no habría que confundirla con la función instrumental. Por lo tanto, con su ladrido, el perro no se ha puesto de acuerdo con el amo (convención) para significar algo en particular, pero tampoco el ladrido es un instrumento en el sentido de ser diseñado específicamente para significar. El ladrido del perro significa (indica) algo (para la interpretación del amo), pero no es una significación simbólica, ya que significa naturalmente (muestra), mas no de forma convencional (acuerdo previo), por lo que no es símbolo (sonido convencionalizado para su significación) articulable en un discurso de una lengua, sino signo de ese algo. . El ladrido del perro no se articula en una lengua, porque el sonido no puede dividirse en partes —articular requiere agrupar en una unidad sonora partes diferentes de un sonido—; ese ladrido puede presentar variaciones sonoras en cuanto tono, intensidad, volumen o duración prolongada, pero no por articulación[37]. Esto, en el caso de los sonidos naturales de los animales es muy preciso, lo cual no quiere decir que solo existan sonidos instrumentales (el de un instrumento musical) o sonidos convencionalizados (el timbre que indica el fin de la lección a los estudiantes).

Estructura significativa del discurso

En el marco de su teoría de la significación, Aristóteles estudia y configura la estructura del discurso general, el cual posteriormente da paso a la consideración de aquel discurso, que además de cargar con dicho fundamento significativo, se centra en lo verdadero y lo falso, de acuerdo con lo que se dice de la realidad y con lo que se da en ella. En cuanto a los componentes del discurso en general, encontramos el nombre, que significa por convención; el verbo, que es signo de lo que se dice acerca de otro; y el discurso, que es un enunciado compuesto por partes significativas que lo dotan de sentido, pero que no alcanza a decir que algo sea algo (afirmar).

La significación del nombre

Dice Aristóteles que el nombre es una voz o sonido articulado que significa por convención, sin indicar tiempo; de ahí que si el nombre significa, es porque reenvía a la imagen que se da en el alma, lo que explica también que los nombres no son naturales, sino convencionales, es decir, los nombres no los crean las imágenes, sino que los humanos producen los nombres para dar cuenta de las imágenes que quedan en el alma o en la mente, luego de la afección de las cosas. Si fueran las imágenes las generadoras de los nombres, estos tendrían un origen más natural que voluntario, pero los nombres son decididos por una colectividad para tratar de hacer referencia a un fenómeno que no va más allá de la afección interna; dicha conexión entre nombres e imágenes del mundo es parte de un acuerdo social. No

37 Zanatta, *Dell'interpretazione,* 13.

está de más recordar que estas imágenes son imágenes, es decir, no son las cosas ni están en las cosas mismas, sino que, para Aristóteles, son el resultado del efecto que producen en nuestro interior. Por lo tanto, los nombres no conectan con las cosas ni mucho menos son generados por aquellas; ni siquiera, como decíamos, los nombres son creaciones de las cosas, sino que el ser humano configura los nombres para poder expresar estas afecciones o modificaciones internas que el mundo real produce en él. Se podría decir que los humanos conocemos las cosas —aunque esto ya se verá con más calma y precisión en los analíticos— por la impresión o cambio que producen en nosotros cuando las atendemos; cuando dicho atender lleva a una afección y de allí a una imagen, de la cual el nombre busca dar cuenta, comprender, explicar, organizar. Por ello, los nombres no vienen dados en un momento anterior al conocimiento del mundo.

Bajo este contexto de la no naturalidad de los nombres, revisamos algunas de las propiedades que Aristóteles les asigna. Una de ellas es el poder dividirse en partes (al ser significativos), pero estas partes no son significativas como partes; es decir, una parte no reenvía a una imagen de las cosas o a un algo no necesariamente presente. De ahí que si algo no tiene significación, es porque no posee la capacidad de reenviar (no es signo) a una afección. Con esto podemos entender que si la voz inarticulada o el sonido de un animal, como en el ejemplo del ladrido de un perro, es significativo —es decir, es signo—, lo es porque puede indicar la presencia de alguien, y es signo para nosotros, que lo leemos o interpretamos de ese modo, porque conocemos la situación. Pero el ladrido no es nombre, porque el nombre requiere un acuerdo entre humanos para determinar la significación; se sirve de una convención o contrato para determinar o direccionar el reenvío hacia algunas afecciones, e incluso para vincular ciertas afecciones con las cosas, y no serían inútiles tampoco para determinar o seleccionar de modo indicativo aquellas cosas que se tratan en lo dicho[38].

Así que el nombre sonoro (pronunciado) o gráfico (escrito) posee una significación convencional, y es precisamente este el motivo por el cual se le considera símbolo, por su condición de ser producto de una convención, donde los nombres son signos (porque reenvían) y son símbolos (porque son dados por convención). En el caso de los otros modos o aspectos de los nombres, Aristóteles discute en torno a los nombres compuestos, los nombres indefinidos, y sobre el nombre diferenciado del verbo (que también es nombre). Los nombres compuestos no son por separado, o como partes, nombres en sí, a pesar de significar, pero la significación del nombre compuesto depende de su valor semántico como nombre en sí, y no como suma de las partes significativas que lo componen; o sea, Aristóteles destaca el significado del nombre, independientemente del modo de composición o de configuración entre sus partes. En el caso de los nombres indefinidos, Aristóteles escribe que estos no son propiamente nombres, como puede ser el caso de *no sano*; si bien sí significan y sí reenvían a afecciones, no se

38 Cf. Umberto Eco, *Dall' Albero al labirinto* (Milán: Bompiani, 2005), 514. Sobre el tema, Umberto Eco, en una semiótica de línea peirceana, ha venido desarrollando la idea de que el referente de los signos es igualmente producto de una negociación, más que de una evidencia.

puede precisar a qué reenvían, sino solo se puede determinar a qué no reenvían. En el caso de *no sano*, se asume que reenvía a especies de otros géneros a los cuales no pertenece *sano*, es decir, reenvía a un campo semántico que no incluye aquello que produce salud, o aquello que la conserva; en cambio, envía a otros sentidos diferentes que no se pueden relacionar con salud, como la droga, la enfermedad, el contagio, etc. De allí se podría reportar un amplio número de posibilidades de sentidos, debido a su indefinición[39]. En cuanto al aspecto del tiempo, el nombre es considerado como independiente de su cobertura, aspecto que lo distingue del verbo, ya que este último, siendo nombre, temporaliza.

La significación del verbo

El verbo cumple un papel importante dentro de la consideración de la significación de la proposición y de la significación en la lógica general aristotélica. El verbo, como se decía, es nombre porque tiene un significado conceptual, es decir, reenvía a una imagen. Pero lo especial del verbo es que se puede predicar de cualquier cosa distinta de sí misma, siendo con ello signo de las cosas de las cuales hace parte, como sería de las cosas que se dicen del sujeto[40]. Entonces el verbo se dice de otros, porque no puede decirse de sí mismo, no puede auto predicarse, pues, si lo hiciera, daría un sin sentido que estaría en contra de su condición semántica, como se aprecia en la frase "camina caminar"[41]. De otra parte, el modo como el verbo significa esa otra cosa es agregándole la significación del tiempo, por lo que podría entenderse como un signo que temporaliza, es decir, que reenvía según el tiempo, da un sentido de temporalidad a aquello que se agrega[42].

Detallando un poco más este aspecto de la temporalización, se puede decir que aquello que el verbo dice se va a sumar al significado de algo, un algo que ya posee una significación, y cuyo sentido se amplía de manera temporal gracias al verbo, siendo así un tiempo que, como signo verbal, completa la estructura predicativa de algo. De tal modo, más que una temporalidad simplemente sumada al sujeto, el verbo es una condición estructural de la predicación del sujeto; de ahí que el estudioso del tiempo en la enunciación aristotélica, el filósofo Attilo Zadro, diga que la temporalidad no golpea tanto el ῥῆμα (*rhema*, 'verbo'), sino el que el verbo sea ὄνομα (*noma*, 'nombre'), ya que el verbo es también nombre, donde la temporalidad golpea no la cosa en cuanto πρᾶγμα (*pragma*) denominado, sino la predicación mediante esa la relación interna constituida de la cosa[43].

39 Este sería un problema para la determinación de los nombres convencionalizados, es decir, de los símbolos, pero no lo sería para las significaciones no simbólicas, o signos en general. No extraña que este asunto sea una de las preocupaciones destacadas de la nueva disciplina semiótica.

40 Aristóteles. *Órganon*, ed. Marcello Zanatta, 2 vols. (Turín: UTET 1996), 135.

41 Zanatta, *Dell'interpretazione,* 18.

42 Aristóteles. *Órganon*, 136.

43 A. Zadro, *Tempo ed enunciati nel de interpretazione di Aristotele* (Roma: Liviana Escolastica, 1979), 101.

Una última e importante consideración sobre el verbo viene hecha por Aristóteles sobre el verbo *ser*, el cual, más que una cosa, significa una conjunción, por lo que no sería propiamente un verbo, sino un indefinido. Y si el verbo pertenece a otra cosa, no de modo efectivo, el verbo ser y el verbo *no-ser* no son signo de la cosa, porque requerirían para ello venir acompañados de otros términos, haciendo que su función copulativa se encuentre con una función existencial[44]. Con esto, el verbo ser deja su contenido intencional, que se desprende de la relación predicativa como categoría, y entra en una consideración de relación extensional por darse en lo real[45]. Por ello se puede, asimismo, precisar que si el verbo posee una significación conceptual, esta no testifica la existencia de ese algo que significa temporalmente, mientras que en la función copulativa, con el nombre y los complementos, el verbo da lugar a una aserción sobre la realidad[46].

La significación del discurso

El discurso es significativo, y si bien sus partes también lo son, estas solo significan como φάσις (*dictio*, 'locución'), es decir, son unidades de sentido autónomo, pero su funcionamiento significativo lo adquieren en vinculación con otras unidades que componen precisamente el discurso. Así que la enunciación está constituida por una conexión de partes significativas, cuya función específica no se pierde, pero sí se amplía en el contexto de unidades conectadas. Un modo de establecer la diferencia entre conjunto y partes del conjunto puede ser el de encontrarlos como contrarios, para lo cual, siguiendo precisamente una línea de lógica aristotélica, conjunto del discurso y parte integrarían el conjunto, columna o género supremo (voz semántica), y allí, sin la presencia de ningún intermedio, expresarían la oposición máxima[47].

En Aristóteles, las partes por excelencia son el nombre y el verbo, mientras que las otras posibles, como adverbios, conjunciones y preposiciones, más que partes del discurso, cumplirían una función no tanto en la afirmación, sino en la convicción o persuasión del mensaje, es decir, no se requieren para el logro del discurso afirmativo. Otro punto al respecto es que la significación de las partes no es una significación que se pierda o diluya en el discurso, sino que se mantiene en una posibilidad de transformación desde sí misma, porque de lo contrario cada vinculación de términos llevaría a nuevos sentidos, aislados o ajenos de aquellos ya establecidos en las partes, donde cada comprensión de un discurso sería iniciar de nuevo un recorrido de sentido, cosa que se hace más accesible con la proyección de una significación ya dada que crece y se proyecta. Es decir, un discurso no es la negación de la significación de los términos combinados, lo cual sucede también en el campo de la convencionalidad, la cual en el discurso, depende del acuerdo entre las partes. De ahí que, como tal, podría permitir en cierto modo entrar a considerar

44 Zanatta, *Dell'interpretazione,* 21.

45 Sainati, *Storia dell'Órganon aristotélico*, 92, n14.

46 SI, 3, 16b 19-25: 40, n35.

47 Zanatta, *Dell'interpretazione,* 170.

el funcionamiento simbólico de un discurso, donde la fuerza semántica interna se manifiesta con más fuerza que la posibilidad de proyección hacia la realidad, que puede efectuarse a través de las afirmaciones discursivas.

En cuanto al momento donde Aristóteles habla de la convencionalidad, hay igualmente una importante diferenciación o precisión que el estagirita presenta no de manera casual, sino que viene inscrita en una discusión histórica que también se habría originado en las discusiones entre los filósofos de la academia. En el ya citado pasaje (SI 4, 17a 1-2: 41), Aristóteles dice que el discurso no significa como instrumento, sino como convención. También sobre el instrumento comentábamos anteriormente que se refiere a aquello que la naturaleza dispone para una finalidad, que en el caso de las palabras, o si se quiere nombres, como instrumentos vendrían a decirnos que cosa es la realidad, y que por lo tanto estarían por ahí, dispuestas a nuestros requerimientos cognitivos para servirnos de enlace entre aquello que pensamos y aquello que nos rodea como cosas del mundo. En Aristóteles esta no es la función de las palabras ni mucho menos del discurso, que es precisamente el terreno donde él sugiere la discusión, ya que el problema no se refiere cuando expone las propiedades del nombre ni las del verbo, sino en la discusión sobre el discurso.

Lo que, por ejemplo, se advierte en el *Crátilo* platónico, es que los nombres nos aproximan a las cosas, como elementos dispuestos en la propia realidad para precisamente realizar esa tarea. También en ese texto dice Platón que los objetos permiten, desde su naturaleza, que se nombren de cierto modo[48], comportando ello una exigencia para la mención y comprensión, siendo así el nombre un instrumento, o utensilio, o medio eficaz para nominar el mundo y sus cosas. En Aristóteles, decíamos, la discusión del lenguaje como instrumento de conocimiento del mundo no se da con el nombre, sino en el estudio del discurso, donde enfáticamente se dice que el discurso significa por convención. Así, si nuestras capacidades naturales se sirven también de instrumentos naturales, como la vista se sirve del ojo para ver, es entonces el instrumento una parte de la capacidad para que esta pueda ejecutarse. En el caso del discurso, puede advertirse que se requiere la voz para realizarse, donde la voz o la posibilidad de emitir sonidos es natural, pero no está generada para cumplir, o ejecutar, o realizar esa función; más bien, el discurso o *logos* posee una capacidad de significar mediante la unión de nombres y verbos, dejando de lado su posibilidad instrumental[49]. El lenguaje es más que un instrumento artificial, porque los instrumentos pueden separarse de quien los usa para un fin (como los anteojos), mientras que los humanos no usamos el lenguaje, sino que vivimos en él; la capacidad de constituir discurso está dada como una actividad vital humana, como la respiración, de la cual no podríamos separarnos así sin más[50].

48 Platón, Diálogos, 370, 387 b-c.

49 Zanatta, *Dell'interpretazione,* 172.

50 Cf. Lo Piparo, *Aristotele e il linguaggio*, 3.

La enunciación apofántica

La teoría de la significación aristotélica, que presentamos en los puntos anteriores, constituye una base que permite entrar de lleno en el tema de la enunciación apofántica, sin tener que recurrir a una serie de justificaciones por ya haber sido estas establecidas. Así que sin extendernos demasiado, tratando de ir a lo específico del tema, vamos a establecer el paso en el discurso de lo semántico a lo extensional, para luego hablar de lo verdadero y lo falso, terminando luego con la consideración ontológica desde lo discursivo. Lo cierto es que para Aristóteles, la verdad no depende de un discurso estructurado de modo coherente, sino de la relación que se establece entre una realidad que se afirma y la realidad a la que dicha afirmación se refiere, lo cual exige no solo que el discurso se dé formalmente correcto, sino que pueda venir verificado con respecto a su correspondencia con la realidad que se afirma[51].

De la significación a lo apofántico y de lo unitario y lo múltiple

En la consideración del tratado lógico *Sobre la interpretación*, Aristóteles dice que hay una clase de discurso que se llama *enunciación apofántica o asertiva* (ἀποφαντικὸσ), el cual, además de ser significativo, es verdadero o falso. Es importante entonces resaltar que Aristóteles ha establecido los aspectos correspondientes a lo significativo del discurso, para luego poder hablar de aquel discurso que enuncia la verdad. Esta temática de lo apofántico constituye el momento central del correspondiente tratado lógico, donde Aristóteles analiza lógicamente el discurso que da cuenta de la verdad, mientras que los demás tipos de discurso serán considerados por estudios de otra índole diferente a la lógica, como puede ser el caso de la poética o la retórica[52]. Por lo tanto, si lo verdadero y lo falso definen lo específico del discurso asertivo o apofántico, se puede advertir que en ello se presenta una distancia con respecto al significar puro, ya que el discurso significativo no implica en Aristóteles relacionarse con la verdad —como sucedía con Platón—, sino un momento sucesivo o un tender del decir en dirección hacia la realidad de las cosas, donde se puede afirmar que dicha proyección es otro momento que se ejecuta posteriormente a la constitución del paso semántico del discurso[53]. El enunciado apofántico, más que presentar una consideración general de la significación, requiere un tratamiento lógico que, además de lo significativo, entra a indagar sobre la estructura formal que debe corresponder a un discurso sobre lo verdadero o lo falso.

Sobre lo verdadero y lo falso en el discurso

Cuando el discurso pasa de lo general significativo a la dimensión extensional, entra el momento del discurso verdadero o falso, donde el nexo predicativo supera

51 Marin, *Il fascino del divino,* 29.

52 SI 4, 17a 4-7: 42.

53 Sainati, *Storia dell'Órganon aristotélico*, 211.

su relación intensional, expuesto en las categorías y dado entre términos articulados bajo los géneros y especies[54]. De allí que entrando en el análisis del discurso se puede advertir que hay un decir verdadero, o decir unido, y un decir falso o decir separado, con lo cual vale aclarar que lo verdadero se presenta siempre que se diga unido a aquello que es unido, pero también se da lo verdadero cuando se dice separado de aquello que es separado.

Aristóteles desarrolla bajo este punto un análisis de clases de enunciados afirmativos o de particularidades específicas que se dan en estos modos formales de lo unido y lo separado. Es el caso de la enunciación unitaria, la cual corresponde a una enunciación simple que no solo manifiesta una sola cosa de una sola cosa, como "Sócrates camina", sino también una afirmación o negación, sin que se pueda descomponer en otro u otros enunciados[55]. De esta misma formación unitaria, Aristóteles precisa la enunciación unitaria por conexión, donde se presenta la conexión de unidades simples a través de una sindéresis (σύνδεσμοσ), de lo cual se produce una unidad compleja, donde algunas cosas son dichas de otras cosas, siguiendo un hilo conductor argumentativo. El caso representativo de esta unidad compleja lo encuentra Aristóteles con el poema de Homero la *Ilíada*, donde las diferentes afirmaciones y negaciones vienen conectadas bajo una unidad que viene dicha en diversos modos. Hay otro tipo de discurso de conexión, pero que no resulta unitario, sino múltiple, como es el caso de "Sócrates camina, Platón canta, Isidoro declama", donde se manifiestan varias cosas sobre algunas cosas, y donde, según su presentación, pueden en apariencia mostrarse como unitarias, pero llegan a significar varias cosas sobre múltiples cosas, siendo por ello claro que si en un discurso hay múltiples determinaciones, no sobre una sola cosa sino sobre varias cosas indistintamente, se da una discurso múltiple[56].

Hemos hablado de verdadero y falso, pero también de afirmativo y negativo, donde la afirmación implicaría la atribución de un algo a otro algo, mientras la negación se entendería como la sustracción de un algo a otro algo, pero donde, para sustraer, tiene que darse, en un primer momento, la atribución, ya que no es posible hacer la negación sin tener que quitar, razón por la cual la afirmación precede a la negación.

De lo apofántico a lo ontológico

De modo que de la capacidad significativa del discurso se pasa a una convención dada en términos significativos, pero que no se involucran con el ser de las cosas de las que hablan. Para ser verdadero se debe decir la cosa como ella es, o para ser falso, no decir cómo es la cosa; el discurso debe adquirir una dimensión mayor de aquella de la significación, donde el aspecto de la composición es igualmente

54 Zanatta, *Dell'interpretazione,* 175.

55 Aristóteles. *Órganon*, 138.

56 Aristóteles, *Órganon*, ed. Marcello Zanatta. 2 vols. (Turín: UTET, 1996), 139.

importante de considerar, debido a que la afirmación o la negación son enunciados simples, es decir, no posibles de descomponerse en otros enunciados, aunque sí en sus partes de nombre y verbo. Sin embargo, estas partes no son discurso, aunque sí poseen significación. En la enunciación puede igualmente presentarse el caso donde varias predicaciones se dicen de un sujeto, como el de la definición: "hombre: animal, humano, bípedo, racional", o el caso donde un predicado puede decirse de muchos sujetos, o donde muchas cosas pueden decirse de muchas cosas.

En estos análisis sobre la enunciación, Aristóteles refiere también a la oposición, y la define como la afirmación y la negación de la misma cosa en torno a la misma cosa[57]. Al presentarse la posibilidad de negar aquello que se afirma, así como de poder afirmar aquello que se niega, se puede entonces comprender por qué afirmar es atribuir algo a algo, mientras que negar sería sustraer un algo de algo. Con lo anterior se abre también la consideración de que atribuir equivale a declarar algo como subsistente, y la negación, a declarar algo como no subsistente, entendiendo por subsistente existir con todas las condiciones del ser, pasando así de la declaración enunciativa a la consideración de las condiciones de existencia.

Volviendo a la oposición, se advierte que de la afirmación y la negación se pasa o se da lugar a la contradicción, precisando que de una afirmación se da una sola negación, así como un solo contenido puede ser negado. Pero para ello, primero, el contenido debe ser propuesto, condición que se efectúa a través de la afirmación, la cual puede entenderse como la propuesta de un contenido donde se abre la posibilidad de negar dicha propuesta. De lo anterior, Aristóteles especifica una precisión con respecto a la definición, ya que en la formación de una enunciación es necesario el verbo, mientras que la definición puede darse sin este.

El discurso y el ser

De acuerdo con lo visto, se puede decir que la enunciación simple no es solo una voz capaz de significar, como locución, sino que es una voz capaz de significar si algo se da o no se da, y para que algo se dé tendría que presentarse con las condiciones propias de su naturaleza. Es de acuerdo con lo anterior como se puede asumir la prerrogativa de ser verdadero o falso[58]. De manera que si el enunciado apofántico pertenece al terreno semántico, por el hecho de ser un tipo de discurso, hay en su conformación estructural unos aspectos que permiten considerar su validez en cuanto verdadero o falso, validez que viene dada por un decir que se las ve con la realidad. Por lo tanto, la enunciación apofántica es el único discurso capaz de indicar la efectiva subsistencia (darse) de aquello que se presenta en el discurso conectado, es decir, la real correspondencia de las cosas con las afecciones del alma. Es una semanticidad que, a diferencia del contenido o significado presente en los otros discursos, y de la semántica de los términos, viene cargada de un valor

57 SI, 6, 17a 34-35: 44.

58 SI, 5, 17a 22-24: 43.

ontológico. No es solo una significación por convención de algo, sino la capacidad de significar aquello que es, como en el siguiente ejemplo: "Sócrates es sabio" quiere decir que existe Sócrates, que es sabio[59]. Sainati escribe que el discurso asertivo o apofántico se caracteriza por la proyección ontológica de sus propias significaciones, es decir, por la posterior interpretación como propiedad de las cosas existentes, donde se puede interpretar ὑπάρχει, más que como 'pertenencia', como 'la real pertenencia de algo a algo' (subsistencia, existencia, vínculo real), dándose la presunción realista del discurso asertivo o enunciativo[60]. Sobre este valor realista se dice que una enunciación simple es verdadera si aquello que afirma es realmente subsistente, y aquello que niega es realmente no subsistente.

De allí que la característica por la cual, dentro del conjunto de los discursos significativos, se construye una subclase de discursos asertivos, es debido a la disposición del discurso a cargarse de valor de verdad. Por ello, en la prospectiva de la investigación lógica, este discurso asertivo requiere un análisis de las condiciones estructurales que lo hacen posible como discurso de lo verdadero o lo falso. Esto lleva a Aristóteles no tanto a una definición esencialista (eidética) de la verdad, sino a una determinación de las condiciones de verdad del discurso (*logos*). Aristóteles prefiere proponer unas reglas de verdad antes que un ineficaz y abstracto concepto de verdad. Esta regla, según Sainati, puede enunciarse así: "Un discurso es verdadero si y solo si la realidad de las cosas se configura así como eso se dice. Un discurso es falso si y solo si la realidad de las cosas no se da (subsiste) en lo que se dice"[61]. Una regla de este modo permite distinguir con suficiente claridad el fundamento de la revelada disponibilidad del discurso apofántico, donde se evidencia la presunción de tender hacia el ser y de ponerse como discurso en confrontación con el ser, por lo cual el discurso, más allá de lo semántico, quiere hacerse apofántico, aserción, declaración, dar por cierto aquello que es o aquello que no es.

La originalidad del discurso apofántico con respecto a los demás discursos significativos está en tratar de saber qué cosa hace propiamente posible la presunción asertiva, problema que Aristóteles tiene el valor de señalar, así no logre una solución eficaz o segura[62]. No obstante, se puede declarar que en el discurso apofántico lo semántico se concentra sobre un problema composicional, y desde una índole formal intenta tocar o reencontrar un elemento que lo empuje hacia una consideración real que el nombre no alcanza a proponer. En lo asertivo se habla, y se habla con sentido (se da cuenta de las imágenes del mundo), pero se

59 Aristóteles. *Órganon*, 90.

60 Cf. Sainati, *Storia dell'Órganon aristotélico*, 221.

61 Cf. Ibid.

62 De ahí que si en un discurso se da por cierto aquello que es, se compone entonces según un discurso verdadero. Esto es un intento que condiciona la vueltas y dificultades que el lector encuentra en el desarrollo de unos argumentos difíciles de organizar.

intenta enfrentar en el discurso ese mundo, donde lo verdadero o lo falso son los elementos que buscan asegurar una carga existencial[63].

El ser copulativo y la existencia

En lo apofántico, el nombre es asumido como sujeto, y su predicado se asume como existencia a través de la predicación del ser; es decir, la construcción de un discurso asertivo requiere el uso semántico, el cual se proyecta o se lanza sobre lo real. Con lo anterior se puede declarar que hay un constante esfuerzo por parte del discurso apofántico por tocar lo existencial, y ello se advierte a la vez, cuando el ser se carga de una función copulativa, donde dicho valor adquiere una función agregativa.[64] Individualizar el ser como constante indicativa del esfuerzo existencial de lo apofántico le consiente a Aristóteles fundar, al lado de la ilustrada semántica general de los nombres, una semántica especial del discurso asertivo, como discurso que garantiza la correspondencia efectiva con las cosas[65].

En Aristóteles, el valor del verbo ser, como verbo, se encuentra en agregar un significado funcional al propio significado del nombre, mientras que el valor copulativo se encuentra vacío de significado nominal; lo que hace es agregar un cierto significado funcional a los nombres o términos que vincula, según una dimensión temporal. Ese reconocimiento existencial de la cópula en un discurso apofántico exige que se agregue algo al nombre del sujeto, y que este algo no pueda ser otro que el nombre de una determinación predicativa referida al sujeto mediante la cópula. Entonces, Aristóteles le concede un valor existencial a la cópula, donde un nexo copulativo es un conjunto, una aserción o afirmación de existencia o inexistencia. La constitución de un discurso apofántico exige que se agregue algo al nombre del sujeto, y que este algo no pueda ser otro que el nombre de una determinación predicativa referida al sujeto mediante la cópula. Así, lo apofántico constituido como cópula posee un peso existencial[66]. El discurso asertivo participa de la común semanticidad nominal, pero se caracteriza por su específica capacidad de significar la *proyección* ontológica, donde esa base semántica viene ahora interpretada como propiedad de las cosas existentes. El problema plateado en la lógica apofántica, visto como aquel discurso dispuesto a cargarse de verdad, se resuelve al entender que la aserción muestra una actitud de proponer en cada caso una verificación ontológica conceptual, la cual puede entenderse tanto en el sentido de existencia de algo como en aquel de la real pertenencia de un algo a otro algo, dándose una presunción realista del discurso asertivo[67].

63 Zanatta, *Dell'interpretazione,* 214.

64 Su concepción de lo apofántico como discurso verdadero o falso y de su denuncia de la imposibilidad de deducir la virtud apofántica del *logos* de su simple dimensión semántica.

65 Zanatta, *Dell'interpretazione*, 221.

66 SI, 4 16b 28-30: 83.

67 SI, 5, 17a 23-24: 87.

El discurso asertivo se propone como un discurso verdadero o falso, por la presunción de hablar de las cosas. Esto resulta sobre la base estructural de un discurso que, desde lo lingüístico y lo semántico, se abre para funcionar como operador existencial, donde dicha proyección del discurso hacia la realidad, no obstante, implica también una proyección de la significación en casos donde se dice la realidad o donde se hace referencia a aquella. Porque si bien se dice: "este es Sócrates caminando", cuando el que camina es Platón, lo dado allí es una falsedad que involucra una confusión de significación apoyada en el nombre, con lo cual el acto de proyectarse a la realidad es, asimismo, un ejercicio de sentido que se mezcla o combina con otro acto de sentido, que es el del producir un enunciado, donde la falsedad —o, en caso contrario, lo verdadero— tendría que ver con un problema de reconocimiento significativo o de organización práctica del sentido. Con esto, más que superar el nivel semántico del discurso y pasar a un terreno existencial —que para nada implica que esté ajeno a lo significativo—, lo que se proyecta en el discurso apofántico es precisamente su componente de significación, en confrontación verificativa ante lo considerado como real.

La deducción, la inducción y la abducción en la teoría del silogismo de *Analíticos primeros*

En los anteriores tratados de lógica aristotélica que hemos estudiado hasta el momento, vimos cómo el estagirita está preocupado por poder encontrar un modo claro y eficaz que pueda dar cuenta de aquello sobre lo cual, como humanos, podemos razonar. En el tratado de *Analíticos primeros* la atención se enfoca de manera más precisa en aquello que significa propiamente razonar, y en la forma y el modo como se presenta su procedimiento. Conviene recordar que dar cuenta de la estructura de dicho proceso racional tiene como finalidad no una simple modelización de un secuencia, sino obtener claridad sobre la manera como expresamos lo que se piensa. De ahí que no vengan vinculados con la aproximación del estudio lógico una serie de postulados de reglas y de figuras de por sí estáticas, sino una indagación en el qué es pensar, sobre qué podemos pensar, cómo es que se da ese procedimiento del pensar, y cómo dicho proceso se puede estructurar de forma simple, a través de la expresión de lo que pensamos[1].

1 En este capítulo revisaremos de modo más puntual algunas de las referencias que Peirce hace a la lógica aristotélica, en especial al razonamiento deductivo y a la doctrina del silogismo. Por una parte, Peirce quería encontrar unos conceptos simples y generales, aplicables a la comprensión de diversos asuntos tratados por las disciplinas (Cf. Charles Sanders Peirce, "A Guess at the Ridale: Chapter I 'Trichotomy'", en *Writings of Charles S. Peirce: A Chronological Edition*, ed. M. H. Fisch, vol. 6 [Bloomington: Indiana University Press, 1982), 168-169]. Esta intención de carácter lógico resulta análoga a aquella seguida por Aristóteles en la formalización del silogismo, como modo simple y general del razonamiento.

Pero en Aristóteles este asunto no termina allí, ya que él está igualmente inquieto por saber el efecto que esta expresión de lo que pensamos pueda llegar a tener en el receptor de nuestro argumento. El procedimiento de expresión del pensamiento es igualmente considerado como mecanismo de convicción, pretensión en la cual adquiere, además, sentido el poder dar cuenta de dicho procedimiento de modo simple y general, aplicable y entendible para diferentes casos donde se tenga necesidad de dar a conocer a alguien un pensamiento sobre algo.

Es entonces en este mecanismo de convicción donde igualmente resulta importante considerar, desde la perspectiva lógica, el poder probar lo que se dice, el llegar a ocupar el terreno de la demostración, para estar seguros de que aquello que se piensa y se dice pueda tener validez. Luego de esto ya viene un desarrollo específico de cómo obtener un recorrido efectivo, donde es importante aclarar que no se razona con el solo afirmar o negar, sino que es necesario, para dar con un razonamiento, el poder establecer una conexión entre las afirmaciones o las negaciones que se dan en una proposición, donde dicho nexo, más que unir, permite establecer una secuencia explicable y de gran solidez. Así que cuando razonamos, no nos limitamos a decir algo de una cosa, sino que ello implica decir algo consecutivamente sobre algo, unido por un elemento capaz de evitar incertidumbre sobre aquello que se dice en torno a algo. El punto deductivo de esto está en el hecho de que aquello que se dice de algo no se expresa porque sí, sino que puede ser visto como un resultado de algo obtenido con anterioridad, y de lo cual se puede explicitar, a través de un método, que lo dicho es una conclusión que deriva o surge de otra expresión anteriormente dada y lógicamente conectada. Es así entonces como, con el denominado silogismo, la lógica aristotélica encuentra el núcleo que condensa toda su problemática, ya que con un modo fácil y sencillo de expresar en general lo que se piensa, se puede comprender que aquello dicho es un hallazgo, un resultado o, si se quiere, una conclusión. El silogismo es el intento por hallar esta formalización clara y transparente que hace de la lógica de *Analíticos primeros* un intento por entender cómo, por medio de fórmulas deductivas, los argumentos puedan llegar a condensarse, para facilitar su empleo y comprensión, a través de un único esquema o figura[2].

La formación de la teoría silogística

Es entonces evidente que el tema central del libro de *Analíticos primeros* lo constituye el silogismo, del cual podemos decir, sin detenernos por ahora en las implicaciones internas de esta consideración, que como formalidad del racionamiento, viene a dar cuenta de su manifestación perfecta, ya que en él la conclusión es efectivamente una necesaria consecuencia que surge por el hecho de

2 Cf. Peirce, *Writings of Charles S. Peirce*, 65. En 1887, en "Logical Machines", en *The American Journal of Psychology*, Peirce criticó la creación de una máquina lógica por parte de Willian Jevons (1835-1882), y que continuó Allan Marquand (1835-1929), con el fin de evitar esfuerzos en el trabajo racional, creativo y científico, con un uso mecánico de razón. Al respecto, dice Peirce que es todo un modo de ridiculizar la lógica del *Órganon* aristotélico.

darse un antecedente. Es esto lo que al menos parece reclamar la primera figura silogística de la lógica aristotélica, donde el silogismo es un esquema que muestra el enlace de tres términos, cuya conclusión es un tercer enlace, la cual no podría darse sin la mediación de los enlaces precedentes. Para poder dar cuenta, en modo general, del proceso mediante el cual Aristóteles llega a la teoría del silogismo, vamos a considerar la presencia de este en algunos de los libros que componen el *Órganon*, en los libros que conforman *Analíticos primeros*, así como su posible origen platónico.

El silogismo en los tratados de lógica

Como ya habíamos referido, la elaboración de la doctrina del silogismo por parte de Aristóteles vendría a realizarse hacia el final de la escritura de sus tratados de lógica. En ese sentido, el silogismo es una propuesta generada luego de *Tópicos*, *Categorías* y *Sobre la interpretación*, y concebida antes de la escritura de los libros de los *Analíticos*[3]. En *Tópicos* se advierte una posibilidad de usos silogísticos, según el modo como Aristóteles presenta algunos argumentos, así como momentos donde su aplicación resultaría conveniente, pero que Aristóteles no incluye, seguramente por carecer aún de la herramienta formal[4]. Por su parte, como algunos de los especialistas lo han demostrado, en *Analíticos segundos* la técnica silogística viene puesta cabalmente en marcha, lo que muestra un desarrollo previo del cuerpo teórico de aquella, haciendo su lectura mucho más compresible si se enfoca desde la doctrina silogística[5].

Otro aspecto que permite reconocer su elaboración posterior, e incluso de mayor madurez lógica, es que en la teoría del silogismo, Aristóteles remplaza la referencia de términos concretos y pasa al empleo de variables y abreviaciones alfabéticas, lo que le concede una consideración más amplia y proyectiva hacia una conceptualización doctrinal de mayor conciencia. Sin embargo, hay que advertir que esta especie de rigurosidad en la expresión y estilo de presentar la lógica no solo es rasgo de una evolución mental o madurez —con la cual se alcanza mayor cualidad y claridad mental—, sino también de otros factores. Como bien lo comenta Mignucci[6], este proceso sucede con temáticas más delicadas o complejas. En otras palabras, conforme se va desarrollando una temática, con el paso del tiempo se pueden abordar terrenos más complicados de tratar, con la claridad que anteriormente no se podía obtener. Ese parece ser el caso que ha ocurrido con

3 Mario Mignucci, traducción, introducción y comentario a *Gli Analitici primi* , de Aristóteles (Nápoles: Loffredo, 1969), 26.

4 Ibid. 29.

5 William David Ross, *Aristotle's Prior and PosteriorAnalytics* (Oxford: Oxford University Press, 1965), 11.

6 Mignucci, *Gli Analitici primi*, 29.

la difícil lógica modal, donde el rigor del tratamiento pude llevar, como también algunos lo han indicado, a inconsistencias en su desarrollo[7].

Pero la tradición crítica que estudia el pensamiento aristotélico ha señalado que el componente formal del tratado lógico de *Analíticos primeros* correspondería a una etapa más madura, en la cual se asume una postura menos metafísica que la expuesta en los tratados de *Tópicos*, e incluso que la dada en *Analíticos segundos*. Uno de los principales exponentes de esta tesis es Solmsen, para quien la evolución del pensamiento aristotélico tiene como punto de partida una adhesión a la metafísica de Platón, y, como punto de llegada, la reivindicación de un empirismo cada vez más alejado del idealismo platónico[8]. Una precisión al respecto la realiza el propio Ross, quien ubica *Analíticos segundos* después de *Analíticos primeros*, en especial por las referencias que se dan entre uno y otro, así como por el uso terminológico de *Analíticos segundos*, que vendría tomado de lo expuesto en *Analíticos primeros*[9]. Al respecto de estas consideraciones, Mignucci comenta que establecer la cronología de la escritura de los tratados de lógica de Aristóteles, a partir de las referencias internas entre los libros, tiene el inconveniente de ver los textos de Aristóteles como publicaciones fijas, sin entrar a considerar la posibilidad de que en el curso de su desarrollo lógico hubiesen sido precisadas o aclaradas por el estagirita durante sus lecciones en la edad tardía, o de desconocer la posible intervención de las manos de los editores históricos[10].

Origen del silogismo

Su aparición está vinculada con el intento de Aristóteles por encontrar unas justificaciones más consistentes con aquellas dadas en la división platónica. Pero dentro de esta mirada son varias las posturas que los estudiosos han desarrollado: la presencia de la estructura silogística en los escritos platónicos; el surgimiento de la doctrina silogística a partir de la crítica que Aristóteles efectúa sobre la división platónica; la idea de la participación de un algo en un todo, acogida por el silogismo; el origen del silogismo en el *Fedón* platónico. Veamos brevemente cada una de estas visiones sobre el surgimiento del silogismo aristotélico.

En cuanto a la tesis según la cual el silogismo es ya una estructura presente en los argumentos dados por Platón, aquella resulta venir motivada por el hecho de querer encontrar que la innovadora propuesta aristotélica estaba ya mencionada en los textos platónicos. Es el estudioso alemán Constantin Ritter quien, a inicios del siglo XX, desarrolla y explica esta idea, a través de la indicación, en algunos de los diálogos platónicos, de ciertas formas silogísticas dadas en sus argumentos,

7 Jan Lukasiewicz, *Aristotle's Modal Syllogisms* (Amsterdam: Clarendon Press, 1963), 95.

8 Friedrich Solmsen, *Die Entwicklung der aristotelischen Logik und Rhetorik* (Berlín: Weidmann, 1929), 144.

9 Ross, *Posterior Analytics*, 6.

10 Mignucci, *Gli Analitici primi*, 30.

lo que le permite afirmar que la silogística aristotélica es una reelaboración de aquella platónica, siendo a su vez las figuras y los modos igualmente platónicos[11]. Al respecto, Mignucci señala que en muchos momentos de los textos de Platón se podría hacer evidencia de razonamientos de estructuración silogística, pero que eso no indica que en ellos se presente conscientemente una composición estructural similar a la del silogismo aristotélico, y añade que esto no es lo que propiamente examina Ritter[12].

La tesis del surgimiento del silogismo a partir de la crítica que Aristóteles realiza a la doctrina de la división platónica es expuesta por el alemán Maier, para quien dicha crítica, especialmente la que se expone en *Tópicos*, es la que lleva a la concepción del silogismo. Específicamente con el silogismo se quiere obtener mediaciones predicativas generales, con el fin de hallar un modo de deducción para dar científicamente con la esencia de algo, o, por lo pronto, tratar de hallar una alternativa a una división platónica que decía aprehender la esencia de las cosas[13].

Por su parte, la visión sobre el silogismo como una exposición de la relación parte y todo se presenta en la figura primera del silogismo, que bajo este aspecto presentaría una semejanza con la división platónica. Es el eje de visión dado por Solmsen, donde ambos procedimientos vendrían organizados sobre la base de una subordinación recíproca de conceptos, pasando de lo general a lo particular, asunto que se complementa con la idea de que esta hermandad entre la división y el silogismo contribuiría a establecer la prioridad de la primera figura sobre las otras, debido a su matriz ontológica[14]. En similar dirección se encuentra De Strycker[15], para quien el método de la división es la aplicación de la doctrina de la subordinación de las formas, la cual tendría su plena formulación en la teoría del todo y de la parte (o !lon-meérov), que entre otras estaría a la base de la concepción platónica del juicio, visto como inclusión de la parte más general en la particular, donde la división sería la estructura generadora del silogismo.

Por su parte, Mignucci, quien inicialmente advierte que Platón no usa jamás la división como método demostrativo, sino como un medio para clasificar detalladamente un objeto, señala también que los lógicos modernos han mostrado dificultad al interpretar el silogismo aristotélico como fundado sobre la relación de subordinación entre tres términos dependientes, según una extensión decreciente, porque para poder establecer la extensión relativa de tres términos particulares, es necesario asumir términos concretos y no variables. Asimismo, sostiene que la hipótesis según la cual el silogismo aristotélico proviene del método de la diéresis, que presupone la extensión relativa de los términos, resulta muy débil,

11 Constantin Ritter, *Platons Logik* (Mónaco: Philologus, 1918), 48.

12 Mignucci, *Gli Analitici primi*, 33.

13 Heinrich Maier, *Zur Syllogistik des Aristoteles* (Tubinga: Archiv für Geschichte, 1906), 75.

14 Solmsen, *Die Entwicklung*, 53.

15 Emile De Strycker, *Le syllogisme chez Platon* (Amberes: Revue Néoscolastique, 1932), 53.

especialmente porque la terminología metafórica de Platón no permite concluir como tal la extensión relativa de los términos[16].

En lo que se refiere al estudio histórico sobre el origen del silogismo, se encuentra el análisis de Shorey[17], para quien las estructuras formales de diéresis y del silogismo son esencialmente diferentes, y sostiene que de esto era bien consciente Aristóteles, especialmente cuando dijo que la división no es un silogismo, y que si lo es, no resulta pertinente al objeto de la prueba. No obstante, Shorey sugiere ver el antecedente próximo del silogismo aristotélico en la doctrina de la causalidad ideal de las formas que se expone en el *Fedón*[18], donde se sostiene que cada cosa es lo que es por participación a la correspondiente idea, así como que lo que participa de una propiedad, participa de la idea de la cual participa la propiedad. Es decir, si *X* se relaciona por participación con *Y*, mientras que *Y* se relaciona por participación con *Z*, entonces *X* participa por relación con *Z*; de donde Shorey se permite establecer que de allí se origina el silogismo aristotélico, tesis que luego seguirían importantes especialistas aristotélicos, como sucede con William David Ross[19].

El contenido de *Analíticos primeros*

El origen matemático del término *analítica* lo ubica como un procedimiento que sigue un sentido invertido, en el sentido de que se parte de algo ya alcanzado para retroceder en busca de un antecedente que tiene una posición de principio. Aristóteles adopta el término *análisis* (ἀνάλυσισ) en un sentido más específico, donde indica el proceso de reducción de un procedimiento deductivo a la forma silogística[20]. Esto es lo que Aristóteles expone en el primer libro, específicamente entre los capítulos 1 y 27, donde se desarrolla la estructura del silogismo, comprendiendo definiciones, conversión de las proposiciones asertóricas y modales, para luego pasar al análisis general. Una segunda sección va del 27 al 30, donde se exponen los datos que deben ser asumidos para establecer una conclusión silogística en orden a la solución de un problema puesto. Viene luego el capítulo 31, donde se realiza una crítica de la división platónica, que para algunos especialistas resulta ser una inserción de un trabajo anterior[21]. Una tercera sección se encuentra del capítulo 32 al 45, donde se trata el tema de la reducción de un problema deductivo a la forma silogística, para terminar con el capítulo 46, el cual presenta la distinción entre negación de una

16 Mignucci, *Gli Analitici primi*, 37.

17 Paul Shorey, *The Origin of the Syllogism Again* (Chicago: Classical Philosophy, 1933), 204 n. 3.

18 105a 5-10: 118.

19 Ross, *Aristotle's Prior and Posterior*, 25.

20 B. Einarson, "On Certain Mathematical Terms in Aristotle's Logic", *The Journal of Philology* 57, n.º 1 (1936): 33-54.

21 *Maier, Zur Syllogistik,* 78.

proposición y negación de su predicado, aspecto que según Ross corresponde a la conclusión inequívoca del tratado en general[22].

El segundo libro de *Analíticos primeros* resulta menos compacto; en él se pueden distinguir tres grandes secciones: la primera, del capítulo 1 al 15, trata el comportamiento de las figuras silogísticas en relación con la deducción de nuevas conclusiones de premisas dadas en un orden consecuente establecido (cap. 1); el grado de verdad de las premisas (caps. 2-4); la posibilidad de probar una premisa de un silogismo mediante la conversión de la otra premisa y la conclusión (caps. 5-7); la posibilidad de probar una conclusión opuesta a una premisa de un silogismo dado mediante lo opuesto de la conclusión y la otra premisa (caps. 8-10); la aplicación al caso particular de la reducción a un imposible (caps. 11-14); y el asumir dos premisas opuestas (cap. 15). Una segunda sección (capítulos 16 al 21) comprende el tratamiento de algunas falacias: petición de principio (cap. 16); asumir una causa falsa (cap. 17); asumir algunos procedimientos dialécticos (caps. 18-20); y la cuestión de los límites entre los cuales es posible fallar acerca de una conclusión, si se advierten las premisas de la cuales esta procede (cap. 21). El capítulo 22, un poco fuera de lugar, considera algunos tipos particulares de procedimientos deductivos no reducibles a un preciso esquema silogístico. Una tercera sección (capítulos 23-27) abarca el problema de la reducción a la forma silogística de algunos tipos de argumentos, como: la inducción (cap. 23); el ejemplo (cap. 24); la abducción (cap. 25); la objeción (cap. 26); y el entimema (cap. 27).

La deducción en el silogismo asertórico

Al inicio de *Analíticos primeros* Aristóteles presenta la distinción de aquello que se ha conocido con el nombre de premisa (Πρότασις), pero que los traductores contemporáneos han preferido denominar *proposición*, o simplemente *prótasis*. Para Ross[23], su sentido lo deriva Aristóteles del acto jurídico que denota: "se presenta para ser aceptado", donde sería más adecuado entenderlo como proposición. En lo que sí han estado de acuerdo los especialistas es en que el estagirita es el primero en tratar el término y asumirlo de manera técnica y específica. Al respecto, Aristóteles dice que la proposición es un enunciado afirmativo o negativo de algo acerca de algo[24]; en otras palabras, se enuncia una proposición afirmativa cuando se asume que algo pertenece a otra cosa, o se enuncia una proposición negativa cuando se asume que algo no pertenece a otra cosa. Dicho enunciado, además de poder ser afirmativo o negativo, puede ser acerca de todo (universal), o de una parte (particular), o ir con un sujeto sin cuantificador (indefinido, es decir, no indica ni lo universal ni lo particular).

22 Ross, *Aristotle's Prior and Posterior*, 3.

23 Ibid. 288.

24 AP, 1a, 24a 16-20. 94. Recordamos que las citas de los textos lógicos de Aristóteles son tomadas de la edición de Gredos, que para el caso específico corresponde a *Tratados de lógica (Órganon) II* (Madrid: Gredos, 1995), 94. Las demás referencias textuales de *Analíticos primeros* corresponden a aquella obra.

Luego, Aristóteles, en este primer capítulo del libro uno de *Analíticos primeros*, habla de la proposición demostrativa y de la dialéctica. Al respecto, sostiene que el darse de un razonamiento, en lo que se refiere a su formación, no depende de si es un razonamiento dialéctico (el que pregunta) o demostrativo (el que asume), porque en los dos casos se razona según la pertenencia o no de algo a otra cosa, donde el punto por destacar es que la relación de pertenencia se da igualmente en el ejercicio dialéctico, ya que al cuestionar se termina por asumir o no asumir la pertenencia a través de la pregunta[25]. De acuerdo con esto, una proposición silogística en sentido propio viene a ser una afirmación o una negación acerca de algo, es decir, un asumir o no dicha pertenencia, mientras que en el caso de la proposición demostrativa, en el caso de que sea verdadera, es un asumir aquello que es previamente, como sucede en el caso de los axiomas[26]. En cambio, en el caso de quien asume la pertenencia no como demostración, sino como interrogación —quien pregunta o plantea la contradicción—, la proposición silogística será dialéctica[27].

Estas primeras aclaraciones vienen como introducción a la célebre definición que sobre el silogismo presenta Aristóteles, el cual viene estrechamente ligado con la concepción de *razonamiento*. Dice Aristóteles: "Y el razonamiento es un enunciado en el que sentadas ciertas cosas, se sigue necesariamente algo distinto de lo ya establecido por el <simple hecho de> darse esas cosas. Llamo por el <simple hecho de> darse esas cosas al <hecho de que aquello> se siga en virtud de esas cosas al <hecho de> que no se precise de ningún termino ajeno para que se dé necesariamente <la conclusión>"[28].

Es en este sentido cómo el silogismo categórico es la base cardinal para la teoría deductiva de Aristóteles, de donde se sigue de necesidad un consecuente luego de asumir un antecedente, dándose en esto la posibilidad de diferenciar entre la formalidad del antecedente y la formalidad de consecuente[29].

Es importante a continuación presentar la discusión de los especialistas modernos sobre la consideración del silogismo como una regla lógica, así como la de asumir la necesidad silogística como un cuantificador universal. Así que frente a la definición del silogismo asertórico aristotélico —un discurso donde algo se sigue necesariamente, debido a que, de manera previa, otras cosas han sido puestas—, algunos intérpretes, como es el caso de Lukasiewicz, lo han determinado como

25 AP, 1a, 24 a 25-30: 94.

26 Con respecto a las premisas negativas, Peirce dice que de la misma manera en el sistema aristotélico una conclusión afirmativa no se puede extraer de premisas negativas, debido a que la razón de la negación obedece a que solo se aplica al predicado. Cf. Charles Sanders Peirce, "Algebra of Logic, 1880", en *Writings of Charles S. Peirce: A Chronological Edition*, ed. M. H. Fisch, vol. 4 (Bloomington: Indiana University Press, 1982), 178.

27 Aristóteles, *Órganon*, ed. Marcello Zanatta, 2 vols. (Turín: UTET, 1996), 252.

28 AP, 1a, 24b 18-23: 95.

29 Mignucci, *Gli Analitici primi*, 50.

una regla lógica, más que una inferencia; la justificación que expone es que se presenta en forma de implicación, y no tiene términos singulares. Al entender el silogismo como ley, Lukasiewicz destaca su posibilidad de interpretar la necesidad que cualifica la relación entre antecedente y consecuente en el silogismo, entendido como un *cualificador universal* que establece la validez universal de dicha relación, es decir, la relación vale para todas las posibles sustituciones de sus variables[30].

Mignucci discute estas dos tesis, primero porque dice que no siempre el silogismo aristotélico tiene la forma de una implicación, donde si bien Aristóteles alude a la forma implicativa *si... entonces*, no es consciente de la presuposición que ella tiene en la lógica moderna. Además, indica el comentador italiano, Aristóteles no dice jamás que un cierto silogismo es verdadero o falso, sino que una tripleta de términos constituidos en dos premisas produce o no una conclusión[31]. Por su parte, Reale precisa que las premisas son las causas del consecuente en sí, no de su verdad o de su falsedad; es decir, las premisas motivan la secuencia, ya que, asumido el antecedente, no puede no seguir de eso el consecuente, de donde las premisas silogísticas tienen valor de hipótesis[32], porque, como conjunción, el silogismo denota condición o suposición, donde un concepto depende de otro[33]. Con ello, en el silogismo resulta importante no tanto la verdad del contenido, como sí la coherencia del racionamiento, siendo con esto una regla de inferencia más que una ley lógica[34].

En cuanto al hecho de asumir la necesidad silogística como un cuantificador universal, Mignucci indica que la relación antecedente-consecuente en el silogismo no puede ser interpretada desde la implicación material, porque la definición de silogismo de Aristóteles lleva a pensar que él concibe la secuela como una relación de causa-efecto. Si esto es verdad, la necesidad silogística es una relación no con el valor de verdad de las variables, sino con la naturaleza de la conexión entre antecedente y consecuente, conexión por la cual decimos que el antecedente es causa del consecuente —o mejor, al estar los extremos del silogismo en relación predicativa, la asunción lógica del antecedente (no psicológica) comporta necesariamente aquella del consecuente—. La relación causal verifica la condición que define la implicación material, mientras que lo contrario no vale, es decir, que

30 Lukasiewicz, *Aristotle's Modal Syllogisms*, 3.

31 Ibid. 49.

32 Giovanni Reale, *Introduzione a Aristotele* (Roma: Laterza, 2007), 153.

33 Mario Mignucci, *La teoria aristotelica della scienza* (Florencia: Sansoni, 1965), 151.

34 Peirce dice, sobre el silogismo de Aristóteles, que se ha querido entender como apoyado sobre principios generales, así como la concesión de leyes superiores de la lógica, y afirma que cualquiera que sea el mérito de las generalizaciones reconocidas por las leyes superiores, este es un mérito ajeno al sistema de silogismos, porque el silogismo no necesita de principios abstractos, los cuales sirven es para dar unidad al conocimiento. Cf. Charles Sanders Peirce, "Lowell Lecture VII, 1866", en *Writings of Charles S. Peirce: A Chronological Edition*, ed. M. H. Fisch, vol. 1 (Bloomington: Indiana University Press, 1982), 457.

la implicación material verifique las condiciones que definen la relación causa-efecto[35].

Luego de esta conceptualización, Aristóteles retoma lo que cada proposición dice, es decir, los tipos de atribución, porque el sentido de entender este decir de la proposición consiste en el hecho de darse o no darse. Con esto, la atribución (Πρόσρησις) indica la adición del verbo a un término de la frase o del predicado al sujeto[36]. Estos tipos que refiere son la simple *atribución o darse* (por ejemplo, "la lluvia cae", puramente asertiva o de simple pertenencia); *atribución o darse de necesidad* (por ejemplo, "la lluvia moja", apodíctica); así como las *proposiciones que son admisibles que se den* (por ejemplo, "la lluvia enferma", posibles, problemáticas o contingentes), además de que en las atribuciones simples, necesarias o contingentes se dan proposiciones afirmativas o negativas.

Luego, para hablar específicamente de la conversión de las proposiciones, tema preciso del capítulo 2, dice Aristóteles que, a la vez, algunas de estas afirmativas y negativas son universales; otras, particulares; y otras, indefinidas. Para la conversión, es necesario que la negativa o privativa —que consiste en pertenecer universalmente— se convierta en sus términos, mientras que la predicativa o afirmativa se convierta no universalmente, sino particularmente. Es decir, Aristóteles estudia específicamente la conversión de la proposición de simple pertenencia o asertórica, y precisa los cuantificadores para dicha conversión, donde *ningún* correspondería para el universal negativo; *cada*, para el universal afirmativo; y *cualquiera*, para la particular afirmativa, precisando que la particular negativa no admite conversión.

De acuerdo con lo anterior, se puede distinguir algo que Aristóteles ha venido señalando en los dos primeros capítulos; nos referimos a la distinción entre *silogismo perfecto* y *silogismo imperfecto*. Recapitulando, se puede hablar de *razonamiento* cuando se pasa de una proposición a otra proposición, esto gracias a un nexo o vínculo que concede la secuencialidad. Así, el silogismo como razonamiento perfecto es aquel en el cual la conclusión es efectivamente la consecuencia que surge de necesidad por el antecedente, o sea, manifestando inmediatamente la necesidad de la secuencia. Ese silogismo perfecto presenta tres proposiciones, donde dos actúan de antecedente —llamadas premisas—, y la tercera es el consecuente o conclusión que sale de las premisas del antecedente; en la relación de esos tres términos hay uno, denominado medio, que funciona como bisagra, y une los dos términos ubicados en los extremos[37]. El silogismo perfecto no tiene necesidad de otro término, ni de nada más, para decir aquello que es necesario.

35 Mignucci, *La teoria aristotélica*, 50.

36 Aristóteles, *Órganon*, 253, n. 8.

37 Reale, *Introduzione a Aristotele*, 151.

Por su parte, el silogismo imperfecto es el silogismo que necesita de algo más, ya que lo necesario no ha sido asumido[38]; es decir, los imperfectos son aquellos silogismos que manifiestan la necesidad solo si son reducidos a silogismos perfectos[39]. Ambos tipos entran en la clase de silogismos concluyentes[40], donde el perfecto se identifica con el de la primera figura[41], y los imperfectos, con los silogismos de la segunda[42] y la tercera[43].

Los esquemas de las tres figuras

Como se sabe, en el silogismo se distinguen en tres figuras (σχῆμα) o esquemas (σχῆματα), lo cual viene dado por la posición del término medio respecto a los extremos. Entonces, además del medio, vienen el extremo mayor (predicado) y el extremo menor (sujeto), además de la conclusión, que vendría dada por la función mediadora, donde si se toma el recurrente ejemplo conclusivo: "Sócrates es mortal", se advierte que *Sócrates* es el menor y *mortal* es el mayor, proveniente de la premisa primera: "los hombres son mortales" y de la premisa segunda: "Sócrates es hombre", cuya conclusión necesaria se produce gracias al nexo que realiza el término medio *hombre*. Al respecto, en *Analíticos primeros* leemos específicamente: "Así pues, cuando tres términos se relacionan entre sí de tal manera que el último esté <contenido> en el conjunto del <término> medio y el <término> medio esté o no esté <contenido> en el conjunto del <término> primero, habrá necesariamente un razonamiento perfecto entre los <términos> extremos"[44].

Además de lo dicho sobre el silogismo perfecto, vale destacar de esta cita lo mencionado con respecto al contenido dado entre los términos y lo dicho sobre el razonamiento. Se advierte que este se presenta específicamente —más que en el plano psicológico— entre los términos conectados, mientras que sobre el contenido se puede precisar que, para Aristóteles, el que algo esté contenido del todo en otro algo significa que este *otro algo* se predica de toda la extensión del primer algo, lo cual va en línea con la ley lógica de que no hay nada en el sujeto (ningún individuo) a lo que no se le atribuya la determinación expresada en el predicado. Igualmente, al final del capítulo 1 de *Analíticos primeros*, Aristóteles escribe sobre el contenido que "El que una cosa esté <contenida> en el conjunto —totalidad—[45] de otra y el

38 AP, 1, 24b 25-27: 95.

39 AP, 1, 24b 22-26: 96.

40 Mignucci, *La teoría aristotélica*, 51.

41 AP 4, 26b 29-30: 108.

42 AP, 5, 28a 4-7: 116.

43 AP, 6, 29a 14-16: 122.

44 AP, 1a, 25b 32-35: 102.

45 En la traducción de M. Mignucci se lee "nella totalità", 88.

que una cosa se predique acerca de toda <la extensión de> otra es lo mismo"[46], ante lo cual Zanatta anota que, desde la intensionalidad, significa la inclusión del predicado en la comprensión del sujeto, y, desde la extensionalidad, la inclusión del sujeto en la extensión del predicado[47]. Para la formalización de las figuras silogísticas, se tendría entonces la siguiente base:

Un término primero Un término medio Un término segundo

Donde los enlaces progresivos serán:

El primer enlace, dado entre el término primero y el término medio: (tp-tm)

El segundo enlace, dado entre el término medio y el término segundo: (tm-ts)

El tercer enlace, dado entre el término primero y el término segundo: (tp-ts)

Con lo cual se puede expresar:

Primera figura: P-**M**, **M**-S: P-S o AaB & BaC ---> AaC

Aquí, *p-s*, más allá de una formalidad, daría cuenta de una realidad universal, así como de otra realidad que viene incluida en esa universal, es decir, la inclusión de una realidad (término menor) en una realidad más general (término mayor)[48]. Otro aspecto importante para destacar en la primera figura es el hecho de que el término medio ocupa precisamente ese lugar de medio, haciendo mucho más factible la deducción. Visto ahora el término medio desde la relación predicativa, la primera figura está constituida por la clase de silogismos en los cuales el término medio es indispensable como sujeto del extremo mayor, y como predicado del menor. El medio permite dar cuenta de lo general y de lo particular; hace posible que se pueda hablar con claridad de lo general y, a la vez, mostrar lo particular como parte de lo general.

El silogismo, en su esquema de primera figura, muestra una conclusión que habla con claridad de la pertenencia de un particular en un general, es decir, de la presencia de un particular haciendo parte de lo general. Para Aristóteles, la primera figura es la única auténticamente concluyente, donde la razón de esta preeminencia se debe seguramente a la manifestación inmediata de la transitividad de la relación que recorre entre los términos de las premisas[49].

46 AP, 1 24b 27-29: 95s.

47 Aristóteles, *Órganon*, 253, n. 6.

48 Miguel Candel, "Introducción a *Analíticos primeros*", en *Tratados de lógica (Órganon)*, de Aristóteles (Madrid: Gredos, 1995), 86.

49 Günther Patzig, *Die aristoteliche Syllogistik* (Gottingen: s.e., 1963), 52.

La segunda y la tercera figura son válidas, gracias a su posibilidad de poder ser transformadas en la primera. Esa transformación se obtiene por la conversión de sus proposiciones o según un procedimiento indirecto, que es la reducción por absurdo[50] o exposición[51].

En las figuras segunda y tercera, el término ocupa al menos una vez la posición de intermedio. Mientras la segunda figura está constituida por la clase de silogismos en los cuales el medio es predicado de ambos extremos[52], la tercera está constituida por la clase de silogismos en los cuales el medio es sujeto de ambos extremos[53].

Segunda figura:	M-P, **M**-S: P-S o	AaB & **A**aC ---> BaC
Tercera figura:	P-**M**, S-M: P-S o	Aa**C** & BaC ---> AaB

La llamada cuarta figura, atribuida a Galeno, no tiene cabida en la consideración aristotélica:

Cuarta figura:	**M**-P, S-**M**: P-S

Ello, porque Galeno coloca al medio en los extremos, mientras que para Aristóteles la intención es la de enlazar en la conclusión los extremos, antes que unir en la conclusión los medios, y poder de este modo crear un mecanismo sólido de convicción en las discusiones[54].

50 Peirce dice que la reducción al absurdo es un método de razonamiento en el cual algo se supone provisionalmente verdadero, con el fin de demostrar que si su consecuente es falso, entonces dicha suposición debe ser también falsa. Así, si el resultado es absurdo, la premisa antecedente debe ser falsa. Con esto también se advierte que si una afirmación no puede ser falsa, entonces su consecuencia será verdadera. Cf. Charles Sanders Peirce, "Qualitative Logic, 1886" en *Writings of Charles S. Peirce: A Chronological Edition*, ed. M. H. Fisch, vol. 5 (Bloomington: Indiana University Press, 1983), 350.

51 Dice Miguel Candel que el método por exposición o éctesis no resulta concluyente en una lógica estrictamente formal, pero que sí en la aristotélica. Donde si es verdad que ningún *B* se da en *A*, y no es verdad que en ningún *A* se da *B*, entonces es verdad la contradictoria *en algún A se da B*. Si a este específico se llama *C*, ya no resulta verdad que en ningún *B* se da en *A*, porque se dará al menos en ese *C*, que es tanto *A* como *B*. (Cf. Candel, *Tratados de lógica*, 97s, n. 23).

52 AP, 5, 26b 35-39: 108s.

53 AP, 6, 28 a 10-15: 117.

54 En *Algebra of Logic*, de 1880, Peirce estudia las figuras silogísticas aristotélicas, de donde se advierte su interés por la variedad de combinaciones que se pueden generar de las tres figuras, y los diferentes resultados que se justifican de formalizaciones, que seguramente inspirarán la amplia combinación que Peirce se permite en las figuras de las tríadas, en su clases de los signos. Cf. Peirce, *Algebra of Logic*, 176-179 [W4: 176-179].

Validez y conversión de las tres figuras

Aristóteles considera de las tres figuras sus modos válidos, lo cual, en palabras sencillas, quiere decir que toma en cuenta aquellas combinaciones de las premisas que dan lugar a un consecuente[55]. En el capítulo 4 del libro uno de *Analíticos primeros*, se presenta el estudio del silogismo categórico de primera figura, donde se indican sus modos válidos e inválidos, a lo cual conviene añadir que los silogismos de esta figura son evidentes y no requieren demostración sobre su validez. Los correspondientes modos válidos se presentan en el silogismo con dos premisas universales, así como en el silogismo que presenta una premisa universal y otra particular. En cuanto a los modos inválidos de la primera figura, es decir, los que no dan lugar a un consecuente, estos se presentan en el silogismo si la premisa universal es la menor, siendo afirmativa o negativa. Igualmente, ocurriría la invalidez si la premisa universal es la mayor (afirmativa o negativa), y si la premisa particular es la menor (indefinida o negativa).

Antes de continuar, conviene recordar los cuatro tipos de proposición a los que alude Aristóteles con su correspondiente formulación, debido a que estos constituyen la base de su silogística[56]:

Universal afirmativa	AaB
Universal negativa	AeB
Particular afirmativa	AiB
Particular negativa	AoB[57]

Volviendo a lo anteriormente expuesto sobre la primera figura, Aristóteles presenta de ella los cuatro modos válidos, que en su denominación latina son: *barbara*, *celarent*, *darii* y *ferio*. Cada uno tiene la siguiente composición:

55 Mignucci, *La teoria aristotélica*, 51.

56 Con letra mayúscula se escriben las variables, y con minúsculas, los cuantificadores; en orden de la formulación, la primera variable corresponde al predicado y la segunda, al sujeto. (Cf. Mignucci, *La teoria aristotélica*, 194, n. 6).

57 En 1867, en el diccionario de términos lógicos, Peirce es el encargado de presentar la definición lógica de la letra *A*, la cual, según los *Analíticos primeros* de Aristóteles, denota el extremo mayor de un silogismo de primera figura. Peirce agrega que desde mediados del siglo XIII, *a* denota la proposición universal afirmativa, mientras que *e*, *i* y *o* denotan las otras formas afirmativas y negativas de las proposiciones universales y particulares. Cf. *Specimen of Dictionary of the Terms of Logic and allied Sciences*: A to ABS, (A), MS 145, En W2: 105.

Barbara: Si *A* se predica de cada *B*, y *B* de cada *C*,[58] es necesario que *A* se predique de cada C.

Celarent: Si *A* no se predica de ningún *B*, y *B* se predica de cada *C*, es claro que *A* no pertenece a ningún *C*.

Darii: Si *A* pertenece a cada *B*, y *B* a cualquier *C*, por lo tanto es necesario que *A* pertenezca a cualquier *C*.

Ferio: Si *A* no pertenece a ningún *B*, y *B* pertenece a cualquier *C*, es necesario que *A* no pertenezca a cualquier *B*[59].

Conviene señalar que en el caso de *barbara*, la posición contigua del término medio (*B*) establece inmediatamente la conclusión, donde:

si *A* se da en cada *B*,

y *B* se da en cada *C*,

entonces *A* se da en cada *C*,

formalizado en:

(1) AaB & BaC ---> AaC

Ahora, en los silogismos de la segunda y de la tercera figura, para que puedan ser válidos, deben ser probados por *reducción* a la primera figura, es decir, por deducción desde un modo válido de la primera figura[60]. Para permitir estas transformaciones, Aristóteles introduce algunas reglas sobre la conversión de las proposiciones, así como dos procedimientos inferenciales: la reducción al imposible y la exposición. La conversión de una figura en otra consiste en la inversión del predicado con el sujeto, aspecto que Aristóteles examina a través de las leyes de conversión[61].

58 Aristóteles emplea la *G* (gamma), tercera letra del alfabeto griego (Candel, *Tratados de lógica*, 97 n. 22).

59 Aristóteles, *Órganon*, 257.

60 AP, 7, 29 a 30-31: 124.

61 AP, 2, 25 a 5: 96.

universal afirmativa		se convierte	universal negativa
(2)	AaB	--->	BeA
universal afirmativa		se convierte	particular afirmativa
(3)	AaB	--->	BiA
particular afirmativa		se convierte	particular afirmativa
(4)	AiB	--->	BiA
La particular negativa		no se convierte	
(5)	AoB	n. Cv	

Mignucci precisa que el funtor existencial ∃ expresa una constante lógica y no es asumido en las proposiciones, en orden a suministrar o a dar una información adicional de carácter semántico. Esta interpretación dependerá de la sustitución de las variables por términos concretos, de lo cual el comentador italiano dice que no parece correcto afirmar que la lógica aristotélica está construida sobre clases que presuponen la existencia concreta de al menos uno de sus miembros[62].

De la segunda figura, son modos válidos aquellos en los cuales en una premisa el medio viene afirmado, y en la otra premisa el medio viene negado. En su expresión latina, son *cesare*, *camestres*, *festino*, *barroco*, que, con premisas universales, pueden ser distinguidos así[63]:

Cesare: No se predica *M* de ningún *N*, pero se predica de cada *S*. *N* no pertenece a ningún *S*. Este modo indica que cuanto es negado (universalmente) del extremo mayor, es afirmado (universalmente) en el menor, así que se demuestra reduciéndolo a *celarent*.

Camestres: Si *M* pertenece a cada *N* y no pertenece a ningún *S*, ni siquiera *S* pertenecerá a ningún *N*. Este modo indica que si el medio es afirmado (universalmente) en el mayor y negado (universalmente) en el menor, se demuestra a través de la reducción al modo *celarent*. Como una premisa es universal y la otra particular, si una es afirmativa y la otra negativa, *camestres* es válido en *festino*.

Festino: Si *M* no pertenece a ningún *N*, pero pertenece a cualquier *S*, es necesario que *N* no pertenezca a cualquier *S*. Se da cuando la premisa mayor es universal (afirmativa o negativa), y la menor es particular afirmativa (si la mayor es negativa) o particular negativa (si la mayor es afirmativa); es decir, es válido si el medio es negado universalmente del extremo mayor (premisa mayor universal negativa), y es afirmado particularmente del extremo menor (premisa menor particular afirmativa); la validez del *festino* se demuestra con la reducción al modo *ferio*.

62 Mignucci, *La teoria aristotélica,* 54.

63 Aristóteles, *Órganon*, 260.

Barroco: Si *M* pertenece a cada *N*, pero no a cualquier *S*, es necesario que *N* no pertenezca a cualquier *S*. Es decir, es válido si el medio se predica universalmente del extremo mayor (premisa mayor universal afirmativa), y se niega particularmente del extremo menor (premisa menor particular negativa); el *barroco* demuestra su validez solo por absurdo.

Aristóteles indica los modos que no dan lugar a un consecuente —es decir, inválidos— correspondientes a esta parte de la segunda figura, los cuales se presentan si el medio se predica (universalmente) del extremo mayor y a la vez del menor. Asimismo, se presenta inválido si el medio se niega (universalmente) tanto del extremo mayor como del menor.

Por su parte, también se tienen modos inválidos, primero cuando el medio es negado particularmente del extremo mayor (premisa mayor particular negativa), y afirmado universalmente del extremo menor (premisa menor universal afirmativa); y segundo, cuando el medio es afirmado particularmente del extremo mayor (premisa mayor particular afirmativa), y negado universalmente del extremo menor (premisa menor universal negativa).

Mediante las reglas de conversión, Aristóteles logra deducir la mayor parte de los modos de la segunda, así como de la tercera figura, desde aquellos modos de la primera. Veamos como ejemplo el caso del procedimiento de validación del modo *cesare*, que es el primero de los cuatro de la segunda figura.

(6) AeB & AaC ---> BeC

(7) BeA & AaC ---> BeC

donde la conversión de AeB a BeA corresponde a la ley de conversión (2), mientras que BeA & AaC es el antecedente de *celarent*, donde AeB & AaC da lugar a BeC, dando a así la (6) como válida.

De esta manera como se prueba el modo *cesare*, también vienen probados *camestre*[64] y *festino*[65] (segunda figura), así como aquellos que se verán luego de la tercera figura, a saber: *darapti*[66], *felapton*[67], *disamis*[68], *datisi*[69] y *ferison*[70] (tercera figura).

64 AP, 5, 27 a 9-14: 110.

65 AP, 5, 27 a 32-36: 112.

66 AP, 6, 28 a 17-22: 117.

67 AP, 6, 28 a 26-29: 118.

68 AP, 6, 28 b 7-11: 119.

69 AP, 6, 28 b 11-14: 119.

70 AP, 6, 28 b 31-35: 121.

En general, cada proposición particular afirmativa puede ser considerada como la clase constituida del producto lógico de los elementos comunes a las clases que representan, respectivamente, el predicado suyo y el sujeto suyo. Por ejemplo, la proposición "cualquier hombre es bueno" es equivalente a la clase de los hombres buenos[71].

Con respecto a la tercera figura, sus seis modos válidos son: *darapti*, *felapton*, *disamis*, *datisi*, *ferison*, *bocardo*. La tercera figura se caracteriza porque el medio actúa como sujeto en ambas premisas y es puesto afuera de los extremos. Los extremos constituyen los predicados, y el mayor es el más distante del medio.

Con las dos premisas universales, la figura resulta válida si predicándose ambos extremos afirmativamente del medio, el mayor se atribuye particularmente al menor. El modo *darapti* se demuestra reduciéndolo a un silogismo *darii* (conversión parcial del extremo menor). Ahora, predicándose el extremo mayor negativamente del medio (premisa mayor universal negativa), y el extremo menor afirmativamente del medio (premisa menor universal afirmativa), el extremo mayor se predica negativamente y particularmente del menor. Este modo *felapton* se demuestra con reducción a *ferio*.

Ahora, si las dos premisas son universales, el modo es inválido si el extremo mayor se predica afirmativamente del medio (premisa mayor universal afirmativa), y el extremo menor, negativamente (premisa menor universal negativa). También es inválido si ambos extremos se predican negativamente del medio.

Por su parte, si una premisa es universal y la otra particular, un modo es válido cuando ambos extremos se predican afirmativamente del medio. Este es el modo *disamis*, que se demuestra con reducción al *darii*.

Un modo es válido si el extremo mayor se atribuye universalmente al medio (premisa mayor universal afirmativa), y si el menor se le atribuye particularmente (premisa menor particular afirmativa). Este es el modo *datisi*, que se demuestra también con *darii*. Asimismo, un modo es válido si el extremo mayor se niega universalmente del medio (premisa mayor universal negativa), y el menor se le atribuye particularmente (premisa menor particular afirmativa). Este es el modo *ferison*, que se demuestra con reducción a *ferio*.

Por último, si el extremo mayor se niega particularmente del medio (premisa mayor particular negativa), y el extremo menor se le atribuye universalmente (premisa menor universal afirmativa), se da el modo *bocardo*, que se demuestra con reducción a *barbara*.

La invalidez, con respecto a la tercera figura, se presenta si una premisa es universal y la otra particular, y si el extremo mayor se atribuye universalmente al medio (premisa mayor universal afirmativa), mientras que el menor se niega

71 Mignucci, *La teoria aristotélica*, 58.

particularmente (premisa menor particular negativa). Asimismo, la invalidez se presenta cuando el extremo mayor se atribuye particularmente al medio (premisa mayor particular afirmativa), y el menor se niega universalmente (premisa menor universal negativa). Es igualmente inválido el modo cuando ambos extremos se niegan del medio, siendo uno universal y el otro particular.

La silogística modal

Como hemos visto, Aristóteles realiza en los capítulos 4, 5 y 6 del primer libro el estudio de las tres las figuras, mientras que en el capítulo 7 incluye nuevos modos de ver las combinaciones de las tres figuras, especialmente desde la perspectiva de la relación predicativa. Luego de esto, Aristóteles inicia en el capítulo 8 el desarrollo del tema de la modalidad, y para esto distingue tres modos: la *modalidad de la necesidad*, la *posibilidad* (llamada también admisible) y la *modalidad asertórica* (o del simple darse).

En cuanto a la modalidad de la necesidad y a la modalidad de la posibilidad, se puede formalizar la primera con *Np* y la segunda con *Ep*[72]. Sobre la modalidad de la necesidad, Aristóteles estudia en los subsiguientes capítulos (del 9 al 13) su presencia en las tres figuras, y analiza en ellas sus combinaciones según proposiciones necesarias y proposiciones asertóricas. Luego, en el capítulo 13, inicia el estudio del silogismo modal contingente, y trata en los capítulos siguientes las tres figuras, a partir de la combinación de las premisas admisibles, necesarias y asertóricas (simple darse)[73], tema que se prolonga hasta el capítulo 22[74].

Es entonces en el capítulo 13 donde se encuentra la referencia sobre lo posible o admisible: "llamo *ser admisible* a aquello que, sin ser necesario y puesto como que se da, no dará lugar a nada imposible"[75]. Este pasaje puede generar confusiones en torno a su interpretación, por lo cual habría solo que agregar que lo posible (admisible) es aquello que no es ni necesario ni imposible. Conviene al respecto evocar otro momento donde Aristóteles habla del tema, esta vez desde una caracterización en función del tiempo, donde *necesario* es aquello que es siempre, es decir, que dura siempre o que es intemporal[76]. Así que cuando lo necesario se dice de un individuo, quiere decir que ese individuo existe siempre, en cuanto que por naturaleza no está sujeto al tiempo. Ahora, una proposición se dirá necesaria

72 Ibid. 62. Donde *N* es el funtor correspondiente a la necesidad y *E*, el funtor de posibilidad.

73 AP, 2, 25 a 1-2: 96.

74 Donde en síntesis se dice que toda proposición consiste en el hecho de que algo se dé por necesidad, por posibilidad o por el simple darse —llamadas también asertóricas—, donde unas son afirmativas o negativas, según cada tipo de atribución.

75 AP, 13, 32 a 18-20: 136s.

76 De esto se hace referencia en *Metafísica*, E 2, 1026 b 27- 28; también en *Física* b 5, 196 b 10-13; *Sobre la generación y la corrupción*, B, 11, 337 b 35-338 a 2; *Sobre el cielo*, A 12.

cuando su contenido es tal, que la conexión entre sujeto y predicado se coloca siempre desde una parte de la alternativa apofántica[77].

El sistema modal aristotélico permite interpretar que la posibilidad de ser no es simplemente la negación de la necesidad de no ser (imposibilidad de ser), sino que es negación tanto de la necesidad de ser así, como de la necesidad de no ser[78].

Sobre una serie de discusiones en torno a la formalización de la silogística modal producida en la Edad Moderna, Mignucci dice algo que resulta importante para la consideración de la modalidad en general. Dice el comentador italiano que para Aristóteles la modalidad no determina la relación de pertenencia de los términos de una clase a la clase misma, sino sobre todo especifica la relación de inclusión entre dos clases. Aristóteles insiste en decir que la modalidad es una especificación del darse (ὑπάρχειν), es decir, del nexo predicativo[79].

El silogismo y la inducción

En el capítulo 23 del libro dos de *Analíticos primeros*, Aristóteles habla sobre la inducción (ἐπάγωγη), y parece señalarla como una forma que acompaña el razonamiento, ya que si bien el razonamiento (deductivo) nos permite tener certeza de algo, asimismo la inducción nos concede esta certeza, ya que con ella se da la comprobación. Ahora, si una explicación simple sobre el carácter deductivo del silogismo nos dice que va de lo general a lo particular, con la forma inductiva se sigue un procedimiento donde de lo particular se obtiene el universal.

Con el estudio de la inducción se advierte en Aristóteles su preocupación por obtener los argumentos y procedimientos discursivos que lleven a la convicción de ideas; de ahí que no sea extraño encontrar al inicio de este capítulo una referencia tanto a la dialéctica como a la retórica, ya que el punto es el poder obtener una certeza, independientemente de si el argumento es demostrativo o no[80]. Precisando lo anterior con respecto a lo inductivo, se puede decir que, a diferencia del silogismo deductivo, esta inducción consiste en una especie de silogismo de la conclusión. El punto específico radica en la conversión de la premisa menor del silogismo, con el fin de inferir aquella. Luego se enumeran todas las especies a las que les compete la propiedad que el predicado indica (conversión de la premisa mayor), para poder obtener la premisa mayor[81].

Así que el silogismo inductivo sirve para procurar la premisa primera e inmediata del silogismo apodíctico. Además, se diferencia del apodíctico o

77 Carlo Viano, *La logica di Aristotele* (Turín: Taylor, 1955), 48.

78 Mignucci, *La teoria aristotélica*, 64.

79 Ibid, 71.

80 AP, 1b, 23, 68b 8- 14: 287.

81 AP, 1b, 23, 68b 15-29: 288.

demostrativo por el hecho de probar, a través el extremo menor, que el extremo mayor pertenece al medio; con esto prueba entonces la pertenencia del extremo mayor al extremo menor a través del medio. Aristóteles, al final de este capítulo, precisa que el razonamiento deductivo del silogismo apodíctico es mucho más conocido que el procedimiento de comprobación inductiva, pero asimismo indica que la inducción resulta más clara para nosotros. En otras palabras, que implica más demostraciones, pero es mucho más diáfano y simple comprobar algo.

Veamos con más detalle el proceso interno que Aristóteles alude en este capítulo sobre la inducción. En primer lugar, con la inducción se prueba que un extremo se da en el medio, a través también de uno de los extremos; es decir, si de AC, *B* es el medio, hay que probar en sentido inverso a la deducción que *A* se da en *B*. Con ello se advierte que se presenta la inducción como un tipo de argumento que se considera en relación con la forma silogística deductiva, o, mejor, para ser reducido a la forma demostrativa. La inducción vendría dada así:

Inducción:	Premisa:	Conclusión del demostrativo
	Premisa:	Conversión de la premisa menor del demostrativo
	Consecuente:	Premisa mayor del demostrativo

Con la formulación: AaC & CaB ---->AaB

Es decir, las premisas del razonamiento serían la conclusión de un silogismo, así como la conversión de la premisa menor de un correspondiente silogismo demostrativo, siendo de este mismo la premisa mayor presentada como consecuente. Por esta razón la inducción se opone, o por lo menos difiere del silogismo demostrativo, ya que este procede de aquello que es antecedente e inmediato por sí mismo, y al demostrar se prueba el extremo mayor respecto al término tercero a través del medio. De ahí que al final del capítulo, Aristóteles haya dicho que la deducción es un procedimiento anterior y más conocido.[82] Por su parte, la inducción tiene como antecedente aquello que de por sí es consecuente e inmediato, y prueba el extremo superior respecto al medio a través del tercero; de ahí también que al final del capítulo se diga que, como procedimiento, la inducción sea un procedimiento sea más simple, diáfano y realizable que el demostrativo, porque parte de aquello que es más cercano a los sentidos y, por lo tanto, más directo o asequible para nosotros.

82 En sus estudios juveniles sobre la lógica de Aristóteles, Peirce dice que el silogismo de la inducción consiste en silogizar un extremo, donde se llega a sintetizar en la proposición inferida los dos términos no unidos en las proposiciones dadas. Peirce anuncia una distinción entre *conclusión* e *inferencia*, al decidir tomar la palabra *conclusión* para significar la proposición apodíctica que sigue de las otras dos premisas, en contraposición a la *inferencia*, con el sentido de proposición deducida. Junto a esto dice Peirce que en una inducción, las dos primeras proposiciones son los datos, y la tercera es la inferencia, siendo esta una silogización del extremo mayor, como un predicado del medio, a través del argumento del otro extremo. Cf. "Harvard Lecture II, 1865", en: w1: 177.

Luego se ha dicho que la conversión de la premisa menor del silogismo demostrativo se obtiene mediante la numeración completa de las especies que disfrutan de la propiedad expresada por el predicado de tal premisa[83]; es decir, la comprobación (inducción) se obtiene con la exposición de las cosas singulares de *C*[84]; si *A* se da en *C*, a través de la exposición de los singulares de *C*, se puede ver que *B* es en *C*, de lo cual dicha exposición de los singulares de *C* me permite invertir *C* con *B*, de donde se comprueba que *A* se dará en todo *B*. Tomando en breves palabras el ejemplo dado por Aristóteles, [85] se observa que si *A* es larga vida y *C* es larga vida singular, entonces la proposición AC será: todo *C* es larga vida. Luego se exponen los singulares de *C*, es decir, larga vida singular, por ejemplo: hombre, caballo, mula, seres con larga vida (la conversión se daría con la enumeración completa de todos los subgrupos de la clase designada con *B*). Con esto se advierte que también *B* —que es en el ejemplo sin hiel— se da en C, es decir, que todo *C* es sin hiel, con lo cual se puede comprobar AB. Lo anterior, al invertir *B* respecto a *C*, de donde si *B* no tiene más extensión que "ser sin hiel", entonces se comprueba que es necesario AB, es decir, toda larga vida está estrechamente vinculada a sin hiel.

Atendiendo a lo anterior, dice Ross[86] que la ἐπάγωγη (inducción) revela entonces dos usos: uno es el que indica el proceso mediante el cual se pasa del particular al general, y el otro, la decantación de ejemplos de casos particulares. Es de aquí de donde Aristóteles toma la consideración técnica del término, que se diferencia, por ejemplo, del modo como Platón había asumido la inducción, donde si bien está presente como procedimiento, se usa con el sentido de evocación y encantamiento[87].

De lo anterior es importante advertir que no se puede caer en el error de considerar la inducción como un proceso simétrico al deductivo, es decir, hay que evitar considerar la inducción como una demostración de lo universal a partir de lo singular. Incluso algunos comentadores indican que la inducción no es el proceso de realización de una comprobación en sí, sino que es la expresión en forma silogística de una inducción o comprobación realizada previamente de su expresión en forma deductiva[88]. Lo que algunos por su parte precisan es que la

83 Mignucci, *Gli Analiti ci primi*, 701.

84 Ibid. 702. Mignucci advierte que se da la denominación de las especies de un género y no de los individuos. Sin embargo, el silogismo inductivo requeriría asumir todos los particulares en número finito, mientras que los individuos contenidos en la extensión de una especie son infinitos.

85 Ibid. n. 6. El ejemplo de la hiel aparece ya en *Parti degli animali* III, 7, 670 a 20, y lo atribuye Aristóteles a algunos estudiosos antiguos, quienes consideraban que los animales sin hiel tenían una larga vida, tesis que él no comparte plenamente.

86 1965: 482s.

87 Mignucci, *Gli Analitici primi*, 701.

88 Candel, *Gli Analitici primi*, 288, n. 448. Aquí se comenta el pasaje A b 23, 68 a 25-30 y se habla de las dos condiciones del llamado silogismo inductivo: 1) la reciprocidad total entre el término medio y el extremo menor, y 2) ver el extremo menor como conjunto de todos los individuos a los que se aplica el término medio. El comentador dice que si el silogismo deductivo es un razonamiento con necesidad interna, que por sí mismo determina la conclusión, el silogismo inductivo es un rodeo inútil para llegar a un punto que es, a la inversa, el punto de partida del conocimiento, previo a todo razonamiento.

convicción que se obtiene a través del silogismo inductivo no es el conocimiento científico, aunque sí una forma de saber, con lo cual la inducción no es la negación del silogismo en general, sino que resulta el opuesto de aquella importante forma de silogismo, que es el científico o demostrativo. Pero la inducción puede cambiarse al silogismo científico, siempre y cuando la premisa menor sea convertida de BaC a CaB, porque de lo contrario quedaría así:

AaC & BaC ----> AiB en lugar de AaC & CaB ----> AaB,
la cual asume la conversión BaC <----> CaB[89].

Para poder dar una explicación sin caer en la inconsistencia de una numeración infinita de los singulares que él mismo advierte, Mario Mignucci propone una formulación de los elementos de *C* que, por hipótesis, corresponderían a los elementos que componen la clase *B*[90], así:

A (larga vida) *B* (sin hiel) *C* (*x*, *y*, *z*, donde por hipótesis *x*, *y*, *z* son todos aquellos que poseen la propiedad de B).

Con lo cual hay por su parte inducción cuando de la enumeración de los elementos de *x*, *y*, *z* se asume lo siguiente:

Todos los *x*, *y*, *z* tienen larga vida,

todos los sin hiel son *x*, *y*, *z*,

entonces todos los sin hiel tienen larga vida.

Volviendo a la última parte del correspondiente capítulo de *Analíticos primeros*, la relación entre silogismo demostrativo y silogismo inductivo es puesta en relación con la distinción entre antecedente por naturaleza y antecedente con respecto a nosotros[91]. El silogismo demostrativo procede de aquello que es antecedente y más

89 Mignucci, *Gli Analitici primi*, 702.

90 Peirce rechaza la idea aristotélica según la cual un término general es igual a una suma de singulares, donde una de las razones que se da es que los singulares son signos, no símbolos. Precisa que la comprensión de un término general consiste en la totalidad de las cosas posibles a las cuales es aplicable, y no simplemente a los que en realidad ocurren. De modo que los singulares nunca pueden llenar toda la extensión. Agrega Peirce que la comprensión lógica es un total de posibles, los cuales no se cubren en una total enumeración. Cf. Charles Sanders Peirce, "Harvard Lecture II, 1865", en *Writings of Charles S. Peirce: A Chronological Edition*, ed. M. H. Fisch, vol. 1 (Bloomington: Indiana University Press, 1982), 177.

91 Peirce, en 1865, llega a la exposición de sus famosos casos inferenciales. Al respecto, hace una referencia al modo como Aristóteles considera la inducción, diciendo que los casos particulares vienen agrupados bajo un principio general, pero añade que la conclusión no sigue necesariamente de las dos premisas. Los casos que escribe en 1886 son:

Regla +	Regla +	Resultado -
Subsuposición +	Resultado —	Subsuposición +
Resultado +	Subsuposición –	Regla –

Cf. Pierce, "Harvard Lecture VIII, 1865", en w1: 263.

conocido con respecto a aquello que es posterior, donde lo más conocido es aquello que es universal[92]. Aquello que es más cercano a la sensación es menos conocido en general, pero es más conocido para nosotros en ese momento, porque es más tocable o directo, dada la estructura del conocimiento que procede del singular al universal. De ahí que la inducción sea para nosotros más accesible que el proceso demostrativo, ya que la inducción parte de premisas menos universales.

El silogismo y la abducción

En el mismo grupo de la inducción, Aristóteles presenta, en el capítulo 25, el argumento llamado *abducción* (ἀπαγωγή), el cual puede igualmente ser reducido a la forma silogística[93]. En el capítulo 24, Aristóteles habló del ejemplo que lo presenta como un silogismo donde se prueba la pertenencia del extremo mayor al medio, no a través de la conversión, como sucede con la inducción, sino a través de la inclusión de un cuarto término, el cual resulta similar al extremo menor (a diferencia de la inducción, el ejemplo aplica el razonamiento al extremo menor). Por tal razón, en el ejemplo el razonamiento procede no del particular al general, ni del general al particular, sino del particular al particular, teniendo en cuenta que estos particulares están subordinados y que al menos uno de estos dos es conocido[94].

Por su parte, la abducción se presenta cuando en el razonamiento la premisa mayor es científicamente cierta, mientras la premisa menor no lo es, aunque posee un grado de credibilidad igual o mayor que la conclusión; de ahí que, con la abducción, se logra probar una premisa menor que no resulta creíble. Esta prueba se da a través de una premisa mayor que es científicamente cierta, y que lleva a una conclusión que resulta no menos creíble que la premisa menor. Así se obtiene un resultado no científicamente seguro, pero sí más cercano a la ciencia. Hay abducción si a su vez se logra reducir el procedimiento de prueba de un silogismo, el cual normalmente se da probando la conclusión, pero se daría más rápido si solo se demuestra la premisa menor (deducción más breve que la de probar la conclusión)[95].

En la abducción o reducción, es claro que el término primero *A* está en el medio *B*, mientras que no hay certeza de si el medio *B* se dé en *C*, es decir ¿BC?, el cual, no obstante, resulta en la abducción más cierto que la conclusión AC. Con lo

92 AP, 1b, 24, 69a 15-19: 290.

93 Peirce dice que el nombre *abducción* viene de la traducción que hace del término ἀπαγωγη Julius Pacius, en la edición que realizó del *Órganon*, según lo que se advierte en las once ediciones al respecto publicadas entre 1584 y 1623, las cuales tuvieron una gran difusión en el norte de Europa. En la referencia que hace de la definición aristotélica, Peirce destaca la credibilidad que adopta la predicación del medio sobre el último término, siendo más o igual que la conclusión. Cf. *Specimen of Dictionary*, MS 145, en W2: 108.

94 AP, 1b, 24, 69a 15-19: 290.

95 Mignucci, *Gli Analitici primi*, 707.

anterior, en la abducción no se presenta con la conclusión la certeza científica, pero el resultado no es lejano de la ciencia[96], hay un cierto nivel de cientificidad.

AB - Certeza

BC - Incerteza

AC - más incierta que BC (que por esto resulta entonces convincente)[97].

La abducción se presenta cuando BC, que es incierta, resulta tan convincente como AB, gracias al resultado AC. De ello resulta en Aristóteles una forma de ciencia, que si bien no es de total certeza, sí es aproximada a dicha certeza, esto dado más por la *fuerza de convicción* de la proposición incierta que de la garantía misma de la prueba. Uno de los casos que proporciona Aristóteles es sobre lo enseñable, la ciencia y la virtud, que, según Ross[98], es un ejemplo tomado de Platón, específicamente del *Menón*[99], donde se dice que al no saber qué es la virtud ni sus cualidades, se puede proceder por hipótesis, para averiguar si es enseñable o no. Para el caso de la referencia aristotélica, el caso se formaliza así:

A enseñable *B* es ciencia *C* virtud

de donde

AB (la ciencia es enseñable) resulta cierta,

mientras que

BC (la virtud es una ciencia) es bastante incierta.

Pero si se llega a

AC (la virtud es enseñable).

Se da por reducción o abducción una aproximación de certeza, o mejor de convicción, de BC, casi como la convicción o certeza que se tiene de AB. Como es incierto que la virtud es una ciencia, ella adquiere una fuerza de convicción si se advierte o se llega a que la virtud es enseñable, igual que la ciencia es enseñable,

96 En la nota 4 de su comentario a *Analíticos primeros* (Mignucci, *Gli Analitici primi*, 709) Mario Mignucci remite al estudio de J. Kempski, *C. S. Peirce und die* ἀπαγωγη *des Aristoteles* (p. 62), donde se discute la frase *vecino a la ciencia*. Se dice que no es el asumir BC lo que hace que AC resulte vecina a la ciencia, sino que es el asumir AB. Lo que primero no se tenía era la conexión de AB con AC, que hace más científica a AC.

97 Aristóteles, *Órganon*, 412.

98 Ross, *Aristotle's Prior and Posterior*, 490.

99 87 b 2-c 1.

por lo que no resulta ahora (después del resultado) tan lejana la convicción de que la virtud sea ciencia[100].

Si yo tengo certeza de que la ciencia es enseñable, y encuentro un resultado donde la virtud es enseñable, se presenta un convencimiento, gracias precisamente al resultado o conclusión (la virtud es enseñable) en torno a la previa incerteza de que la virtud sea una ciencia. En ese caso, sostiene Aristóteles, habría abducción o reducción, debido a que C se hace más convincente al agregársele AB (en el ejemplo, la virtud es reducida a la ciencia enseñable), gracias al resultado AC (la virtud es enseñable), que lleva luego a la reducción o abducción.

Mignucci comenta sobre la abducción que el procedimiento no se puede confundir con la reducción al imposible, ya que la abducción es un proceso semicientífico, y propone para explicarlo una situación lógica, donde un *X* quiere afirmar AaC, pero donde un *Y* niega su verdad. Ahora, si *X* no logra probar inmediatamente AaC, puede efectuar una abducción si tiene a disposición una premisa AaB científicamente asegurada, capaz de poner en juego una segunda BaC que le parezca a *Y* más creíble que AaC, sin que sea científicamente garantizada[101].

El otro caso que refiere Aristóteles en el capítulo 25 del libro 2 es el del círculo cuadrado o, mejor, el de la cuadratura del círculo, el cual Aristóteles comenta en varios pasajes de sus libros, como *Física*[102] o *Sobre las refutaciones sofísticas*[103]. En cuanto al capítulo 25, se lee: "Si D fuera *ser cuadrado*, en lugar de E, *rectilíneo* y, en lugar de F, *círculo*: si de EF hubiera un solo medio —que a base de lúnulas el círculo se hiciera rectilíneo—, se estaría cerca del saber"[104].

Según lo comentadores, el ejemplo ha sido tomado de Hipócrates de Quíos (470-410 a. C.), para intentar probar la cuadratura del círculo[105], pero dice Mignucci que Aristóteles podría estar haciendo también referencia a otras consideraciones al respecto. Simplicio (490-590 d. C.) refiere a dos diversas redacciones del argumento de Hipócrates, una por parte Alejandro de Afrodisia, y la otra por parte de Eudemo. Al parecer, la versión de Alejandro muestra un error que no se ha considerado proveniente del propio Hipócrates, por lo que se prefiere la versión de Eudemo, quien habría buscado una explicación de la lúnula desde una circunferencia externa. Entonces, según Mignucci, Aristóteles habría seguido más

100 Al referirse a este ejemplo, Peirce dice que nos acercamos más al conocimiento, a causa de la credibilidad de que la virtud sea una ciencia, porque es cercano al conocimiento el hecho de que la virtud sea enseñable. Cf. *Specimen of Dictionary*, MS 145, en W2:108.

101 Mignucci, *Gli Analitici primi*, 707.

102 A 2, 185.

103 11, 171 b 12-16. e 11, 172 a 2-3.

104 AP, Ab, 25, 69 b 30-34: 291.

105 Mignucci, *Gli Analitici primi*, 291.

la idea de Hipócrates explicada por Alejandro, debido a que se busca reducir una semicircunferencia a una parte de un trapecio[106].

Lo importante de la aclaración anterior es la perspectiva del ejemplo tomado por Aristóteles con respecto a la abducción, donde esta consistiría, entonces, en probar no que el círculo pueda reducirse a un cuadrado, sino que puede venir reconducido a una porción de un trapecio. De acuerdo con esto, y siguiendo a Ross[107], Aristóteles advertiría la presencia de una falacia en la argumentación del ejemplo, pero independientemente de esto, el ejemplo destacaría el valor retórico de la abducción, así como su poder de convencimiento, antes que proporcionar una garantía deductiva[108].

106 Ibid. 709ss.

107 Ross, *Aristotle's Prior and Posterior*, 465.

108 Mignucci, *Gli Analitici primi*, 714.

La ciencia demostrativa en *Analíticos segundos*

En *Analíticos segundos*, Aristóteles trata el denominado *silogismo demostrativo*, el cual le corresponde propiamente a la ciencia. Dicho silogismo, al presentar su idea sobre la ciencia, se constituye en el primer teórico del lenguaje científico[1], además de caracterizarse precisamente por su rigurosidad formal, y porque las premisas que lo componen son verdaderas en su contenido. Esta exigencia es requerida para obtener la ciencia sobre el consecuente, donde para obtener tal rango debe ser verdadero y, por lo tanto, provenir necesariamente de un antecedente verdadero[2]. La complejidad del tratado obedece a la intención del estagirita, porque si bien se considera un estudio que continua el desarrollo de sus anteriores tratados de lógica, se encuentra más como un planteamiento de ideas primarias sobre el tema, antes que como un discurso consecuente, sistemático y ordenado[3].

De los temas que Aristóteles allí trata, destacaremos principalmente para el presente estudio los principios de la ciencia demostrativa, tanto los principios comunes como aquellos propios, donde la definición ocupará un puesto central. Después entraremos a presentar el modo como a través de la intelección se aprehenden los primeros principios, para luego pasar a considerar la importancia

1 Mario Mignucci, comentario a *Analíticos segundos* en *L'argomentazione dimostrativa in Aristotele* (Padua: Antenore, 1975), VI.

2 Mario Mignucci, *La teoria aristotelica della scienza* (Florencia: Sansoni, 1965), 111.

3 Mignucci, *L'argomentazione*, VIII.

de la dialéctica en dicho tratamiento discursivo de los principios indemostrables. Por último se tratarán los temas que le son propios a la condición científica, pero especialmente enmarcados bajo la formalidad del silogismo aristotélico. Asimismo, para el presente apartado de este capítulo iremos haciendo una mención específica sobre algunas de las ideas de Charles Sanders Peirce en relación con el conocimiento y ciencia aristotélica, para ir abriendo paso a la discusión en torno a la anticipación de la semiótica de Peirce en la lógica del estagirita. No se presentará aún análisis particular de los aspectos en cuestión, solamente se dará cuenta de los temas para poder trasladarlos a la discusión posterior.

Las críticas al silogismo aristotélico, efectuadas por pensadores modernos como Francis Bacon[4] o Stuart Mill[5], no se han dirigido a la validez formal del silogismo, sino a la consideración de este como camino del conocimiento científico, que es precisamente lo que Aristóteles desarrolla en el libro identificado como *Analíticos segundos*, cuyo centro se focaliza en la teorización de la ciencia. Así, resulta entonces que el comportamiento formal de la lógica es perfecto en su estructura, pero estéril en su proyección a la universalidad de la demostración científica. Este prejuicio ha llevado a que la lógica se asuma como un razonamiento ajeno a los aspectos que comprometen a las cosas de la realidad efectiva, y, por lo tanto, inútil al momento de dar cuenta de las cosas del mundo.

Pero los estudios recientes sobre la lógica del estagirita prestan más atención en el núcleo de su funcionamiento interno, para alcanzar su sentido según el propio sistema de la lógica aristotélica, y poder con ello valorar su actual vigencia y alcance. Así por ejemplo, se precisa que los razonamientos que se refieren a situaciones de hecho son diferentes de aquellos abstractos, donde los primeros corresponden más al campo de la física, mientras que los segundos pertenecen al ámbito lógico. Por esto, el razonar físico se aplica a las cosas, mientras que la lógica se fijaría en el orden estructural de los términos, teniendo con ello un compromiso más afín con la dialéctica, ya que la importancia de dicho orden se daría al momento de la confrontación de los argumentos, para controvertir y convencer al opositor en la discusión. Pero esta distinción no equivale a que la rigurosidad del razonamiento lógico lleve a un razonar en vacío, ya que lo conceptual no se da sobre la nada, sino en torno a la idea o consideración de las cosas, lo cual se relaciona a su vez, por coherencia, con el estudio de la ciencia y del conocimiento demostrativo.

4 Para Bacon, en *Novum Organum*, de 1620, la lógica resulta insuficiente para la investigación científica, ya que con el silogismo deductivo no se sirve de la experiencia, sino de principios abstractos que la llevan a construir una imagen del mundo ajena a la experiencia. Por su parte, la inducción, al tomar la enumeración simple de los casos particulares, acelera las conclusiones para terminar dependiendo de los axiomas como principios válidos en todos los casos. Para ello, Bacon propone atender más la observación y la experiencia, para que los axiomas surjan de estas actitudes científicas.

5 Losee, *Filosofia della scienza*, 49. Stuart Mill, en *System of Logic*, de 1843, sostiene que la lógica no es la ciencia, sino que es un árbitro de esta, capaz de evaluar los razonamientos y las pruebas que la soportan, lo que le concede una fuerza menos constructiva que sancionadora, es decir, la lógica no inventa, sino que da un juicio. De ahí que para Mill, la crítica al silogismo aristotélico vaya en línea al protagonismo de la inducción como fundamento de la inferencia, en cambio de la deducción silogística.

Del estudio previo sobre el silogismo en general pasamos ahora hacia la proyección y utilidad del propio silogismo en asuntos más precisos, como la ciencia; por lo tanto, el objeto y el tipo de saber científico vendrán explicados bajo la protección de la formalidad silogística. En *Analíticos segundos* Aristóteles se propone describir qué es eso de la demostración y qué es aquello del conocimiento demostrativo, pero conviene aclarar que dicha meditación reflexiva y analítica no se hace para proporcionar elementos concretos que permitan de modo efectivo la construcción, por ejemplo, de una definición precisa, o encontrar el procedimiento para establecer las premisas demostrativas, con lo que se puede decir que este tratado, antes que ser un recetario procedimental de la ciencia, es más bien una consideración sobre lo demostrativo en la ciencia deductiva[6].

Asimismo, en *Analíticos segundos* se desarrolla una reflexión en torno al conocimiento causal, para poder dar cuenta del porqué de algo a través de su explicación, donde el procedimiento más adecuado de este modo de tratar y asumir el conocimiento se da por medio de la demostración[7]. Ahora, dicha demostración está determinada por el carácter de las proposiciones que la componen, donde el término *episteme* (ἐπιστήμη) carga un sentido doble —en abstracto se refiere al conocimiento, mientras que como plural se refiere a disciplina o rama del conocimiento—. Así, el *conocimiento demostrativo* o *episteme apodíctica* (ἐπιστήμη ἀποδειτική) se entiende como ciencia demostrativa, que responde a aquello que Aristóteles explica en *Analíticos segundos*, entendido como un argumento que une verdades pertenecientes a un conjunto determinado[8].

Los principios de la ciencia demostrativa

En *Analíticos segundos* Aristóteles estudia con amplitud la teoría del conocimiento, donde saber o conocer lleva a encontrar algo nuevo, con lo cual se advierte que, si se aprende, se aprende algo y ese algo es nuevo en relación con el conocimiento anterior, es decir, aprendemos algo que no sabíamos. Esta temática va acompañada de otro aspecto importante, y se refiere a lo que ya se conoce, o sea, aquello previo a la demostración, donde la indagación se centra en el modo como se conocen estas premisas previas y en el tipo de conocimiento a que corresponden, aspecto que remite entonces a los principios de la ciencia demostrativa[9].

Antes de entrar en los aspectos que Aristóteles estudia sobre los principios de la demostración, se puede anotar que en el caso de la epistemología de Charles Sanders Peirce, el rol que desempeñan los conocimientos previos son igualmente determinantes para el hallazgo de la conclusión, donde el pensamiento consecuente

6 Aristóteles, *Organon*. Vol. 4, *Analitici secondi*. Trad. y comentario Mario Mignucci, intr. Jonathan Barnes (Roma: Laterza, 2007), VIII.

7 Aristóteles, Órganon, ed. Marcello Zanatta, 2 vols. (Turín: UTET, 1996), p. 18.

8 Aristóteles, *Analitici secondi*, IX.

9 Aristóteles, *Analitici secondi*, 300.

es sugerido por un pensamiento previo que anima el flujo interpretativo. Para Peirce, el conocimiento de algo nuevo implica un proceso inferencial e interpretativo de un dato o evento sobre el cual se problematiza, y en ello el conocimiento precedente es determinante, con la diferencia o particularidad de que el filósofo norteamericano piensa en una cadena interpretativa, sin privilegiar un punto estático del cual idealmente se parte siempre[10].

La demostración

De la postura filosófica que Aristóteles expone en torno a la ciencia, puede decirse que esta es asumida de modo modesto y hasta limitado por parte del estagirita, porque es una ciencia dependiente de un conocimiento previo o precientífico[11]. Desde otra consideración menos exigente ante la pretendida labor científica, puede igualmente verse que las nociones previas encuentran su justificación en una visión de la ciencia como aquella donde se cumple una tarea en torno al ordenamiento sistemático del saber. Ante esto, hemos de aclarar que el procedimiento demostrativo hace parte del razonamiento deductivo, donde dicho procedimiento puede verse como un momento organizativo de la ciencia, en el sentido de que el saber requiere ser presentado de manera organizada, para que el contenido disciplinar en juego pueda transmitirse correctamente, facilitando con ello la comprensión de su sistema orgánico.

Por lo tanto, se asume la demostración como el proceso que viene a cumplir un deber expositivo frente a un saber ya establecido. Así, la ciencia demostrativa llega a presentar un saber sistemático previamente encontrado en torno a un algo que ha sido materia de investigación, con lo cual aquel primer saber ya dado viene constituido por elementos primeros y verdaderos que no requieren de la demostración[12]. Esto testifica que en tal configuración la ciencia es pensada como saber ya conocido, al cual se trata de dar una fisionomía conveniente a su correspondiente socialización[13].

De cualquier modo, lo que sí se advierte es que bajo la perspectiva de la lógica aristotélica las premisas del discurso científico constituyen los principios causales de la demostración. Así que poseer la demostración no se limita a una única producción como consecuencia de una capacidad de elaboración, sino que es suficiente contar con ella, la cual en un primer momento se genera, para luego reconocerla a través del seguimiento del proceso demostrativo que da cuenta de

10 CP, 5479: 1905. Nos referimos al texto *The Collected Papers of Charles S. Peirce* (CP), vol. 8, Cambridge, MA: Harvard University Press, s. f., versión electrónica Intelex (referido el volumen y el parágrafo).

11 M. Candel, "Introducción a *Analíticos primeros*", en *Tratados de lógica (Órganon)*, de Aristóteles (Madrid: Gredos, 1995), 303.

12 M. Marin, *Il fascino del divino: Dal motote immobile in Aristotele e dintorni* (Roma: LAS, 2000), 43.

13 Aristóteles, *Órganon*, 36.

la posesión de la demostración y, por ende, del comportamiento de la ciencia en el caso de su labor demostrativa[14].

Esta actividad constructiva de la fase precientífica es importante dentro de la concepción epistemológica de Aristóteles, especialmente porque esto significa que los principios primeros no componen un conjunto de principios enmarcados bajo un saber universalísimo, o bajo un único género del saber del cual emanan dichos principios primeros, y en el cual las ciencias encontrarían la justificación por vía deductiva para el hallazgo de sus principios correspondientes. No parece que pueda haber ciencia universal, porque habría que contar con unos principios demostrativos comunes a todo, lo cual resulta imposible debido a la mutua exclusión de los géneros[15]. Lo universal se caracteriza no por esto, sino por su referencia predicable a muchos sujetos que se implican en el predicado; es decir, lo universal, antes que un saber general, constituye la unidad de lo múltiple desde la misma multiplicidad, donde coger la unidad significa coger lo unitario y objetivo del múltiple[16].

Así, para Aristóteles la indagación lógica, o si se quiere, la investigación, lleva a la búsqueda del término medio, con lo que se requiere no una simple actividad intuitiva para el hallazgo de los principios, sino un comportamiento de orden discursivo, concediéndole Aristóteles a la actividad cognitiva —es decir, a aquella que le corresponde el conocimiento de los principios— una fase constructiva, que en cuanto tal le compete también a la ciencia.

Si hablamos primero sobre los principios de la ciencia en el sentido de verdades que constituyen la base de la demostración, hay que decir que Aristóteles distingue entre principios comunes a todas las ciencias y principios que le son propios a cada ciencia demostrativa[17], siendo estos últimos proposiciones primeras no demostrables, de cuya función las ciencias no pueden prescindir[18]. Sobre los principios en general, dice Aristóteles que si conocemos algo en virtud de aquello por lo que se da, quiere decir que conocemos algo a partir de sus principios en cuanto tal, lo que viene a significar también que no lo conocemos por accidente[19].

Los principios comunes

En cuanto a los principios comunes, estos no poseen un valor regulativo, y su especificidad está en que entran como premisas en las demostraciones, por lo que

14 Aristóteles, *Analitici secondi*, XII.

15 Candel, *Tratados de lógica*, 335, n. 48.

16 Mignucci, *La teoria aristotélica*, 69.

17 AS, I, 10, 76a 37-40: 336.

18 Aristóteles, *Órganon*, 37.

19 AS, I, 9, 76a 4-6: 334.

cuando se habla de proposiciones como principios comunes, se está aludiendo a un predicado que es *en sí* o *per se* constituyente de varias ciencias. Tales principios conforman siempre la premisa mayor de la relativa demostración, desde el momento en que el sujeto de esta premisa, o sea el término medio, predicándose en la menor, es necesariamente más universal con respecto a este último. Es importante no confundir lo anterior con el principio propio de una demostración, donde el término medio constituye la definición del extremo menor, o sea, cuando el término medio entra en el género de las determinaciones del cual es relativa la ciencia[20]. Por lo tanto, si en:

AaB & BaC ---> AaC,

AaB actuará como principio común si resulta que *B* es más universal que *C*, siendo *B* sujeto de AaB y predicado de BaC, de donde el sujeto de la demostración, es decir *C*, no es tan universal como sí lo es el término medio *B*. En resumen, la premisa mayor (AaB) es principio común si el medio (B) es más universal que el sujeto de la demostración (C). Esto, por su parte, no sucede si *B* define *C*, donde AaB resulta ser principio propio, por ser el medio (B) parte del género de la ciencia en juego.

Dentro de los principios comunes, se habla en *Analíticos segundos* de axiomas y principios, que son verdades generalísimas aplicables a cualquier deducción o a un número indefinido de deducciones con la misma estructura formal, aunque pertenezcan a ciencias distintas[21]. La distinción se establece a partir de la derivación y la demostración, donde los axiomas (ἀξίωμα) serán verdades no derivadas y los principios (ἀξιώματα), verdades no demostradas, es decir punto de partida o principio primero[22]. Con ello, los axiomas aluden a aquellas proposiciones generalísimas que enuncian propiedades *en sí* de todos los seres, tales como la identidad, la no contradicción y el tercero excluido. No entran como premisas en la demostración, pero establecen las condiciones de posibilidad de cada afirmación[23], por lo que los axiomas pueden ser utilizados en cualquier ciencia, donde aquel que debe aprender una ciencia debe ser capaz de reconocerlos, por haberlas previamente conocido. Esto difiere de otras premisas que son punto de partida, como aquella de la tesis (θεσις), cuyo conocimiento no es solicitado para aprender algo, porque se limita a la premisa de un argumento que da cuenta del punto de vista que alguien sostiene y que busca probar[24].

La hipótesis como principio propio

Los principios propios de una ciencia son las definiciones (ὁρισμός) y las hipótesis (ὑπόθεσις), principios que no pueden ser demostrados, porque de lo

20 Aristóteles, *Órganon*, 39.

21 Candel, *Tratados de lógica*, 303.

22 Aristóteles, *Analitici secondi*, 155.

23 Aristóteles, *Órganon*, 39.

24 AS, I, 2, 72a 15: 317.

contrario implicaría la presencia de otros principios previos que gobernarían todo el saber y que serían válidos para todas las ciencias, postura que Aristóteles rechaza[25]. Los principios propios de las ciencias demostrativas se caracterizan por su aplicación exclusiva en el ámbito de una sola ciencia, además de ser no solo proposiciones, sino también términos[26].

Dentro del contexto anterior, Aristóteles expone una de sus consideraciones importantes, cuando dice que hay principios que no son los mismos para cada ciencia, en el sentido de que son distintos en género y no coinciden unos con otros[27]. Esta consideración comporta la idea de que los principios no son transferibles entre las ciencias, aspecto en el que Aristóteles va a insistir enfáticamente en otras oportunidades. A géneros diferentes les deben corresponder principios distintos o, en otras palabras, al mismo género o a un único género no pueden pertenecer los principios de las diversas ciencias, lo que implica también que las cosas no son idénticas entre sí, porque los principios tampoco lo son. Otra justificación de lo anterior se puede advertir recordando que las conclusiones verdaderas provienen de premisas verdaderas, mientras que las conclusiones falsas vienen de premisas falsas, de donde se puede sin inconveniente decir que las premisas de las conclusiones no pueden ser las mismas para todos los razonamientos deductivos[28].

Así que la hipótesis y la definición vienen enmarcadas bajo estos criterios epistemológicos determinantes, debido a su condición de principios propios de la ciencia demostrativa. Por su parte, la diferencia entre los dos principios propios se da en que la hipótesis o presunción se refiere a proposiciones que afirman la existencia o no de algo, mientras que las definiciones son proposiciones que atribuyen una definición a un definido, donde dicho definido es un término y no una proposición, y donde, por contraste, la definición no va a presuponer algo, o sea, no va a moverse entre el sostener o no la existencia de algo. La hipótesis cumple una tarea con respecto a la indeterminación, donde afirmar la existencia o no existencia de algo lleva a un acto de enunciación, con lo cual puede decirse que, además de la existencia, puede tratarse de un enunciado donde se presupone cierto nexo entre un predicado y un sujeto[29]. Tomando ahora la postura de la lógica de Peirce, podemos referir que él no esta tan interesado en la hipótesis como principio de las ciencias, sino en la hipótesis como forma de razonamiento, el cual se determinará específicamente como abductivo. Por ello, se ha dicho que la teoría peirceana del conocimiento se da como teoría general, la cual encuentra en la abducción y la constitución de las hipótesis el momento de mayor importancia para su epistemología[30]. De allí que la hipótesis no es solo un principio general de las ciencias, sino que es una reflexión con

25 AS I, 11, 77a 26: 341.

26 Aristóteles, *Analitici secondi*, 182.

27 AS 1, 32, 88a 19-25.

28 Aristóteles, *Analitici secondi*, 240.

29 Aristóteles, *Órganon*, 38.

30 Massimo Bonfantini, "I Termini di Peirce", en *Opere*, de Charles Sanders Peirce (Milán: Bompiani, 2003), 287.

la cual se busca justificar un dato a través de su consideración como consecuencia de una ley. Desde esta perspectiva, la ciencia es constructora de ideas, y si bien la inducción y la deducción hacen parte de la dinámica interna, estas específicamente no son generativas, sino que solo analizan o verifican, con lo cual se mantienen en el mismo punto[31]. Caso contrario es el de la abducción, la cual, según Peirce, para la labor científica resulta inventora e innovadora de nuevos conocimientos.

Volviendo a Aristóteles, encontramos que al inicio de *Analíticos segundos* dice que la hipótesis se ubica dentro de los principios inmediatos indemostrables, los cuales no se requiere tener presentes cuando se aprende algo[32]. No obstante, la manera como aquí viene expuesta la hipótesis es dada al parecer como una alusión a los principios comunes, que al ser tomados no se discuten ni se cuestionan en el proceso de consecución[33]. De allí que se entienda que capítulos más adelante, Aristóteles se aleje de aquella anterior consideración sobre la hipótesis, diciendo que las hipótesis son demostrables[34], es decir, que puede probarse aquella afirmación que dice que algo es, o aquella que dice que algo no es, agregando luego que todo postulado o hipótesis es universal o particular[35]. Con esto se presenta la hipótesis al lado de los postulados, que se entienden como algo que se acepta sin que se presente una opinión contraria; es decir, se aceptan sin demostrar, aunque puedan demostrarse, a lo que añade Aristóteles que por esto mismo no son hipótesis sin más. La importancia de esta reflexión sobre dichos principios viene especialmente dada por Aristóteles para poder ir delimitando la consideración sobre la definición, asumida también como principio propio o inmediato de las ciencias.

La definición

Este es uno de los aspectos centrales del tratado lógico *Analíticos segundos*, a tal punto de que las posibles contradicciones que en el texto se pueden presentar para la determinación de los demás principios vienen justificadas por la serie de reflexiones que Aristóteles adjudica para poder ir delimitando la consideración sobre la definición de los términos, asumida también como principio propio o inmediato de las ciencias. Como primera instancia, se puede decir que la *definición* es la primera y fundamental estructura formal del sujeto[36], es decir, es un predicado que le concede la estructura formal al definido[37]. Para diferenciarla, por contraste, con el principio propio de la hipótesis, se advierte que la definición no se

31 CP 5.145, 1903.

32 A2, I, 2, 72a 18: 318.

33 Aristóteles, *Analitici secondi*, 183.

34 A2 I, 10, 76b 23-34: 338.

35 A2, I, 10, 77a 2-4: 339.

36 Mignucci, *La teoria aristotélica*, 292.

37 Cf. Enrico Berti, *Aristotele. Dalla dialettica alla filosofia prima, con saggi integrativi* (Milán: Bompiani, 2004a), 74.

caracteriza por presentar la presuposición de parecer sostener la existencia o no de algo, aunque esto no impide que una definición pueda tener un valor existencial, sin que su aspecto determinante sea como tal este.

La definición es para Aristóteles una suerte de verdad temática, ya que no hay razonamiento ni demostración del *qué es,* aunque esta se pone en claro a través del razonamiento y la demostración[38], cuyo criterio de verdad definido puede ser confirmado o rechazado. De aquí se puede establecer una distinción de orden formal entre demostración y definición, en el sentido de que las definiciones son siempre juicios universales afirmativos, mientras que las demostraciones pueden ser juicios afirmativos, negativos, universales y particulares, donde se sabe que probar un predicado accidental corresponde claramente a algo ajeno a lo esencial del sujeto. Es decir, la diferencia radica en que la demostración se las ve, en ciertos casos, con lo accidental, aspecto que no se da en la definición, porque esta da cuenta de la esencia de un término que viene definido, la cual no tiene necesariamente que ser demostrada.

Ahora, si la definición trata sobre el *qué es* algo, es decir, sobre la esencia de algo, la demostración concluye con un *esto es* o *no es* algo, debido a que procesualmente ha llevado a prueba el sujeto de una predicación, buscando la causa por la cual un sujeto es tal sujeto, es decir, indagando sobre su *porqué*. Por su parte, cuando en la definición se habla de lo que una cosa es, se hace referencia a un algo propio que actúa como principio científico, donde ese algo no equivale a su razón de ser. De lo anterior se advierte que la demostración, para Aristóteles, tiene un vínculo fundamental con la forma predicativa, mientras que la definición no se manifiesta de esta manera, ya que posee un contenido que no es demostrable, entre otras cosas, porque el enunciado de la definición no se muestra en forma predicativa, es decir, no es una conclusión donde algo se predica de un sujeto[39]. Puede decirse que en la demostración, la esencia de la cosa predicada viene dada como presupuesto, pero no se presenta como conclusión predicativa de algo, sino como enunciado en torno a un término que da cuenta de algo.

Por ello, si en un silogismo la definición indica la diferencia, esta vendrá dada en el término medio y no en la conclusión, ya que si bien la conclusión puede tratar el género de una definición, esta nunca concede la diferencia propiamente dicha, porque no se reduce a un término que enuncie explícitamente algo. Por ello, si en una demostración científica se presenta una definición, esta constituirá el término medio[40]. Aristóteles explica entonces cómo la definición de un sujeto resulta diferente de la manera como en una conclusión demostrativa un sujeto se atribuye a un predicado[41]. Decir que algo le conviene a otra cosa, por ejemplo, que *X* le conviene a *Y*, es decir algo en forma predicativa, mientras que el discurso de una

38 Candel, *Tratados de lógica*, 305.

39 Aristóteles, *Analitici secondi*, 225.

40 Candel, *Tratados de lógica*, 304.

41 A2, II, 3, 91a 1-3: 397.

definición —en términos técnicos, la atribución de un *definiens* a un *definiendum*— no presenta dicha forma. Por lo tanto, el poder contar con una definición, es decir, el establecer de una cosa el *qué* cosa es ella, no es lo mismo que contar con una conclusión en el sentido de consecución demostrativa, por lo que para Aristóteles la definición tampoco es la conclusión de una demostración. En el tratado de *Tópicos*, Aristóteles había dicho que la definición, al expresar la esencia de una cosa, es una sola cosa para cada cosa, lo que confirma que no es posible que una definición sea al tiempo una conclusión de un silogismo demostrativo, aspecto que reafirma en *Analíticos segundos* cuando dice que no es posible que se dé una conclusión cuyo predicado dé cuenta de la esencia de un sujeto[42].

Por otra parte, en una definición se agrupan una serie de términos que dan cuenta de una unidad que, asimismo, define otro término, como puede ser el caso de *hombre*, bajo un conjunto definitorio constituido por una serie de términos que se unifican, tales como mortal, terrestre, bípedo, racional. Es decir, una definición se construye teniendo en cuenta el grado de pertenencia de cada término como especie de un género, o el término como género apropiado de otro término de la definición[43]. En una organización jerárquica de los términos de una definición, tendrá prelación aquel término que se pueda predicar universalmente de los otros, siguiendo en orden a esto las especies allí dadas, así como las características de cada especie, para poder luego recomponer y armar el discurso definitorio para un definido. Pero esto no siempre resulta fácil de organizar, porque hay casos de definición donde no resulta suficiente dar con el nombre para determinar el sujeto general que le compete al predicado, sino que hay que recurrir a un discurso descriptivo para poder dar con la determinación. Un ejemplo de este último caso lo presenta Aristóteles al hablar de los rumiantes con cuernos, donde se presentan entidades difíciles de organizar entre sí, porque no tienen un género común, por lo que se requiere organizarlas a través de la atribución de propiedades comunes[44].

Ahora, hay un tema por tratar, y es aquel que establece una relación entre definición y existencia, que no resulta para nada banal dentro de la postura epistemológica de Aristóteles. La base de ello se ofrece con una tesis de Aristóteles, que sostiene que lo que no es no sabe nadie que es, dicho en el sentido de que aquello que no existe no puede definirse por la imposibilidad de coger su esencia[45]. Para esto hay que tener presente que si la definición es el enunciado del *qué* es, el conocimiento adecuado de la existencia de algo se da si se logra explicar la razón de la existencia de ese algo[46]. Así se vería inicialmente la imposibilidad de definir qué cosa es un unicornio, en el sentido de que la esencia de este algo no es posible darla, porque ese algo no existe. Pero esto puede aclararse si se recuerda la distinción entre

42 A2, II, 4, 91a 14: 398.

43 Aristóteles, *Analitici secondi*, 262.

44 A2, II, 14, 98a 17-19: 429.

45 A2, II, 7, 92b 1-4: 404.

46 A2, II, 8, 93b 15-20: 408.

definición fuerte de la esencia y definición nominal del significado del nombre[47]. Si tenemos un *X* que está por un algo existente, y se presenta la pregunta ¿qué cosa es *X*?, la respuesta pertinente será aquella que exprese su esencia; mientras que si *X* es un algo no existente, la misma pregunta será resuelta de forma conveniente si se da cuenta de su significado. Por lo tanto, dar cuenta de aquello que es el unicornio consiste en expresar su sentido, no su esencia, siendo, por lo tanto, una definición nominal, que no expresa la razón de un hecho, sino aquello de lo que da cuenta en el nombre[48].

De ahí que en la definición de unicornio no se presenta la existencia, ni esta constituye una diferencia para aquello que es definido,[49] mientras que la existencia de *X* puede ser objeto de demostración. Con lo anterior se puede sostener que una definición tiene la tarea de hacer conocer qué cosa es *X*, sin que se tenga que dar el conocimiento de la existencia de *X*, aspecto que también entraría a destacar la distinción entre definición y demostración, en el sentido de que la demostración prueba la existencia de algo. Un modo de dar cuenta de la existencia de algo puede ser diciendo que la existencia significa un predicado del cual se dice que existe, perteneciendo con verdad a un sujeto existente, como lo puede ser un triángulo o la luna. Es decir, de un algo existente como la luna puede darse un predicado cuyo contenido exprese la existencia, que en su caso sería un predicado verdadero.

Es en el capítulo octavo donde Aristóteles trata científicamente el problema de la definición. Establece que para saber qué cosa es un *X* se debe conocer la razón de su existencia; la pregunta: ¿existe *X*? se cumple si la respuesta da cuenta de la pertenencia de *X* a una clase de cosas existentes entendida como *Y*, es decir, si se establece que los *Y* son *X*. Si paralelamente se pregunta: ¿por qué existe *X*?, dicho problema puede traducirse con la fórmula: ¿por qué los *Y* son *X*?, donde la respuesta sería para Aristóteles establecer las razones de pertenencia de *X* a los *Y*, donde conocer dichas razones significa —para Aristóteles— saber qué cosa es *X*.

Entonces, conocer que *Y* es *X* se da como presupuesto del conocimiento de por qué *Y* es *X*, dos conocimientos que pueden darse paralelos, pero que no pueden ser independientes en el sentido de saber el porqué de algo exige de antemano saber el qué de ese algo[50]. Así, si se dice que *Y* es *X*, se incluye en la definición algo del objeto, y con ello se cumple una condición de conocimiento dada por Aristóteles, que consiste en la posibilidad de conocer algo a través de la posesión de un elemento de su esencia. Con ello es más fácil llegar a conocer su existencia, ya que para conocer que *X* existe se debe poder articular en forma predicativa: *X* existe si se dice *Y* es *X*,[51] donde incluir "Algo del objeto mismo" en la definición permite obtener una dirección para movernos hacia la definición completa, estableciendo

47 SI: 1, 16a 16-17: 37.

48 A2, II, 10, 93b 29-35: 411.

49 Aristóteles, *Tópicos IV* 1, 121a18/Metafísica, Z 16, 1040b 16-24.

50 A2, II, 8, 93a 19-21: 408.

51 Aristóteles, *Metafísica*, Z 17, 1041b 2.

por qué *Y* es *X*, con lo que se daría un conocimiento no accidental de su existencia[52]. De esto también se advierte que conocer la existencia particular de algo consiste en conocerlo accidentalmente, en el sentido de que aquello que conozco no es en general válido para la existencia de todos los particulares, ni con eso tampoco puedo llegar a saber el porqué de su existencia.

Por su parte, se puede probar de la definición la manera como el género se da en el sujeto de la demostración, donde la diferencia específica constituye el medio específico entre el género y el definido. Por lo tanto, si el eclipse se define como "desaparición de la luz de la luna por interposición de la tierra entre la luna y el sol", allí el género de la definición es la desaparición de la luz, mientras que la diferencia específica es la interposición[53]. De este mismo ejemplo, se puede advertir que tener algo del objeto se vincula con su existencia; así, se conoce la existencia del eclipse al identificarlo con una cierta desaparición no accidental de la luz, donde dicha identificación corresponde a tener algo del objeto mismo. Si nos preguntamos sobre la existencia de algo, es importante contar con una apropiada descripción de ese algo, descripción que permita, más que la conclusión de su existencia, asumir adecuadamente el problema. En este caso, en la pregunta sobre la existencia interesa más el modo como es abordado el problema que la respuesta misma. Y, como ya hemos visto, en la perspectiva aristotélica el modo adecuado de abordar un problema tiene que ver con la identificación de una justificación o, si se quiere, de un término medio, el cual, según el caso, permitiría justificar no solo si el fenómeno existe, sino además el porqué de la existencia del fenómeno. Bajo estos términos, Aristóteles dice que si *A* (eclipse) se da en *C* (luna), buscar el por qué se da esto consiste en buscar *B* (interposición) como término medio[54].

La intelección de los principios primeros

En la concepción aristotélica de la ciencia demostrativa se encuentra una interesante e importante consideración, que consiste en que en la ciencia no todo es demostrable[55]; con ello se alude a los principios que participan de la demostración, los cuales, si bien hacen que esta sea posible, no son demostrables, por lo que su modo de adquisición se da a través de un proceso diferente al de la ciencia. Esta adquisición se posibilita a través del *nous*, traducido en los estudios recientes por los especialistas como 'intelección'[56].

El conocer demostrativamente no ocupa todo el conjunto de la ciencia demostrativa, porque en la ciencia habrá cosas que superan nuestra capacidad

52 Aristóteles, *Analitici secondi*, 268.

53 *La teoria aristotélica*, 292.

54 A2, II, 8, 93b 4: 409.

55 Aristóteles, *Órganon*, 40.

56 A2, I, 3, 72b 18-20: 320.

comprensiva y explicativa[57], como ocurre con los principios del conocimiento, los cuales no se toman por demostración, sino que se aprehenden por intelección. Así que con el *nous* se designa la facultad humana que aprende los principios del conocimiento, pero al entenderse también como hábito del conocimiento, involucra a la vez el contenido de dicho conocimiento, que resulta distinto al demostrativo.

El *nous* obtiene este tipo de conocimiento de manera inmediata, es decir, sin intercepciones con el conocimiento del universal en los particulares, con lo que no hay ninguna mediación para obtenerlo, contrario al conocimiento científico, que se obtiene a través de un término medio, el cual, como se lee en *Analíticos primeros*, establece la pertenencia de un cierto predicado a un cierto sujeto[58]. El que el *nous* no medie su conocimiento implica el rechazo de Aristóteles a pensar la demostración regresiva hacia el infinito, porque de lo contrario se caería en un círculo vicioso. En palabras sencillas, el conocimiento indemostrable consiste en poseer algo no demostrable, como puede ocurrir con aquello que se conoce al poseer un recuerdo, un testimonio, una percepción[59].

Nous o intelección

Para hablar de la intelección hay que tener en cuenta una postura aristotélica que va en coherencia con su filosofía en general, donde el hecho de que el *nous* conceda un conocimiento no mediado, no implica que sea un conocimiento de un enunciado aislado, sino que en él hay también conexión de tipo predicativo, en el sentido de que es un conocimiento de un algo que se predica sobre otro algo[60]. Con lo anterior también se advierte que con esta visión predicativa del universal, el *nous* no es una determinación aislada o separada de las demás cosas; el universal no viene separado de lo múltiple, sino que es precisamente la unidad de este, en el sentido de que se predica de muchos, ya que el predicado como universal se expresa de lo múltiple[61].

Con lo anterior se advierte la distancia con la tesis de los platónicos, para quienes la *idea* es una unidad separada de lo múltiple, mientras que el universal aristotélico existe solamente en los individuos, a través de aquello que en estos viene a representar lo común; es decir, con el universal se reconoce en las cosas algo que se da a su vez en las demás cosas, ya que lo universal constituye un denominador común de los particulares. De esta manera, el intelecto es una actividad natural externa en el sentido de que fija, recoge e interioriza las semejanzas y diferencias no dadas en ella, sino en las cosas, para que en el proceso ascendente del saber

57 Barnes, 2007: XIV.

58 AP, II, 23, 68b 31: 289.

59 Aristóteles, *Analitici secondi*, XIII.

60 A2, I, 18, 81 b2: 357.

61 A2, II, 19, 100a 7: 437.

queden constituidos los principios inmediatos de la ciencia deductiva[62]. Con la actividad del *nous* se fijan las improntas recibidas por la sensación, haciéndolas por eso mismo universales y aptas para desempeñar el papel de principios inmediatos de la deducción científica.

Con el *nous* como intelección, Aristóteles expresa que el conocimiento de los principios depende de una especie de visión intelectual inmediata de aquellos, cuya adquisición no se consigue por demostración. El *nous*, bajo esto, es el hábito de la verdad, donde el universal, que es objeto del *nous*, es principio de la demostración y de la ciencia, con lo cual corresponde a un enunciado primero, teniendo en cuenta que para la demostración, más que los términos que la componen, lo que interesa es la mediación dentro de la relación predicativa. Insistiendo en su carácter de enunciación, se puede decir que, en los humanos, a partir de la persistencia de esas cosas, surge un *logos* (concepto), que es a la vez razón y lenguaje. La obtención de los universales es un proceso activo, no receptivo, por el que se fija el flujo continuo de sensaciones en experiencias discontinuas, donde se recoge no solo la impronta real de las cosas, sino también la impronta posible. Esta abstracción del intelecto no es por ello solo persistencia de sensaciones, sino también asociación hacia un signo (presencia y ausencia) que permite realizar la función básica del universal[63]. Así se puede decir que el conocimiento demostrativo depende de un conocimiento antecedente, que es conocido pero indemostrable, el cual, a su vez, permite el conocimiento demostrativo en el sentido de que se llega a conocer otra cosa que está contenida en las premisas de la demostración[64].

Cómo se conoce lo inmediato

Precisando sobre el proceso que se realiza en el conocimiento de lo inmediato, hay que tener en cuenta que en el estudio dedicado al *nous*, Aristóteles lo presenta como el resultado del *epagoge* ('inducción'), es decir, dándole el rango de método, que es un procedimiento que sigue una "vía para"[65]. Dicho proceder sigue unos momentos determinados a partir de aquello que viene de la sensación (αἴσθησις), lo cual se fija en el recuerdo, llevando a construir la experiencia, que es el momento donde se unifica lo sensible. Este proceso termina con la enunciación de lo último[66], es decir, con la definición de aquello de lo cual el sentido representa el caso singular[67].

62 Candel, *Tratados de lógica*, 310.

63 Lambertus Marie De Rijk, *Aristotle: Semantics and Ontology* (Boston: Brill Leiden, 2002), 87.

64 Aristóteles, *Analitici secondi*, XI.

65 AP, II, 23, 68b 12: 287.

66 AS, II, 19, 100 a 3-9: 437.

67 Aristóteles, *Órganon*, 43.

Lo anterior puede interpretarse como explicación de orden didáctico, del modo como se toma de lo inmediato, pero también puede verse como el asumir la inducción como método para conocer los principios, y el *nous* como el conocimiento mismo de la naturaleza sin proceso, reconociendo que a esta se llega a través de una investigación, sin que sea ella una investigación. Es decir, lo procesual del conocimiento lleva hasta un punto en el cual el conocimiento no es más procesual, sino inmediato, como si se diera un resplandor, un brillo de las cosas, que sería el *nous*. Solo así es posible valorar la labor de la indagación sobre el objeto sensible, como aquello que es lo más conocido respecto a nosotros, pero lo menos conocido en sí, para llegar progresivamente a aclarar la aprehensión de aquello que es lo más conocido en sí, pero lo menos conocido respecto a nosotros, advirtiendo en ello lo específico de la inducción. Se trata de un trabajo importante en cuanto tiene el carácter preparatorio respecto a un momento de conocimiento, que solo en este sentido es el resultado de un procedimiento. Este tema de la intuición constituye uno de los aspectos que desde su concepción filosófica, Charles S. Peirce más crítica, claro que no desde la consideración aristotélica, sino desde la manera como René Descartes lo asume al inicio de la época moderna. Peirce rechaza la presencia de ciertos conocimientos inmediatos y directos absolutamente ciertos, que toman la realidad y la reproducen con idéntica fidelidad, debido a su poder en la obtención de intuiciones con verdades indudables y evidentes en sí. Peirce dirá que las intuiciones cartesianas resultan ser conocimientos que se presentan a través de procesos inferenciales hipotéticos, antes que como iluminaciones fulgurantes dadas en la mente.

En Aristóteles, el *nous*, más que mente o intuición, es intelección en el sentido de que fija aquello que se da en la percepción, como si constituyera una forma inmediata que no se desarrolla con otras sensaciones, sino que ella misma aparece dada en las posteriores percepciones como repetición, más que como suma de sensaciones. Para Aristóteles, la fuerza del conocimiento como certeza es radical, es decir, constituye un conocimiento superior, porque se limita a una comprobación (inducción) de sensaciones que se repiten, con lo que se advierte que el conocimiento de los principios es un tipo de conocimiento diferente al conocimiento demostrativo[68].

Es importante entonces precisar que el conocimiento de los principios no es innato, no viene por naturaleza en nosotros, ni basta solo con recordarlo, sino que para Aristóteles, la imagen que se fija en el intelecto les corresponde a las cosas que se perciben, es una especie de huella que ellas dejan en el proceso de intelección. Si bien las cosas son singulares, las improntas que estas dejan son universales, y constituyen una imagen que se repite de sensación en sensación, y de la cual el alma se limita a recibir, a través de su facultad intelectiva. Así que el presuponer el conocimiento de los principios de la demostración para realizar un conocimiento

68 Aristóteles, *Analitici secondi*, 307.

demostrativo no se refiere a una posesión innata de aquellos, porque si fuera innata se daría de manera inconsciente, dejando por fuera la experiencia perceptiva[69].

Para Aristóteles, la percepción como tal se lleva a cabo siempre bajo la condición de la presencia actualizada del objeto que es percibido[70], de lo cual se puede generar el conocimiento científico. Esto, de acuerdo con el tratamiento que se le dé a lo percibido, que demostrativamente viene a ser si se produce un cuestionamiento sobre el porqué de aquello que se percibe. El proceso de intelección que Aristóteles indica va considerado en algunas etapas diferenciadas, como lo es la percepción de la cosa, la fijación en la memoria de la cualidad, y el recuerdo de las cosas similares que lleva a la experiencia, en el sentido de que se tiene experiencia si se puede establecer semejanzas entre lo recordado y lo percibido, siendo la experiencia como un universal que reposa en el alma, por lo cual puede constituir el nivel elemental de la conceptualización. Según Aristóteles, es probable que ya en la percepción, facultad con poder discriminante,[71] se introduzca el universal en el alma, en el sentido de que se percibe un indiferenciado, es decir, un individuo percibido como individuo que pertenece a una clase, con lo cual el universal es, en cierto sentido, ya parte del contenido de la percepción. No obstante, para tener conciencia de tal modo de pertenencia, son necesarias la memoria y la repetición de la percepción, y se va de aquello que es menos universal a lo que es más universal.

Aristóteles dirá en otro momento que todos los animales están, por naturaleza, dotados de una facultad perceptiva con poder discriminante, y que se distinguen por la posibilidad de recordar, presente en algunos y ausente en otros. Asimismo, la memoria de lo percibido funciona cuando precisamente no se está ante el objeto de la percepción —no se tiene contacto directo con este—, pero este permanece (μονή) como representación mental de lo percibido[72]. De este modo es como la memoria permite pasar hacia otro momento de conocimiento importante, que es el de la diferencia, ya que de la repetición de la percepción de algo, y de la memoria de esto percibido, se genera una diferencia o una cosa indiferenciada de modo conceptual (διαφοραé), y un discurso (λογος). El resultado entonces puede ser *conceptual* (que de hombre se trae cuando percibo a Juan) o *proposicional* ("Juan es un hombre").

Este tema de la sensación y la percepción es importante, asimismo, para la consideración cognitiva de Peirce, para quien todo acto, incluyendo la percepción, es inferencial e interpretativo, en cuyo caso específico percibir conduce a una ficción dentro de un proceso continuo[73]. Pero para Peirce, no todas las interpretaciones perceptivas se realizan conscientemente, o de manera autocontrolada, ya que

69 Ibid. 301.

70 Aristóteles expone este aspectos en diferentes momentos en *Tópicos* v, 3, 131 b 21-23; en *Analíticos primeros* ii, 21, 67 a 39; y en *Analíticos segundos* ii, 19, 99 b 37-39.

71 Aristóteles, *Metafísica*, a i, 980a 27.

72 Aristóteles, *Analitici secondi*, 303.

73 Bonfantini, *Opere*, 307.

muchas veces se asume un dato como hábito no consciente, aunque esto no elimina la obligación de que como cosa percibida venga problematizada desde el momento mismo de la sensación. Con ello, la importancia de razonar consiste en que si bien cada sensación es diferente para cada caso, es posible establecer inferencialmente una serie de leyes regulativas que permita, por medio de los razonamientos, ir acercándonos a las cosas tal y como estas son, según nuestras representaciones. Dicho acercamiento se unifica aún más a través del grado perceptivo que Peirce denomina *juicio perceptivo*, el cual viene continuamente corregido y modificado[74].

La dialéctica como justificación de los principios de la ciencia

La reactivación de la dialéctica dentro de los estudios lógicos aristotélicos comenzó a tener una notable presencia en la segunda mitad del siglo XX. En ese momento, para Aristóteles aquella se encontraba internamente relacionada con los momentos fundamentales que se disponen para el conocimiento humano, mas no limitada a aquella idea que la identificaba como una dialéctica amiga de lo ilusorio y lo falso, ajena por completo de los procesos demostrativos. Como elemento de la argumentación deductiva, el silogismo dialéctico se caracteriza porque sus premisas son endosables (ἐνδοζα), término que más que opinión contraria a la verdad, viene a significar un contenido digno de reputación[75].

Sabemos que la ciencia resulta caracterizada por el objeto sobre el cual indaga, así como por el tipo de saber que expresa, mientras que se presentan en otro ámbito aquellos discursos que persiguen, en cambio, aspectos como el de la convicción. No obstante, su reactivación dialéctica está vinculada con la compresión de la manera como se produce el conocimiento intuitivo o inmediato de los principios de la ciencia, especialmente porque se ha venido insistiendo en el carácter discursivo e investigativo de dicho modo de conocimiento, un paso con el que se extiende más allá de la consideración del verosímil y del probable[76]. De hecho Aristóteles es claro cuando considera a la dialéctica con respecto a un uso aplicado a los principios, específicamente como ciencia filosófica fundante de los principios propios y comunes de las ciencias[77].

Si se busca hablar sobre los principios, hay que tener previamente en cuenta que ellos son como tal primeros; de ahí que ante la imposibilidad de hablar de lo primero, lo dialéctico se muestra como una opción como puede ser el recurso de acudir al fundamento concedido por las opiniones notables, reconocidas y prestigiosas que enmarca una labor específica dialéctica. Se advierte entonces que los primeros principios no se demuestran, pero sí se justifican dialécticamente,

74 CP, 5.183, 1903.

75 Enrico Berti, "L'argomentazione in Aristotele", en *Nuovi studi aristotelic: epistemologia, logica e dialettica* (Brescia: Morcelliana, 2004b), 305.

76 Aristóteles, *Órganon*, 42.

77 Berti, *Aristotele,* 115.

como puede darse con la confutación, la cual se constituye como un silogismo de la contradicción[78] o silogismo de contradicción de la conclusión[79]. El procedimiento consiste en negar negando un principio, para luego llegar a una conclusión contradictoria con respecto a una opinión notable; de allí que dicha conclusión resulte sin duda inaceptable. Es de este modo como lo inaceptable de su negación lleva a que el principio se justifique, a pesar de su condición de indemostrable dentro de la ciencia. Con ello, el principio resulta comprobado, porque la falsedad de la negación comporta la verdad de la proposición afirmativa, donde si bien no se procede de manera deductiva, su procedimiento sí es de orden discursivo[80].

Al revisar el punto de las opiniones notables[81], se puede decir que estas son determinantes para el hallazgo de un método de argumentación en torno a un problema, debido a aquellas ideas conocidas por muchos, y reconocidas por su fuerza y valor, ayudan al momento de tener que defender una tesis a través del desarrollo de un discurso, con el fin de exponer un argumento[82]. En este proceso, Aristóteles considera la posibilidad de establecer un método o camino que lleve a un resultado cuando se discute con un interlocutor, esto para que con los argumentos construidos se pueda poner en aprietos a este, llevándolo a contradecirse en lo que dice, a través de la solidez y coherencia de lo que exponemos en contraposición.

La dialéctica es una selección, una vía por la que se opta, una actitud que no se limita a una puesta en práctica de una estrategia, donde la preocupación de Aristóteles no es la de permitirnos un recetario para proceder a discutir, sino establecer unos criterios que orienten el actuar en el arte dialéctico, criterios que no se reducen a lugares generales, sino a aspectos como el de considerar que en dichos casos se actúa con base en un saber[83], o que la forma silogística de esta argumentación la constituye principalmente el silogismo de la confutación, como prueba desde la contradicción[84]. Así que las opiniones notables vendrían a referirse a ciertas opiniones famosas, que muchos conocen y comparten, en cuyo conjunto se incluye el reconocimiento también por parte de los sabios[85]; de allí que si alguien muestra no compartirla, por ligereza en su argumentación, corre el riesgo de ser desaprobado por el sentir general[86]. Igualmente se sabe que en la dialéctica, la opinión o *doxa* (δόζα) se ambienta en el debate, y tiene el fin de determinar los lugares o tópicos (lugares comunes), es decir, las reglas o

78 SRS 6, 168a 37-38: 323.

79 SRS; 1, 165 a 2-3: 310.

80 Aristóteles, *Órganon*, 47.

81 Aristóteles, *Tópicos*, I, 100 a 18-21.

82 *Sobre las refutaciones sofisticas* 34, 183 a 37 b 6.

83 Aristóteles, *Ética nicómaca*, VI, 4 1140 a 10.

84 Presentado en varios momentos del tratado *Sobre las refutaciones* 1, 165 a 2-3; 6, 168 a 37-38; 9, 170 b 2-3.

85 Aristóteles, *Tópicos*, I, 2, I, 1, 100 b 21-23.

86 Aristóteles, *Órganon*, 1996: 49.

esquemas de razonamiento idóneos para meter en problemas al opositor, para lograr persuadir al auditorio sobre la invalidez de su tesis, así como para evitar su ataque, mostrando la inconsistencia de aquella. Las proposiciones se reconocen como válidas (por el auditorio), pero no por esto tienen que ser verdaderas (en sí mismas), ya que es suficiente en la dialéctica recibir el reconocimiento de verdad por parte de un consenso que es digno de respeto.

Si se termina yendo en contravía de las opiniones notables, que vendrían a constituir las premisas del silogismo dialéctico, se estaría dando muestras de un signo de falsedad, esto, si se termina por contradecir dicha fuerza de opinión, o si aquella llega a expresar proposiciones que terminen por ser contrarias a su tesis. La argumentación dialéctica posee premisas que son argumentaciones propias e iguales formalmente a aquellas premisas de la demostración, en cuanto a su rigor formal, pero diferenciadas por su condición de *doxa* y por su intención de confutación. Fue esa condición de premisas de opinión lo que llevó a ver la dialéctica como una lógica de la apariencia, de la ilusión y del engaño, contraria a la ciencia de la verdad y la demostración. Ahora, si se destaca su importante papel para establecer los principios de la ciencia demostrativa, para que la aprehensión de dichos principios no se limite a una intuición espontánea, sino que se constituya como una intelección vinculada al discurso a través de la contrastación de hipótesis en la adquisición de los primeros, la dialéctica vendrá a concederle entonces un importante aporte cognoscitivo, no en sí misma, sino en proyección científica[87].

Según lo que se lee en *Tópicos*, la dialéctica es capaz de tratar cualquier problema; de ahí su competencia para indagar sobre los principios de las ciencias, donde la verdad indemostrable de sus premisas se asume dialécticamente para discutirse, y poder así aprenderse discursivamente, como vía alterna a la demostración[88]. Es de este modo como el problematizar dialéctico permite un contacto con la realidad, de cuyo contacto crítico se genera un interés para dirigirse hacia una labor de orden científico. Sobre este aspecto Aristóteles alude diciendo que la dialéctica lleva a la pregunta y al cuestionamiento, mientras que en la ciencia no se hace esto, porque su labor se dirige hacia la demostración[89].

Bajo este aspecto se advierte también que los cuestionamientos del campo dialéctico no corresponden a las preguntas de los científicos; a este tema Aristóteles dedica un capítulo de *Analíticos segundos*, en el cual expone que el caso de la pregunta científica versa sobre las cosas a partir de las cuales se forma el razonamiento propio de cada ciencia[90]. Es decir, como en cada ciencia hay proposiciones en las que se basa el razonamiento de cada una, habrá entonces una pregunta científica sobre las cosas a partir de las cuales se forma el razonamiento propio de cada ciencia. Acerca de estas cuestiones, el científico tiene que dar razón a partir de los principios y

87 Berti, *Aristotele*, 125.

88 Aristóteles, *Analitici secondi*, 188.

89 AS, I, 11, 77a 30-35: 341.

90 AS, I, 12 77a 37: 342.

conclusiones de dicha ciencia, lo cual no implica tener que dar razón o justificar tales principios. Así que las interrogaciones científicas no tratan los principios científicos, de lo cual se comprende, por una parte, por qué dicha tarea le corresponde a la interrogación dialéctica, y, por la otra, por qué la interrogación de las cuestiones de la ciencia solo puede darse entre científicos, ya que sus interrogaciones tienen un peso no accidental, sino que obedecen a la pertinencia de la ciencia en cuestión. En otro momento vendrá a decir el estagirita que la diferencia entre el conocimiento y la opinión se presenta en la imposibilidad de que en un mismo momento un individuo conozca científicamente algo y opine sobre ese algo, porque no puede ser que sobre eso tenga al tiempo ciencia y opinión[91].

El silogismo y la ciencia demostrativa

Para esta última sección queremos insistir en aquellos temas que hemos estudiado al respecto de la ciencia demostrativa, pero ahora destacando sus características dentro del marco de la formalidad silogística. Con ello se podrá no solo confirmar la continuidad entre *Primeros analíticos* y *Segundos analíticos*, sino también encontrar una coherencia en la construcción lógica que atraviesa el libro del *Órganon*. Asimismo, se podrá reafirmar aquello que advertíamos al inicio de la presente sección, al escribir que la rigurosidad formal del silogismo resulta determinante para la consideración de la ciencia demostrativa y la verdad científica, es decir, el estudio científico quiere y persigue la verdad, y para ello no renuncia a la formalidad discursiva que brinda el rigor lógico. Por lo tanto, a la ciencia le corresponde un silogismo, el cual es demostrativo, y se caracteriza precisamente por su rigurosidad formal, pero además porque las premisas que lo componen son verdaderas en su contenido. Para las cuestiones de nuestro estudio, este momento resulta de gran apoyo, porque aquellos conceptos de la ciencia que hemos presentado, tales como necesidad, universalidad, causalidad, verdad, etc., adquieren su pleno sentido si se consideran desde las variables de la lógica formal aristotélica.

La formalización de la verdad

La relación entre el conocimiento demostrativo, tema central de *Analíticos segundos*, y el silogismo, teorizado en *Analíticos primeros*, se presenta cuando se asume la demostración de las verdades de la ciencia a través del silogismo, porque de los principios que constituyen las premisas no demostrables se pasa a la verdad demostrada en la conclusión, lo cual encuentra su referente en la tesis aristotélica de que las verdades de la ciencia son demostradas.

Hemos visto que si el objeto de la ciencia es el universal, entonces el objeto le corresponde a aquello que es común en una multiplicidad, en razón de que el universal aristotélico no constituye una entidad separada de lo múltiple, y, como

91 Aristóteles, *Analitici secondi*, 2007: 248.

tal, puede ser predicado de muchos, mientras que lo individual no se predica de nada. Al respecto vale recordar que el universal no cumple solo dicha función en el predicado, ya que denota también un tipo de enunciación en la cual el sujeto es un universal asumido en forma de universal, distinguiéndose por la cuantificación de la enunciación particular y de la enunciación indefinida.

Una vinculación entre lo formal y el conocimiento se advierte en el ejemplo que el estagirita expone sobre el triángulo, donde en correspondencia *A*, *B* y *C*, por su parte, representan:

A: cada triángulo tiene la propiedad 2R (dos ángulos rectos, uno de 90 y dos de 45)

B: la figura de la circunferencia es un triángulo;

C: esa figura tiene la propiedad 2R.

Aristóteles busca mostrar que adquirir *C* requiere asumir *A* o *B*, donde el conocimiento de *B* es independiente del de *A*, dado que *B* no deriva de *A*. El conocimiento del universal *A*, que es un sujeto universal, no incluye, en acto, el conocimiento de *B*[92]. De esto se puede precisar que no decimos que todo aquello que nosotros conocemos como un triángulo tiene la propiedad 2R, sino que todo aquello que es un triángulo tiene la propiedad 2R. Luego, *C* o las conclusiones de la deducción están contenidas solo potencialmente en las premisas, especialmente en *A*[93]. Así que la certeza de la conclusión depende de las premisas, ya que no se cuestionan, sino que se aceptan de tal modo que luego le conceden dicha certeza a la conclusión, razón por la cual Aristóteles dirá que las premisas de la demostración se conocen mejor que la conclusión[94]. También se ha dicho que no puede demostrarse todo, y aquellas proposiciones indemostrables son principios dados en proposiciones inmediatas que no cuentan con un término intermedio, como sí ocurre entre los términos de la demostración[95]. La diferencia entre demostración universal y demostración particular se presenta donde un sujeto es universal y el otro es menos universal, como puede ser el caso del ejemplo en cual la demostración universal: "el triángulo tiene 2R" se enfrenta a aquella menos universal, que expresa que el isósceles tiene esa característica[96].

Así que buscar el medio significa identificar aquello que explica adecuadamente la conclusión[97], debido a que en el medio se expresa la causa que vincula necesariamente los términos de las premisas. Es de esta condición discursiva,

92 AS, I, 1, 71a 21: 314.

93 Aristóteles, *Analitici secondi*, 151.

94 AS, I, 2, 72a 25-35: 318.

95 AS, I, 22, 84a 29-b2: 370.

96 AS, I, 24, 85a 13: 374.

97 AS, II, 2, 90a 1-3: 394.

es decir, desde el plano formal de la deducción silogística, como se justifica la consideración de que con el razonamiento científico se descubren conexiones materialmente necesarias entre aspectos de la realidad. A partir de esto se puede decir que el silogismo demostrativo reproduce así, en su propia estructura formal, la estructura material de la causación[98].

Sobre el tema de la demostración en el estudio lógico de la ciencia aristotélica, se puede igualmente destacar que el conocimiento demostrativo consiste en la demostración de algo, depende de un conocimiento antecedente que es algo conocido previamente, y, a su vez, es un indemostrado que se ubica en las premisas de la demostración. Esto va en línea con la tesis que expone que la ciencia demostrativa considera un conjunto de verdades que, agrupadas bajo un argumento, trata un determinado tipo de cosas (disciplina). Asimismo conocer algo por medio de una demostración implica que eso solo se puede conocer de un único modo, mientras que el conocimiento de algo primero, como los axiomas, no puede conocerse por demostración, ya que la demostración depende de algo anterior, lo cual no es correspondiente con la primeridad de los axiomas[99].

Indagar sobre el porqué de algo

Dentro de la formalidad silogística, el estudio del *porqué* (διότι) de algo corresponde a la búsqueda del medio para poder explicar adecuadamente la conclusión, y se diferencia del estudio del que (ὅτι)[100]. Por lo tanto, si nos detenemos en torno al tema del porqué, hay que tener presente que en la lógica aristotélica se conoce científicamente un estado de cosas solo si se conoce la razón de estas, y si se sabe que dicho estado no puede ser de otra manera, lo cual, expresado en variables, se diría que el conocimiento científico de la proposición *X* se da si se conoce su razón proposicional *Y*, y si se sabe que *X* es necesaria y verdadera[101].

Aristóteles distingue entre conocer el qué y conocer el porqué; mientras el primero no se fundamenta sobre el conocimiento de la causa, el segundo sí lo hace, razón por la cual el conocimiento del por qué implica un conocimiento más cualificado[102]. La respuesta a la pregunta ¿qué cosa es? corresponde tanto a la conclusión de una demostración como a la correspondencia con un estado de las cosas; de allí que, en general, se requiere que primero descubramos un hecho para después preguntarnos sobre su porqué. Por lo tanto, si la explicación de algo cumple con la función de término medio, dicha explicación funciona como una

98 Candel, *Tratados de lógica*, 301.

99 Aristóteles, *Analitici secondi*, 304.

100 Berti, *Nuovi studi aristotelic*, 304.

101 Aristóteles, *Analitici secondi,* XVIII. Para Barnes, una fórmula que exprese la definición aristotélica de conocimiento, consistirá en que, si para cada *X* y para cada *P*, *X* sabe que es *P*, sí y solo sí *X* entiende por qué *P*, así *X* entiende *P* de modo necesario.

102 AS, I, 13, 78a 22: 345.

demostración del porqué de ese algo, mientras que en los casos diferentes será una explicación de qué es ese algo[103].

Al respecto, otra particularidad de la lógica aristotélica consiste en que las ciencias que dan cuenta del porqué usan la primera figura silogística en la demostración, es decir, que el conocimiento del porqué se realiza a través de un instrumento, como la *barbara* silogística. No obstante, Aristóteles expone como ejemplo de esto la ciencia matemática, de la cual dice que habría empleado la primera figura para su conocer científico, cuando para los antiguos matemáticos la primera figura era totalmente desconocida y ausente en sus procedimientos[104]. No obstante, la importancia de la primera figura en la demostración científica se advierte cuando se supone que la definición es el resultado de una demostración, lo cual no puede ser sino de primera figura —donde las premisas son universales afirmativas—, ya que dicha conclusión debe ser una proposición universal afirmativa, asumida como una definición o respuesta al qué es algo[105].

Sobre las causas y la demostración

Para Aristóteles, la respuesta al por qué de algo se convierte en causa, en el sentido de que refiere a aquello capaz de explicar un estado de las cosas[106]. Así que, por ejemplo, la demostración sobre el fenómeno del eclipse es universal, no porque tenga que suceder siempre; de hecho, el eclipse no es un fenómeno frecuente, sino que se produce bajo ciertas condiciones generales, que son las que permiten su conocimiento científico, mientras que las ocurrencias particulares no lo permiten[107].

El saber en Aristóteles consiste en el conocimiento de las causas, con el propósito de que las premisas del silogismo que produce ciencia deben ser anteriores y más conocidas que la conclusión[108]. En el capítulo 11, Aristóteles especifica el *¿qué cosa es*?, en referencia a varias causas (αἰτίαι), como la eficiente o la final. El punto para destacar no corresponde tanto al papel específico de cada una de las causas dentro del proceso demostrativo, sino a aquello que dicha intención indica, en el sentido de que hay varias causas con las cuales se puede dar cuenta de la demostración de un estado de las cosas[109].

Entrando en la complejidad de este tema, se puede decir que si la demostración corresponde a un procedimiento en el cual el término medio constituye la

103 Aristóteles, *Analitici secondi*, 296.

104 AS, I, 14, 79a 17-24: 349.

105 Aristóteles, *Analitici secondi*, 200.

106 AS, I, 2, 71b 10-31: 316.

107 Aristóteles, *Analitici secondi*, 178.

108 Berti, *Nuovi studi aristotelic*, 302.

109 Mignucci, *La teoria aristotélica*, 146.

explicación o definición del extremo mayor, entonces se presenta una alusión a la causa eficiente (cosa que la demostración ha movido por primero), porque se busca en la demostración qué es lo que esta ha movido por primero. El ejemplo sobre esta cuestión lo expone Aristóteles con el ataque que los ateniense sufrieron por parte de los persas, donde: se soporta más una guerra (*A*) si se ataca primero (*B*); a los atenienses les conviene (*C*) atacar primero; por lo tanto, a los atenienses les conviene soportar una guerra (conclusión); con ello, el término medio (*B*), atacar por primero, expresa la razón eficiente del hecho[110]. Por su parte, cuando se demuestra aquello por motivo del cual se da algo, se busca la causa final (aquello a motivo del cual), mientras que si se pregunta para probar el qué cosa es algo, se busca una causa formal (el qué cosa es algo). Por último, se hallará una causa material (es necesario que sea), si se busca probar la necesidad de que algo sea lo es, por lo que la causa material es aquella que determina la estructura material del resultado (conclusión), constituido de términos ya presentes en las premisas. Asimismo, es en razón del medio que las premisas dan la materia para la conclusión.

Las premisas del silogismo demostrativo

Una ley de la lógica que atraviesa el discurso de la ciencia demostrativa es aquella qu e habla de los principios intransferibles de la ciencia, según la cual los principios de una ciencia no son transferibles a otra, ya que en la demostración las proposiciones deben expresar la relación en sí[111]. Aristóteles dice que toda ciencia demostrativa se basa en cosas verdaderas, inmediatas, más conocidas, anteriores y causales, respecto de la conclusión[112]. De esto habría que aclarar que de lo que se habla es de las premisas de la demostración; las premisas respecto a la conclusión, es decir, aquellas que expresan la razón de la conclusión, no son todas las seis, sino solo las tres últimas, aquellas que son más conocidas, anteriores y causales, mientras que las demás son las premisas en sí mismas.

La diferencia entre *premisa primera* y *premisa inmediata* está en que la primera no viene deducida de otros principios, mientras que la segunda no puede demostrarse, lo cual no significa que no pueda ser deducida de otras. De allí que si una premisa es indemostrable e inmediata, no lo es debido a una evidencia epistémica intrínseca de ella, sino debido a la ausencia de un término medio. Otra ley de la lógica, que resulta pertinente a lo anteriormente dicho, es aquella que sostiene que las premisas de la demostración no son demostrables, porque de lo contrario llevarían a una regresión hacia el infinito, que Aristóteles no acepta; pero el que sean verdaderas lleva hacia el conocimiento científico, de lo cual se puede advertir, por su parte, que de las cosas falsas no puede haber conocimiento científico[113].

110 AS, II, 17, 99a 1-7: 432.

111 AS, I, 7, 75a 38 - 75b 6: 332.

112 Aristóteles, *Órganon*, 21.

113 Aristóteles, *Analitici secondi*, 153.

Sabemos que la ciencia mira conclusiones necesarias y estables, y para ello se debe partir de premisas necesarias, para llegar a conclusiones necesarias que valdrán siempre[114]. Por lo tanto, de las premisas necesarias de una conclusión demostrativa se puede decir que si estas no lo fueran, no se podría saber por qué el estado de las cosas de la conclusión es necesariamente aquel estado; de ahí que la necesidad constituya una modalidad objetiva de algunas implicaciones predicables, donde el predicado siempre se da en el sujeto. Esto explica que si los accidentes no son necesarios, no pueden ser objeto de conocimiento científico, y que, además, dan lugar a proposiciones que no son *en sí*, por lo que los predicados accidentales no dicen lo que una cosa es, lo cual quiere decir que no expresan la esencia de aquello de lo cual se predican[115]. Por su parte, el que una proposición sea verdadera no implica que sea necesaria, como ocurre en aquellos casos donde algo explica otra cosa, pero ese algo no constituye su razón de ser, como se aprecia en el ejemplo aristotélico de la mujer lactante, ya que puede ello explicarse por el hecho de haber tenido un parto, aunque la explicación no responde el porqué[116].

Ahora, sobre la expresión de *lo más conocido,* se puede decir que Aristóteles distingue entre aquello que es más conocido para nosotros ye aquello que es más conocido por naturaleza. La primera manera se da cuando lo conocido se encuentra más cercano a la sensación, y, por lo tanto, varía según las personas y el tiempo; por su parte, la segunda se da cuando el ser más conocido por naturaleza es más universal[117]. Así, cuando en la explicación científica de *Q* se presupone el conocimiento de *P*, entonces *P* es más conocido que *Q*. En cambio, si para nosotros *P* es más conocido que *Q*, es porque el conocimiento de *Q* es inductivo (conocimiento que procede de aquello que es menos universal a aquello que es más universal), y, por lo tanto, presupone el conocimiento de *P*.

Antes de terminar, nos permitiremos una reflexión en torno al *en sí* visto en relación con lo predicativo, recordando de antemano que el *en sí* tiene que ver con lo verdadero y con la esencia, en el sentido en que el *en sí* de algo lo es por ser verdadero de ese algo, y porque hace parte de su esencia o definición[118]. Ahora, la predicación universal, aquella donde se presenta la atribución de un predicado universal a todos los términos de la extensión del sujeto, puede ser o esencial o accidental. La esencial corresponde al *en sí*, en el sentido de que un algo no es concebible sin aquel atributo que sobre él viene predicado, por lo que aquello que es *en sí* expresa una significación más específica que la del universal, siendo con ello un *en sí*, que es universal, mientras no todo universal es *en sí*[119]. De lo anterior surge también la necesidad que mantiene una relación estructural con el universal, ya que desde el momento en el que el

114 Mignucci, *La teoria aristotélica*, 76.

115 Los predicados que expresan la sustancia de algo, es decir su esencia, en el sentido de que dicen lo que una cosa es, son aquellos que revelan el género de una cosa o una especie de tal género.

116 Aristóteles, *Analitici secondi*, 174.

117 AS, I, 2, 72a 1-10: 317.

118 AS, I, 4, 73a 35: 322.

119 Aristóteles, *Órganon*, 22.

universal es lo que pertenece *en sí* al sujeto primero, dicha pertenencia es necesaria, por lo cual necesarias son aquellas realidades que no pueden ser diferentes de aquello que son. Asimismo, se puede decir que en la teoría de la ciencia aristotélica algo se conoce en sentido propio, cuando aferramos la razón por la cual la cosa es, y que como tal no puede ser de otra manera. Ahora, cabe decir que la relación entre dos eventos será *en sí* cuando uno de ellos constituya la razón de la ocurrencia del otro, mientas que no será *en sí* cuando dicha relación sea accidental, es decir, cuando un evento no represente la explicación del otro[120].

Por último, podemos decir que con la teoría de la ciencia demostrativa, la búsqueda del término medio resulta determinante para el conocimiento, donde su objeto lo constituirá entonces dicho nexo predicativo. De igual modo, se advierte en Aristóteles una fuerte consideración sobre la realidad del mundo, cuyo presupuesto se encuentra en la estructura de la demostración misma, la cual busca dar cuenta de las cosas objetivamente, a través de una organización de aquello que se presenta a la mente de modo directo e inmediato, así como de una realidad de la cual no todo se puede comprender —o, al menos científicamente, no se puede abarcar todo lo real, ya que hay un cierto margen de indeterminación de las cosas[121]—. Se sabe, por su parte, de la carga realista que asimismo presenta la lógica abductiva de Peirce, para quien la realidad percibida viene mediada a través de la representación, y donde la realidad representada permanece independiente, tanto de dicha representación como de nuestros pensamientos y opiniones[122].

Esta perspectiva la define Peirce cuando habla del método de la ciencia, cuya labor es la de razonar sobre la realidad. Asimismo, la constancia de los razonamientos científicos y las revisiones en torno a las representaciones e interpretaciones elaboradas vienen autocontroladas y corregidas a través de la experiencia y la reflexión sobre la realidad, con lo que se irá, según Peirce, encontrando una orientación hacia una conclusión, que es aquella de la realidad misma, lo cual significa que la realidad que conocemos se forma a través de la autocorrección de las representaciones que vamos elaborando[123]. Para cerrar, conviene agregar que la distinción que los filósofos posteriores a Aristóteles le atribuyeron entre el discurso de la lógica y el plano de la realidad, es una diferencia que, por lo menos en las líneas de sus tratados del *Órganon*, no se advierte demarcada claramente por el estagirita, razón por la cual no resulta pertinente en una lectura interna de su sistema filosófico[124].

120 AS, I, 4, 73b 10-17: 323.

121 Mignucci, *La teoria aristotélica*, 102.

122 CP 5.323, 1868.

123 Bonfantini, *Opere*, 572.

124 Berti, *Nuovi studi aristotelic,* 329.

«Segunda parte»

La lógica-semiótica de Peirce

El estudioso italiano Giovanni Reale, al inicio de la breve introducción que escribe sobre Aristóteles[1], recuerda que el nuevo enfoque adoptado por la crítica moderna sobre el pensamiento del estagirita se consolida e impulsa en 1923, con la obra que Werner Jaeger publica sobre el filósofo griego, donde la línea predominante se manifiesta en torno al dato biográfico[2]. De ahí que las noticias que se reagrupan sobre la vida de Aristóteles vienen a constituir una estrategia interpretativa no solo para afrontar los inconvenientes que surgen al momento de organizar cronológicamente sus textos, sino también para determinar un sentido general sobre su pensamiento.

Asimismo, en el presente trabajo —donde la doctrina lógica de Aristóteles constituye una guía para el estudio del pensamiento de Charles Sanders Peirce— consideramos que las anécdotas biográficas de Peirce no son para nada ajenas a la generación y producción de su sistema filosófico. No resulta entonces casual que antes de iniciar con el cuerpo teórico que nos compete tratar, presentemos brevemente algunos momentos concernientes a la vida del destacado filósofo estadounidense, como lo es su precoz inicio filosófico y científico, los conflictos que padeció en el mundo académico, así como el modo como contextualmente se desarrolló la producción de sus manuscritos, publicaciones y conferencias durante los últimos años de su vida.

Charles Sanders Peirce nació en Cambridge, Massachusetts, el 10 de septiembre de 1839, en una familia caracterizada tanto por la actividad académica profesional como por las relaciones y actividades intelectuales. Su padre, Benjamin Peirce, profesor destacado de matemáticas y astronomía en la Universidad de Harvard,

1 Giovanni Reale, *Introduzione a Aristotele* (Roma: Laterza, 2007), 7.

2 Ingmar Duering, *Aristotele*, ed. P. L. Donini (Milán: Mursia, 1966), 29. El libro de Jaeger *Aristotele: prime linee di una storia della sua evoluzione spirituale* (1923-35) constituye ya un clásico dentro de los estudios aristotélicos, y su influencia fue notable en las investigaciones que sobre el pensamiento antiguo se realizaron durante la primera mitad del siglo xx. Allí Jaeger instaura un nuevo modelo de interpretación reconstruyendo el pensamiento de Aristóteles, así como su evolución espiritual, desde su periodo en la academia de Platón, su época de viajes y la etapa final de la enseñanza.

continuamente procuró estimular con entusiasmo al pequeño Charles, con problemas de índole lógico, viendo que este respondía con precocidad[3].

Si desde joven Peirce mostró preferencia e inquietud por el conocimiento filosófico, su actividad profesional, luego de su grado en química pura en la Universidad de Harvard en 1863, la desarrolló en el campo científico, ya que desde 1865 hasta 1891 trabajó como asistente de investigación de geografía costera en la agencia del gobierno estadounidense, The United Coast and Geodetic Survey, logrando allí importantes reconocimientos por su labor experimental, y por las nuevas formas y modelos que propuso para la consecución de datos[4]. Esta doble actividad, entre la reflexión y lo experimental, resultaría ser determinante en la configuración de su estructura de pensamiento. Entre sus logros como científico se suele citar los diversos modos que empleó para la medición de la luz de las estrellas, así como el uso del péndulo para estudiar la fuerza de gravedad; Peirce fue pionero en el empleo de la longitud de onda de la luz, e inventor de la proyección quincuncial de la esfera[5]. Su prestigio internacional como científico le permitió viajar a Europa como representante del gobierno de los Estados Unidos, para realizar diversos estudios de fenómenos, como un eclipse de sol desde la isla italiana de Sicilia en Catania[6], actividades que influyeron posteriormente en su nombramiento como miembro de la American Academy of Arts and Sciences en 1867, de la National Academy of Sciences en 1877, y de la London Mathematical Society en 1881[7].

En 1879 consiguió una cátedra de lógica a tiempo parcial en la Johns Hopkins University, donde, si bien sus clases no fueron muy concurridas ni comprendidas, sí pudo Peirce sistematizar sus estudios lógicos, e incluso formar un grupo específico receptivo de alto nivel, con el que publicó un libro que, junto a los trabajos de los estudiantes, incluía algunos ensayos del novel profesor Peirce. Este libro, titulado *Studies in Logic,* de 1883, vendría a ser su segunda y última publicación en vida, luego de haber publicado, en 1878, una obra sobre investigaciones científicas: *Photometric Researches*.

3 Nathan Houser, *Introducción a C. S. Peirce* (abril 24, 2006, http://www.unav.es/gep/HouserPresentacionPeirce.html), 1. Nathan Houser dirigió por más de quince años el *Peirce Edition Project* de Indianápolis. Esta es la versión en español de la introducción que Houser realiza para la primera traducción de textos de Peirce a la lengua euskera en el País Vasco, en España, publicado por el Grupo de estudios peirceanos de la Universidad de Navarra. Se encuentra en: http://www.unav.es/gep/HouserPresentacionPeirce.html. Las páginas corresponden a la versión impresa (1-23).

4 Louis Menand, *El club de los metafísicos: una historia de las ideas en América* (Barcelona: Destino, 2002), 171.

5 Houser, *Introducción*, 2.

6 Los integrantes del Grupo de Estudios Peirceanos adelantan actualmente un proyecto de investigación sobre la recepción del pensamiento de Peirce en Europa, específicamente sobre sus actividades académicas consignadas en las cartas escritas durante sus tres viajes en 1870, 1875 y 1877, respectivamente.

7 Sara Barrena y Jaime Nubiola, *Charles Sanders Peirce*, editado por F. Fernández Labastida y J. A. Mercado (2007, 3), http://www.philosophica.info/archivo/2007/voces/peirce/Peirce.html [La paginación de texto corresponde a su versión impresa (1-20)].

La universidad constituyó un espacio para algunas conferencias de intercambio académico, pero nunca pudo Peirce adaptarse del todo a este ambiente; afrontó diferentes conflictos y malentendidos que lo llevaron a tener que renunciar después de tan solo cinco años de ejercicio docente. Al parecer, su carácter e ideas independientes resultaron fuera de orden dentro de la mentalidad conservadora de Boston y Cambridge, asunto que se complicó al separarse de su primera esposa, y, más aún, cuando decidió irse a vivir con una joven francesa de nombre Juliette Froissy, quien era 27 años más joven que él. Este evento sin duda tuvo que ver con la decisión de renunciar a su puesto gubernamental en el instituto geográfico, en 1891, luego de casi treinta años de vinculación. Estos serían los últimos logros laborales de Peirce, porque a partir de allí no volvería a encontrar un puesto de trabajo estable.

Paradójicamente, estos hechos adversos, acentuados con no pocas limitaciones económicas, lo llevarían a vivir su periodo intelectual más creativo y productivo. Tras retirarse en 1887 de la cátedra, Peirce se estableció con Juliette en Milford (Pensilvania), lugar en el cual, durante los siguientes veintisiete años, escribe y autocorrige ensayos de filosofía y lógica, textos de los cuales solo unos pocos se hicieron públicos en esporádicas conferencias, así como en algunas revistas. Por lo tanto, de esa temporada proviene la mayoría de las 80.000 páginas de manuscritos inéditos que dejó luego de su muerte, ocurrida el 19 de abril de 1914, a causa de un cáncer. Estos textos sin publicar se los compraría años después la Universidad de Harvard a la viuda Juliette. En aquellas líneas está el contenido de su amplio y profundo pensamiento, y el testimonio secreto de esos últimos años de dificultades, a los que logró subsistir gracias a la ayuda de sus amigos, como Williams James, quien lo apoyó incondicionalmente. Lo cierto es que Peirce, a pesar de sus intentos, no encontró jamás un editor para sus importantes hojas, y a la edad de 75 años muere en la miseria, prácticamente olvidado. A partir de la década de los treinta, luego de la publicación póstuma de sus escritos, su nombre comienza a ser reconocido gracias al estudio de sus primeros textos y a la revelación de un pensamiento inquietante y sugestivo, extensible a todas las disciplinas del saber[8].

En cuanto a su pensamiento, se puede destacar el hecho de una construcción a partir de una actitud crítica capaz de recoger, asimilar y transformar el pensamiento humano que lo precede en la historia. En realidad, Peirce quiere decantar los conceptos precedentes y reconducirlos hacia una posibilidad más efectiva en la orientación de las condiciones humanas. Es paso a paso como los estudiosos y críticos de su obra vienen reconociendo una profunda estructura de su pensamiento, donde cada ensayo constituye una pieza dentro de la suma de la totalidad de sus escritos, y donde cada línea se conecta con alguna idea anteriormente expuesta, que conduce hacia nuevas vías de profundización.

En el pensamiento peirceano, los distintos saberes humanos son tomados en consideración, y tratan de ser unificados con un componente categorial universal y necesario, capaz de explicar cada particularidad dentro de un conjunto general. En

8 Carlo Sini, *El pragmatismo* (Madrid: Akal, 1999), 17.

los manuscritos se puede ojear la cantidad de temas sobre los que escribió Peirce, pero así mismo es rastreable, según los estudiosos de sus textos, la integración profunda que los vincula. De ahí que los aportes singulares que Peirce ofreció en cada campo no son ajenos a sus propuestas generales fundamentales, donde cada innovación viene a constituir una proyección de su pensamiento básico. Su comprensión fragmentaria y poco atenta puede llevar a creer que es un pensamiento caótico, incomprensible y oscuro, concepción que no ha dejado de ser una de las críticas más celebradas por sus detractores. Esto ha llevado, por ejemplo, a catalogarlo o inscribirlo dentro de diferentes movimientos, y en no pocas ocasiones se ha dicho de él que es un nominalista, un idealista, un positivista o un realista. Lo cierto es que si alguna de sus frases es tomada de modo aislado, sin tener en cuenta otras líneas o textos complementarios, podría argumentarse a favor de cualquiera de las tendencias mencionadas.

No resulta fácil ubicar a Peirce en un movimiento, y la comprensión completa de su pensamiento no se agota con un estudio particular, sino que este siempre queda como una somera presentación de su sistema. No es fácil tampoco extraer hasta qué punto las situaciones vividas lo marcaron en la construcción de su sistema, ni si las ideas de sus contemporáneos fueron decisivas en su rumbo intelectual. Lo que sí es posible advertir es que Peirce mantuvo un contacto no solo de amistad, sino también intelectual con grandes pensadores de su tiempo, como es el caso del ya mencionado William James, o de los respetados John Dewey, Josiah Royce o Ernst Schroder[9], con quienes tuvo encuentros intelectuales, y de quienes siguió con atención sus escritos[10].

Lo cierto es que en sus ensayos se advierte la presencia de sus antecesores, debido a la mención directa de los pensadores que conocía, o de ciertas concepciones que daba por descontadas para sus lectores. No es casual que una de sus ideas filosóficas más importantes tenga que ver con el progreso de la ciencia, donde el saber humano depende de la asimilación de lo ya adquirido, de las comprensiones previas, donde la proyección del saber constituye una actividad cooperativa entre los seres humanos. Peirce fue un gran estudioso de la historia de las ideas, de ahí que la presencia de Aristóteles, Kant, Escoto, Hegel, Comte, entre otros tantos, resulta determinante en sus concepciones filosóficas, mientras que en matemáticas y lógica son continuas las referencias a De Morgan y a Booley Cantor[11]. Su

9 Houser, *Introducción*,13.

10 Mucho se ha escrito sobre la influencia del pragmatismo en las ideas de *experiencia* y *educación* de John Dewey, así como su visión lógica y la proyección a un acuerdo colectivo. En cuanto Josiah Royce, conocedor de la filosofía moderna, especialmente la hegeliana, no fue ajeno a la visión pragmática, y se interesó por el tema de la ciencia y la religión. Por su parte, Peirce conoció las ideas de lógica matemática de su contemporáneo Ernst Schroder, experto en la lógica de Goerge Boole y Augustus De Morgan.

11 Augustus De Morgan es conocido en el mundo de la lógica y la matemática por el teorema que lleva su nombre, así como por haber vinculado la inducción con la matemática; se sabe de la admiración de Peirce por las consideraciones matemáticas de De Morgan. Igual admiración le profesaba al también británico Boole. Boole es considerado el padre de la lógica matemática, y es fácil advertir cómo su intento por establecer leyes lógicas sobre la base de un lenguaje simbólico constituyó un decisivo camino para la filosofía de Peirce.

discusión con los antecesores es una constante, y sus biógrafos dan cuenta de su conocimiento y dominio muy juvenil, casi de memoria, sobre los planteamientos fundamentales de Kant, Spinoza, Hegel y Hume[12]. Frente a las situaciones de su vida académica, y al acercarse a sus escritos, o al advertir sus ecos en pensadores actuales de gran vigencia, no nos suena entonces exagerado lo que algunos afirman cuando se refieren a su condición de filósofo: que Peirce fue uno de los pensadores más importantes de los últimos tiempos, debido a su riqueza y profundidad en campos de la lógica y filosofía del conocimiento[13].

Peirce consideraba que el saber y las ideas constituyen un legado de la humanidad, el cual históricamente se depura hacia la realidad y la verdad; es decir, la verdad no la veía como un ente abstracto que se debe revelar, sino la consideraba como momento hacia el cual se puede llegar mediante la reflexión, la conjetura, la experimentación, la representación y la creación. Aquello que han notado los estudiosos peirceanos es que los cuestionamientos filosóficos del joven Charles serán proyectados hasta sus últimas reflexiones y ensayos. Así, la formalización del pensamiento, la inferencia lógica, la expresión de la realidad, la representación, la universalidad de las categorías, vienen depuradas a través de sus ensayos a lo largo de su vida.

Como vimos, en vida Charles Peirce publicó dos libros. El primero fue *Le photometric researches*, de 1878, donde se estudian los procedimientos para poder medir artificialmente las estrellas; y el segundo fue aquel texto en el que se recogieron los estudios durante sus cursos de lógica en la J. Hopkins, titulado *Studies in Logic*, en 1883.

También escribe en vida diversos artículos de amplia difusión y reconocimiento en el mundo académico. Fue invitado por el filólogo William Dwight Whitney a colaborar en el importante diccionario en lengua inglesa *The Century Dictionary,* donde también escribieron personalidades del momento, como Gifford Pinchot y John Dewey; allí, Pierce dejó cerca de 5.000 definiciones. También participó en el *Dictionary of Philosophy and Psychology*, editado por J. M. Baldwin. Se conocen diversos artículos publicados en *The Nation*, y en otras publicaciones como el *Hibbert Journal*, así como la revista *The Monist*, entre 1891 y 1893.

Pero solo se puede llegar a tener una mínima idea del pensamiento de Peirce con estas publicaciones en vida. Por lo tanto, habría que esperar la publicación póstuma de sus manuscritos por parte de la Universidad de Harvard, en 1931, diecisiete años después de su muerte. Allí, junto a las 80.000 páginas inéditas que su esposa Julieth vendió a Harvard, se incluyeron también aquellos artículos ya publicados en vida, dando así forma y contenido al ya célebre libro *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, editado por Paul Weiss y Charles Hartshorne, quienes entregaron a la imprenta seis volúmenes entre 1931 y 1935, organizados

12 Barrena y Nubiola, *Charles Sanders Peirce*, 2.

13 Sara Barrena, *Perfil biográfico de Charles S. Peirce (1839-1914)* (1999, 1), http://www.unav.es/gep/bio-peirce.html. [La paginación de texto corresponde a su versión impresa (1-6)].

por temas como matemática, lógica y pragmatismo, optando por no seguir un orden cronológico de los escritos de Peirce. Si bien esta publicación permitió un conocimiento más completo y directo de su pensamiento, tiene el inconveniente de su desarrollo cronológico. *Collected Papers* se completó entre 1955 y 1958 con dos volúmenes más, editados por A. W. Burks.

En 1967, Richard Robin publica *Annotated Catologue of the Papers of Charles S. Peirce*, libro en el cual reorganiza cronológicamente los manuscritos, y que, a su vez, viene orientado por el importante estudioso del pensamiento peirceano Max Fisch. El propio Fisch crea en 1981 la fundación Peirce Edition Project, y asume el encargo de publicar la obra completa de Peirce, tarea que se viene realizando con rigor y calma. Hasta el momento ha publicado ocho volúmenes bajo el título *Writings of Charles Sanders Peirce*, que compila escritos correspondientes al periodo 1859-1890.

Las categorías en el sistema filosófico peirceano: aproximación evolutiva

Peirce inicia sus estudios sobre lógica siendo apenas un muchacho. Cuando contaba con tan solo doce años se aproximó curioso a la lectura de los textos de estudio de su hermano Jem, quien en 1951 tomaba dicha materia en la Universidad de Harvard. Desde ese entonces, Charles le dedicaría prácticamente toda su vida al estudio de dicha ciencia, y, como dirá él mismo en sus años de madurez intelectual, iniciaría a pensar cualquier cosa, como si esto requiriera un ejercicio lógico[1]. No obstante lo anterior, el reconocimiento en su vida académica no pasó de denominaciones como la de Profesor Peirce o Ingeniero Peirce. Si bien le fue reconocida su condición de filósofo luego de su muerte, esto se debió más a sus aportes a la teoría pragmática que a una identificación como un serio conocedor del campo de la lógica. Extraña circunstancia en alguien que llegó a dar a conocer públicamente su afición, que además escribió varios artículos específicos sobre el tema, y que dictó varias e importantes conferencias al respecto. Incluso, antes de alcanzar los treinta años, Peirce ya había dictado charlas de lógica en la prestigiosa Harvard, y hacia los primeros años de la década de los setenta del siglo XIX, su artículo sobre la lógica de los relativos, titulado *Description of a Notation for the*

1 Charles Sanders Peirce, *Writings of Charles S. Peirce: A Chronological Edition*, vol. 1, ed. Peirce Edition Project (Bloomington: Indiana University Press, 1982), xx.

Logic of Relatives, Resulting from an Amplification of the Conceptions of Boole's Calculus of Logic[2], sería estudiado por importantes lógicos ingleses, como es el caso de Augustus De Morgan y William Stanley Jevons, en Londres, luego de los contactos que el propio Peirce estableció con ellos durante su primer viaje a Europa[3].

Pero la línea que Peirce trazó para sus estudios de lógica fue especial, porque si bien esperaba desde allí poder establecer el modo como el pensamiento humano funciona, así como dar con las condiciones que hacen válidos los diferentes tipos de razonamiento, Peirce asumió que el estudio de los elementos del conocimiento, sin importar el tipo o modo al que pertenezcan, resultan siempre implicados en procesos de interpretación. Según él, conocemos a través de las representaciones, no hay otra vía posible para dicha acción, así que esos elementos que estudia son igualmente elementos sígnicos, estableciendo con ello la coincidencia entre la lógica y la semiótica, encargada del estudio general de los signos: expresamos lo que conocemos a través de la realización proposicional discursiva (asunto lógico), pero aquello que conocemos lo obtenemos a través de un proceso de representación (asunto semiótico)[4].

Peirce ubica la lógica como un conocimiento al servicio de los demás saberes, consideración que la pone en relación con las demás ciencias. Por lo tanto, la lógica, al contrario de lo que había pensado su fundador Aristóteles, viene a jugar un papel importante dentro de la clasificación de las ciencias, pero sobre todo, y en esto sí se advierte una importante convergencia con el estagirita, entra a considerar aquello que pensamos y, como tal, la forma de la realidad misma, ya que nunca pensamos en el vacío. Por ello, habrá no solo que establecer el método por seguir, sino también la naturaleza de los aspectos o elementos formales que nos permiten pensar[5].

Así que no hay misterio en comprender cómo Peirce, interesado en la manera como se razona, llega a dedicar tanto esfuerzo a la doctrina de las categorías, ya que esta le permitirá establecer las formas más universales y básicas del pensamiento. Para no pocos especialistas, en el pensamiento peirceano las categorías vienen a convertirse en el interés lógico dominante durante su producción filosófica, donde la constante sería apostarle a la precisión descriptiva de tres categorías en número,

2 W2: 359-429. Para las citas correspondientes al texto de *Writings of Charles S. Peirce: A Chronological Edition*, seguiremos el acuerdo de la comunidad de estudiosos peirceanos, esto es, la letra *W*, seguida del número del volumen y del número de la página. Por su parte, si la cita del texto de Peirce es tomada de *Collected Papers,* seguiremos igualmente la norma internacional adoptada para su referencia, la sigla CP, seguida del volumen y del número del parágrafo, que para el caso inmediato sería CP 3.45-149.

3 Barrera, 2008: 2. La paginación de texto corresponde a su versión impresa (1-3).

4 Giovanni Maddalena, introducción a *Scritti scelti*, de Charles Sanders Peirce (Turín: UTET, 2008), 5.

5 Cornelius Delaney, "The Journal of Speculative Philosophy Papers" en *Writings of Charles S. Peirce: A Chronological Edition*, de Charles Sanders Peirce. Editado por Peirce Edition Project, vol. 2. (Bloomington: Indiana University Press, 1984), XXXIX.

capaces de satisfacer su interés por encontrarlas no solo universales, sino también suficientes y necesarias, en cuanto irreducibles entre ellas, así como presentes siempre que, como humanos, razonamos algo en cualquier momento[6]. En lo que respecta al terreno de la semiótica, la doctrina de las categorías de Peirce viene a dar cuenta de los tres constitutivos de la significación, cuya base lógica, capaz de dar cuenta de los fundamentos cognitivos, considera el modo como le damos sentido al mundo, así como los recursos con los que llegamos a dar cuenta de la realidad[7].

De ahí la importancia de comprender a Peirce a partir de su teoría lógica, específicamente desde dicha doctrina, labor que implicará ingresar en un terreno tan formal como abstracto, pero donde se viene a seguir una dirección que apunta hacia la realidad, no en el sentido de mecanismos lingüísticos que lleguen a expresarla, ni como búsqueda y hallazgo de su fundamento último, sino desde la perspectiva de la constitución de dicha realidad, la cual se experimenta y se descubre en la vivencia de los hechos mismos. Las categorías vienen a dar cuenta del sentido de la experiencia, es decir, del significado empírico a través del cual se determina el comportamiento que accede a lo real; esto requiere de una dinámica constante, cuya acción se fija y comprende en la secuencia categorial, donde la realidad no se agota en lo dado, sino en aquello que se posibilita descubrir, debido a que la existencia peirceana involucra también aquello que está para ser descubierto, así como el alguien que lo descubre[8].

Otra línea de trabajo que Peirce desarrolla como tarea de la ciencia lógica es aquella que consiste en la labor de clasificación de los argumentos y, debido a la potencialidad sígnica de la lógica, de los signos. Dentro de sus variadas actividades de investigación, fue también a esta sistematización sígnica a la que dedicó gran parte de su tiempo. Estos dos asuntos, como dijimos, no están desvinculados de la consideración de las categorías, ya que incluso se ha dicho que el principal objetivo en el estudio e identificación de aquellas es poder contar con una guía para la clasificación de los argumentos[9].

Lo cierto es que la gran parte de sus numerosos textos, por disímiles y contrarios que algunos parezcan, vienen vinculados por el nervio central de la doctrina categorial, que en últimas se enmarca en los modos como se presenta la experimentación significativa del mundo. Es ya un factor no discutido sobre la filosofía de Peirce el que sus estudios lógicos, cuyo enfoque considera la problemática de la significación, están internamente vinculados con el problema filosófico de las posibilidades del conocimiento humano. Esto, porque el signo peirceano involucra tres momentos: la sensación, un objeto y el interpretante, que

6 Rosella Fabbrichesi, introducción a *Categorie*, de Charles Sanders Peirce (Roma: Laterza, 1992), IX.

7 Charles Sanders Peirce, *Opere*, ed. Massimo Bonfantini (Milán: Bompiani, 2003), 26.

8 Johannes Ehrat, *Cinema and Semiotic: Peirce and Film Aesthetics, Narration, and Representation* (Toronto: University of Toronto Press, 2005), 8.

9 Ibid. XXXIV.

unidos pueden ser dichos como la sensación de un objeto interpretado, tríada que se manifiesta en una representación independiente de los tres aspectos; es decir, hay una mediación que es signo (mediación del objeto y la sensación), y hay, a su vez, una representación de esa mediación, que es a la vez también signo. Con esto, el signo es una representación que involucra un nuevo proceso de significación[10].

Pero ya veremos lo anterior en el capítulo dos de esta segunda parte, que se dedica al tema de la significación, especialmente porque siempre queda un punto más que decir o aclarar cuando se intenta rendir cuentas sobre la visión semiótica de Peirce. Cierto es también que ni el mismo Peirce hizo accesible su propio sistema, ni se esforzó por presentar su semiótica de manera integral, ni contaba con discípulos que dieran testimonio del proceso de construcción que lo llevó a cambios y correcciones de modo continuo[11]. De ahí que el trabajo iniciado por el equipo de la Edition Project en Indianápolis obtenga un reconocimiento importante por su empeño en reconstruir cronológicamente los textos escritos por Peirce, con el fin de dar una perspectiva evolutiva de su pensamiento[12]. Con ello, la opción para estudiar el pensamiento de Peirce es la de evitar el encasillamiento de sus ideas en esquemas elaborados alrededor de temas predeterminados, para en cambio seguir atentamente la cronología de sus textos, permitiendo que los contenidos peirceanos surjan en la dinámica de su movilización evolutiva, lo cual facilita establecer con detalle sus giros conceptuales.

En el caso de las categorías, podremos decir, entre otras cosas, que la elaboración de la correspondiente lista obedece a una preocupación temprana de Peirce, que fue desarrollando de manera constante en su vida. En 1857 plantea su configuración desde la base de los pronombres personales, para luego establecer un primer orden completo, diez años después, donde además de los accidentes intermedios, los conceptos de *ser* y *sustancia* serán importantes para recoger la comprensión unitaria de lo múltiple inicial. Luego, en 1885, estos extremos desaparecen para dar espacio a una formalización de los accidentes intermedios, desde la modelización matemática, vistas ahora las categorías en la generalidad de primero, segundo y tercero. Luego, al llegar el siglo XX, las categorías adquieren una valencia fenomenológica, de acuerdo con la atención explicativa hacia aquello que se presenta a la mente en cada circunstancia de nuestra vida[13], donde los conceptos generales que regulan el pensamiento resultan igualmente regulados por una cognición más amplia, como es la de la experiencia, que llega a determinar

10 Peirce, *Opere*, 29.

11 Ehrat, *Cinema and Semiotic*, 9.

12 La Fundación *Peirce Edition Project* fue creada por Max Fisch en 1981 con la intención de publicar la totalidad de la obra de Peirce, buscado ser fieles a su sistema científico. De los treinta volúmenes proyectados se han publicado siete, los cuales recopilan los escritos del pensador desde 1857 hasta 1892. Actualmente se ha anunciado que se trabaja en el volumen 7 cuyo contenido será una selección de las definiciones de Peirce elaboradas para el *Century Dictionary*; el volumen 8 se ha publicado en 2009, y se informó que se sigue laborando en el volumen 9 (1892-1893) y el 11.

13 Fabbrichesi, *Categorie*, X.

el pensamiento[14]. El pensamiento ensaya en la experiencia, falla y corrige, pero su validez depende del fundamento o base categorial que no se limita a una cuestión de hecho.

Lo anterior justifica la temprana idea peirceana de que no hay conocimiento que no venga determinado por uno anterior, con lo cual el razonamiento adquiere la condición de inferencia hipotética, tomando distancia tanto con el conocimiento intuitivo —donde lo conocido no depende de experiencias previas—, como con el introspectivo —donde el conocimiento es interno, sin que sea afectado por factores exteriores—[15]. Esto fue presentado por Peirce en un momento donde la hipótesis no se entendía como forma argumentativa o inferencial, sino que se limitaba al uso habitual de planteamiento que busca comprobarse dentro de la labor propia de las ciencias experimentales, con lo cual la lógica hipotética era bastante débil frente a la lógica deductiva (de las matemáticas) y a la lógica inductiva (de las ciencias en general)[16].

De acuerdo con lo anterior, hemos decidido seguir la propuesta de estudio sobre el tema que ofrece la italiana Rossella Fabbrichesi[17], quien selecciona los textos esenciales que a lo largo de su vida Peirce elabora en torno al problema de las categorías, con la intención de mostrar no solo cómo este asunto es central en la filosofía peirceana, sino también cómo a través del estudio de las categorías se puede identificar, por un lado, a un pensador sistemático, en cuanto a la unidad de su pensamiento, y, por el otro, a un crítico constante de sus propias ideas, que va revisando y corrigiendo en aras de un sistema definido, simple y suficiente. En este recorrido, se va desde los pronombres personales, pasando por el elenco de 1967, hasta llegar a la simplificación de las denominaciones de la tríada, y, de ahí, hasta la definitiva consideración del fenómeno de la experiencia. El trabajo de Fabbrichesi fue orientado por colaboradores del *Peirce Edition Project* de Indiana University-Purdue University at Indianápolis (IUPUI), en Estados Unidos, en cuanto a la selección del material y la discusión sobre algunos problemas interpretativos. Lo cierto es que ya desde comienzos de la década de 1960 se veía venir esta línea cronológica de los estudios sobre la obra de Peirce, como es caso del análisis realizado por Murray G. Murphey, en 1961, sobre la evolución de las categorías de Peirce, considerada la primera aproximación cronológica sobre el desarrollo intelectual del pensador estadounidense[18]. El aporte crítico del equipo de Fisch en la Edition Project es permitir una aproximación más razonable e integrada a los textos de Peirce, develándose así un pensador que, de este modo, se manifiesta coherente y consciente de su evolución filosófica.

14 Ehrat, *Cinema and Semiotic*, 58.

15 Delaney, "The Journal", XXXIX.

16 Peirce, *Writings*, 1982: XXXIV.

17 Fabbrichesi, *Categorie*.

18 Murray Murphey, *The Development of Peirce's Philosophy* (Indianapolis: Hackett Publishing, 1993):

Primeras aproximaciones de Peirce al elenco de categorías

De acuerdo con la crítica, como decíamos líneas arriba, el pensamiento de Peirce presenta una profunda continuidad evolutiva, según la lectura cronológica que se ha organizado sobre sus textos en vida publicados, y en los más de 80.000 manuscritos póstumos que se vienen editando. Asimismo, se ha advertido ya desde hace algunas décadas que aquello que el joven Peirce expresó en sus años juveniles contenía de forma general los aspectos clave de su filosofía madura[19]. Hay acuerdo también al considerar que una de las bisagras fundamentales de su sistema lo constituye la doctrina de las categorías, donde los demás conceptos de su arquitectura vienen unificados por estas concepciones generales[20], y donde el desarrollo gradual de la temática evidencia un proceso evolutivo de continua revisión y corrección. Este hecho se convierte en un reflejo de aquello en lo que consistió su persistente trabajo de reflexión en las diversas áreas de la filosofía, ya que el pragmatismo de Peirce no se entiende sin su visión lógica y semiótica, ni su teoría cosmológica es coherente al margen de la teoría de las categorías[21].

Desde 1957, Peirce considera las categorías en composición triádica, y si bien durante cincuenta años, por lo menos, estuvo revisando los modos de nombrarlas, así como el alcance de su sentido y sus modos de descripción, esta composición nunca fue ampliada o reducida; más bien, se presentó una evolución cuyas modificaciones no significaron cambios radicales. En esos lucidos años de su juventud, Charles proyectó las categorías a los ámbitos de la abstracción, lo sensible y lo mental, expresados a través de los tres pronombres personales singulares: el *yo*, el *tú* y el *esto*[22]. Diez años más tarde, en 1867, presenta su reconocido ensayo sobre las nuevas categorías, síntesis de sus reflexiones durante la década, donde los pronombres ya no aparecen, pero las nuevas denominaciones conservan con amplitud el sentido de su contenido inicial[23].

Las categorías como pronombres

La primera aproximación de Peirce a las categorías las establece a partir de los pronombres personales, en el manuscrito 21, titulado *Raphael and Michael Angelo Compared as Men*, de 1857[24], donde identifica el *yo* con el intelecto, el *esto* con el sentido, y el *t*ú con el corazón. Dos años antes Peirce había comenzado

19 Douglas Niño, *La nueva lista de categorías del joven Peirce* (2004, edición en PDF).

20 Ehrat, *Cinema and Semiotic*, 53.

21 Armando Fumagalli, *Il reale nel linguaggio: indicalità e realismo nella semiotica di Peirce* (Milán: Vita e Pensiero, 2000), 11.

22 Murphey, *The Development*, 32.

23 Ibid. 64.

24 W1: 13-16. Para la referencia de los manuscritos de Peirce, vamos a emplear la sigla MS, la cual ha sido adoptada internacionalmente. Así, para este caso sería MS 21, donde la numeración corresponde a la edición que en 1967 realizó Richard Robin.

a estudiar con apasionamiento las *Cartas para la educación estética del hombre*, de Friedrich Schiller (1795)[25]. Inmediatamente después, con igual entusiasmo, el joven Charles, a sus dieciséis años, se inició en la lectura de la *Crítica de la razón pura* de Kant, hasta llegar a conocerla en profundidad. De lo anterior se hace posible establecer, por un lado, que la organización de las categorías en una tríada puede estar influenciada por Schiller y sus tres unidades o facultades fundamentales; por el otro, que las doce categorías de Kant, así como la decena de Aristóteles, vengan reducidas a tres, similar en cierto aspecto al modo como en la dialéctica hegeliana se habla de tesis, antítesis y síntesis. De otro lado, en esta primera aproximación de orden gramatical se advierte la importancia de los tres pronombres personales singulares, cuya tarea no viene únicamente en la función sustitutiva de los nombres, sino en la posibilidad lingüística de enunciación, tan simple como indefinible de la realidad. Lo que se ha indicado es que en MS 21, las categorías pronominales están conectadas directamente con las tríadas de Kant[26].

Pero es en 1861 cuando decide comenzar en detalle un tratamiento de las categorías, con el ensayo Yo, eso y tú: Un libro de instrucciones sobre algunos elementos del pensamiento[27], que, como se advierte en el mismo título, constituía un proyecto de mayor alcance que esas escasas dos páginas que componen el manuscrito. Allí, Peirce no elabora una consideración gramatical sobre los pronombres, sino que su descripción entra en un orden diferente de carácter filosófico, especialmente porque se lee en la introducción del manuscrito que comprender los pronombres es un ejercicio sencillo, pero que no lo es en cambio el tener que definirlos, por la confusión a la que se llega al tener que hablar de uno en términos del otro; esto, especialmente porque el *t*ú fuera de mí es un *eso*, pero no es un *eso* ausente de un *yo*. Por su parte, el cambio de orden en la presentación de los pronombres con respecto al orden gramatical obedece a que el *yo* es el adentro y el *eso* es el afuera, razón por la cual van sucesivamente, dejando en tercer lugar al *t*ú, que viene a significar una especie de *a través*, anunciando con ello la labor mediadora de la tercera concepción.

Luego, en el breve capítulo I del mismo MS 65, Peirce efectúa un ejercicio de relación explicativa del modo como pueden vincularse los tres pronombres, como la consideración del *yo* del *eso* y del *yo* del *t*ú. Se puede advertir cómo esta descripción, tan ajena a las características lingüísticas, conduce inevitablemente a que Peirce se vea ante la necesidad de cambio o modificación en el modo de

25 Ehrat, *Cinema and Semiotic*, 57. Para Johannes Ehrat resulta importante advertir cómo esta temprana inspiración schelleriana la mantiene Peirce hasta el final de su vida filosófica, especialmente en su visión de armonía de la belleza y la verdad, esto en su retorno a la estética normativa.

26 M. H. Fisch, introducción a *Writings of Charles S. Peirce: A Chronological Edition*, ed. Peirce Edition Project, vol. 6 (Bloomington: Indiana University Press, 1982), xxviii.

27 w1: 45-46/MS 65, 1861.

denominar las categorías[28], yendo hacia términos más técnicos y generales, aunque manteniendo su contenido original, así como la capacidad de interrelacionarse[29].

Reservas de Peirce ante las consideraciones categoriales de Kant

En el capítulo I del libro *Logic,* de 1866[30], Peirce asume que la composición categorial proviene de la lógica formal, al decir que la vigencia de esta última se debe primero a Aristóteles y luego a Kant, quienes hacen posible la obtención de conceptos generales que surgen de la formalización objetiva de estos. Según Peirce, para Kant las categorías se derivan de la teoría del juicio, mientras que para Aristóteles, tanto del análisis lógico como gramatical de la proposición[31]. De esto infiere Peirce que es precisamente la formación del elenco de las categorías el fundamento como tal de la filosofía, así como su gran reto. Para Peirce, Kant forma una lista de categorías de acuerdo con las divisiones lógicas de los juicios; por ejemplo, del juicio categórico deviene la relación sustancia-accidente, así como del juicio hipotético, la relación causa-efecto, método de derivación que Peirce califica de perfecto. Pero el problema es que es incapaz de ofrecer garantía de que se trate de la lista correcta, y de que esta exhiba una referencia directa a la unidad (ser).

Es decir, Peirce advierte un problema en las características del elenco, tanto en el orden de la suficiencia, la necesariedad y la universalidad, aspectos a los aludimos más adelante. Agrega Peirce que fue Hegel quien buscó una solución a este inconveniente, partiendo del ser como unidad, para pasar a la homogeneidad de las relaciones categoriales internas, y llegar así a las funciones del juicio Pero esto Peirce lo considera un proceder arbitrario, impulsado por la finalidad de tener que dar con un resultado; lo que busca Peirce es encontrar cómo derivar de los juicios las categorías, pero partiendo de la unidad del ser[32]. Es allí donde Peirce da cuenta del procedimiento para extraer las categorías, así como de los extremos que las demarcan, y de los accidentes intermedios, anticipando con ello su ensayo *One New*

28 Murphey, *The Development*, 32 dice que luego de 1862, y en especial en 1865, la aparición de nuevas denominaciones categoriales obedece a la influencia que Peirce recibe de sus estudios de la filosofía escolástica. Pero Fumigali (*Il reale nel linguaggio*, 43 n. 45) anota que esta influencia medieval vendrá seguramente después de 1967, ya que anterior a ello solo se trata de referencias indirectas, mientras que entre 1867 y 1871 las numerosas menciones a Ockham y a Escoto son sólidas.

29 Fabbrichesi, *Categorie*, 3.

30 W1: 351-357.

31 Esta visión sobre la derivación gramatical de las categorías aristotélicas era la que en su momento sostenían algunos filósofos alemanes, como es el caso de Adolf Trendelenburg en *De Aristotelis categoriis* (1833), donde sustentaba que el hilo conductor de la doctrina de las categorías en Aristóteles es gramatical, en el sentido en que su procedencia responde a la descomposición de la proposición simple y no a las modificaciones del ser, siendo así de mayor fundamento el sujeto de la proposición que la misma predicación. (Cf. Adolf Trendelenburg, *La dottrina delle categorie in Aristotele* [Milán: Vita e Pensiero 1994], 39ss.).

32 W1: 353, 1866.

List of Categories, del siguiente año[33]. Previamente, en 1965, en *An Unpsychological View of Logic to which are Appended some Applications of the Theory to Psychology and other Subjects*[34], Peirce sostiene que la lógica se ocupa de la representación. Es decir, está dada ya toda la base sígnica de la lógica y la base epistemológica de las categorías, específicamente porque en línea kantiana, Peirce considera que si bien el pensamiento, asunto del estudio lógico, es una representación, resulta de igual modo susceptible de estudio empírico, siendo el pensamiento un estado mental y, por lo tanto, una entidad individual que ocupa una posición espacial y temporal específica. Para Peirce, ese pensamiento resulta ser signo de otro pensamiento, es decir, la cadena de pensamientos, el ir de uno a otro, ya sea en secuencia, flujo o superposición, constituye una relación de tipo sígnico[35].

Por su parte, el reclamo a la unidad del ser se relaciona con esta idea del pensamiento como representación, en el sentido de que el signo es capaz de llevar la multiplicidad de los sentidos hacia dicha unidad, o la unidad del ser hacia la consideración de la sustancia.

Las características de las categorías

Volviendo al capítulo I de *Logic*, Peirce precisa que para evitar la arbitrariedad en la que cae Hegel cuando deriva las categorías, hay que partir entonces de la multiplicidad de la sensación e ir hacia la unidad consistente del ser, pero en dicho paso se requiere tener que introducir un nuevo concepto y así sucesivamente[36]. Este proceso de derivación, en lo que tiene que ver con los nuevos conceptos, como con el método requerido para llevarlo a cabo, está explicado con mayor detalle en *New List of Categories* (NLC), pero ya algunos elementos vienen aquí expuestos de modo anticipado. Veamos algunos detalles al respecto:

- El ser, o unidad de consistencia, cual coincide con la cópula de la proposición, por lo que como tal no posee contenido; de ahí que introducirlo como categoría no requiere una justificación porque, dice Peirce, basta con su posibilidad.

- Por su parte, es esta función copulativa del ser la que permite que el sujeto se reúna con el predicado, donde predicar algo del sujeto requiere de un carácter que según Peirce es el fundamento o *ground* del ser.

33 *One New List of Categories* fue presentado por Peirce el 14 de mayo de 1867, y publicado en *Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences* 7, en 1868 (287-298). De ahora en adelante su referencia la haremos con las correspondientes siglas de su título en español NLC.

34 W1: 305-321.

35 Fumagalli, *Il reale nel linguaggio,* 46.

36 Maddalena, *Scritti scelti*, 10.

- Esta *referencia al fundamento* no es, por lo tanto, una condición del sujeto (las impresiones sensibles), sino que se logra en un ejercicio lógico de generalización, permitiendo la unión de un relato con un correlato (punto que en NLC Peirce tratará de explicar con mayor claridad).

- Por su parte, la referencia a un correlato resulta de una *comparación*, con la cual se determina una representación a través de una mediación. Así, si algo (*A*) me permite ver otra cosa (B), es porque esa cosa (*B*) está representada en ese algo (*A*), donde ese algo (*A*) es un correspondiente mediador.

- Peirce dice luego que esta cadena lógica de conceptos es la base para una división de atributos: cualidad simple, relación real (posicional) y representación, que es una conexión entre todos.

En la IX Lowell Lectures del mismo año[37], Peirce precisa lo dicho y vincula la idea de los conceptos con los atributos, para dar cuenta de las categorías; allí dice que entre la unidad del ser y la multiplicidad de la sustancia tenemos tres concepciones universales: la primera es la posesión de una cualidad como referencia a un *ground*, la segunda es la relación de doble referencia a un correlato y a un *ground*, y la tercera es la representación como una triple referencia a un interpretante, a un correlato y a un *ground*. Adelanta también las clasificaciones sígnicas posteriores, al anotar que la relación es de dos géneros (equiparado y desequiparado), mientras que la representación es de tres géneros (semejanza, indicación o correspondencia de hecho y simbolización). No obstante, se puede rastrear ese cambio de denominación categorial de un ensayo a otro, que será una constante búsqueda del tecnicismo nominal, siempre que Peirce decida abordar este tema. Por ejemplo, aquello que luego será llamado *interpretante*, en 1902[38] viene enunciado como *correspondiente*, como una representación determinada a través de una mediación.

El elenco de *New List of Categories*, de 1967

Según se ha dicho, 1867 es decisivo para la consolidación de la filosofía peirceana, calificación que en gran medida depende del contenido de su ensayo *New List of Categories* (NLC), que en su momento fue el tercero de una serie de ensayos que Peirce presentó a la American Academy of Arts and Sciences, en la cual había sido aceptado el 30 de enero de ese mismo año. Esta presentación de NLC ocurrió el 14 de mayo, pero las actas con el total de los ensayos entregados a la academia solo verían la luz hasta el año siguiente, cuando se publican los *proceedings* de la academia. No obstante, en noviembre de 1867 Peirce consigue la edición de una separata con los ensayos de los primeros meses, y él mismo organiza su distribución[39]; la clasificación temática la determina el título de la separata. *Tres*

37 W1: 471-487.

38 CP 2.92, 1902.

39 Peirce, Writings, p. XXV.

*trabajos sobre l*ógica. Así, dicho ensayo viene ubicado por el propio Peirce bajo este campo de la filosofía, y en este es fácil advertir los presupuestos de línea kantiana, aunque orientados hacia una teorización de la lógica de carácter significativo, o, como él mismo anotaba en *Logic Notebook*[40], en torno al asunto de los principios lógicos de las inferencias y la indagación sobre los asuntos semióticos. Lo cierto es que la originalidad del escrito se encuentra en la manera como los modos del ser de consideración lógica serán en Peirce los modos del signo, donde del análisis de las formas del juicio da el paso hacia una teoría de la representación[41].

Pero además de dicha intención explícita, NLC no solo recogería la reflexión de una década en torno al tema, sino que presentaría, de seguro inconscientemente en ese momento, el programa de la filosofía posterior de Peirce, ya que allí trata varios de los problemas que en su edad madura busca resolver. Si bien es un escrito síntesis en el momento, muchos serán los aspectos que él mismo corregirá, aunque en la base las consideraciones conservarán el sentido[42]. Era de esperarse que en su momento no fuese comprendida la idea de que el pensamiento y el conocimiento cuentan con la base de la significación, donde el enlace lo constituye el aspecto representativo. De ahí que tantos aspectos epistemológicos revolucionarios que ello acarreaba —y que vendrían en los años subsiguientes a constituir el eje de la discusión académica— hayan pasado prácticamente inadvertidos[43]. Recordemos que la reserva frente al fundamento trascendental al que había acudido Kant, y la consideración de la derivación gramatical de las categorías de Aristóteles llevaron a Peirce a replantear el asunto de las categorías respecto a su número, como a su descripción y funcionamiento. Peirce dice en NLC que el ser como categoría surge de la formación de la proposición (función copulativa), cuya función es la de mediar entre la predicación de la cualidad y la sustancia (sujeto)[44].

Aspectos proposicionales

En la formulación de la lógica de la proposición hay una concepción epistemológica donde el ser es una unidad en la cual se expresa la reducción de la multiplicidad que se nos da en los sentidos. Vale decir entonces que aquello que se expresa en la proposición corresponde al esfuerzo por comprender (reducir) aquello que se da en la experiencia de lo sensible, lo cual equivale a decir que explicar la reducción de la sensación múltiple corresponde con la explicación de aquello en lo que consiste la predicación[45]. Así es como en Peirce el paso de

40 w2: 1-10/MS 140.

41 Rossella Fabbrichesi, introducción a *La logica degli eventi*, de Charles Sanders Peirce (Milán: Spirali, 1989), 23.

42 Fumagalli, *Il reale nel linguaggio*, 48.

43 André De Tienne, *L'analytique de la representation chez Peirce: la genèse de la théorie des catégories* (Bruselas: Facultés Universitaires Saint-Louis, 1996), 60.

44 w2: 49-50.

45 Niño, *La nueva lista*, 6.

la sustancia al ser agota todo el campo de conocimiento, donde los extremos categoriales serán tanto la sustancia como el ser, enlazado por tres conceptos o accidentes intermedios; este paso entre categorías será el hilo conductor de NLC, e incluso el hilo de su pensamiento. Así que siguiendo a Kant, el *fenómeno* es aquello que aparece en relación con el sujeto que conoce, donde dicha condición hace que ese no sea una cosa en sí, sino una abstracción que se nutre a partir de aquello que hay para conocer, por lo cual el paso entre las categorías en el pensamiento será dado en forma real, así como en las cosas, especialmente porque no hay otra posibilidad para poder conocer las cosas del mundo[46].

De este modo, la proposición vendrá a cualificar los efectos generados por la materia física bruta que el sujeto busca comprender, donde aquello percibido se explica con la cualidad, lo cual se genera de un fundamento abstracto que posibilita su individualización a partir de la relación comparativa, gracias a una mediación representativa. Lo que entre otras cosas explica este proceso es que el tema de las categorías no se reduce a un asunto de lenguaje (gramatical) —como el mismo Peirce decía de concepción de Aristóteles sobre las categorías—, ni este encontraba una superposición de categorías, como lo advertía en los cuatro conjuntos de tres de la organización kantiana, ni le resultaba una arbitrariedad hegeliana la motivación de las categorías, ya que su base se encontraba en la experiencia de la cosas, así como en el proceso general dado para su comprensión.

Por lo anterior, el paso de la sustancia al ser viene establecido a partir del análisis del modo como se presenta la predicación de la sustancia, a través de una proposición, ya que en ella se expresa la reducción de la multiplicidad. Con esto no solo se da cuenta del conocimiento, sino también de su confrontación práctica, presente en un proceso de significación, ya que las proposiciones le conceden sentido a las cosas que se experimentan cuando se capta la multiplicidad que recibe la sensación. Este proceso lo explica la doctrina de las categorías, según la cual, para Peirce, estas constituyen las condiciones de inteligibilidad del mundo de los objetos, y el resultado de su empleo conduce a la producción de una proposición, con lo cual se advierte que con esto sigue la tradición de la doctrina donde las categorías pertenecen al entendimiento, es decir, no son aspectos que le pertenecen a las cosas como propiedades[47].

El sentido copulativo del verbo ser se contrapone a la posibilidad de contenido o expresión de su acción, lo cual le da la condición general de constituir una categoría general límite del proceso, condición que igualmente se le puede conceder a la sustancia (sujeto), debido a su posibilidad de ser actual, potencial o indefinible. Por su lado, el predicado no puede venir indeterminado, aspecto que lleva a justificar por qué la sustancia y el ser constituyen el inicio y final del proceso conceptual, así como se advierte y recuerda que ni la sustancia puede aplicársele a

46 Maddalena, *Scritti scelti*, 9.

47 Niño, *La nueva lista*, 4.

un sujeto, ni el ser al sujeto[48]. La importancia de esta generalidad obedece al hecho fenomenológico de que las cosas del mundo concreto no se dan o aparecen de la misma manera, de ahí la dificultad en su comprensión. Pero también de esto surge la fuerza de la facultad intelectiva, que permite explicar cómo aquello dado en el mundo llega al pensamiento a través de un proceso de unificación, permitido por la generalización de las categorías. Es a través de estos rasgos proposicionales, válidos en cada ocasión, independientemente de sus circunstancias, como se puede llegar a considerar la importancia de la universalidad de las categorías, donde todo aquello que sigue este proceso debe ser accesible a través de estas formas[49]. Este carácter universal de las categorías se aparta de la subjetividad intuitiva como fundamento del conocimiento, porque, como Peirce lo explicará en los ensayos siguientes a NLC, los elementos subjetivos de la conciencia deben venir deducidos de los elementos objetivos.

En la concepción proposicional de Peirce, presentada en NLC, se vislumbra que de aquella clásica consideración de relación causal que se generaba del paso silogístico del antecedente (premisas) al consecuente (conclusión) se llega ahora a plantear la proposición como un proceso de relación significativa, donde en la estructura sujeto-cópula-predicado, se pueden indicar dos extremos categoriales: la sustancia y el ser, enlazados por tres categorías intermedias: la cualidad, la relación y la representación, donde la cualidad predicada pueda ser vista como la representación de la relación proposicional, gracias a la mediación del interpretante[50]. Estas categorías intermedias que Peirce llamó también *accidentes* son descritas igualmente por aquel como referencias; así, la cualidad se refiere a un *ground* (fundamento); la relación, a un correlato; y la representación, a un interpretante. En esta muestra de la tríada categorial de Peirce se ve con claridad que, excepto la representación, las categorías vienen de una u otra forma ya dadas en la enumeración de Aristóteles, así como en los conjuntos de Kant. Esta novedad de la representación es la que se destaca como particular en la consideración peirceana, debido a que, como listado, abre el camino para que la semiótica, como teoría general de los signos, resulte fundamental para la lógica, la epistemología y la metafísica[51].

La descripción de los diferentes momentos los presenta Peirce de acuerdo con la función de las categorías en cuanto síntesis de la multiplicidad sensible, donde la sustancia representa el presente, en general, como aquello que está más próximo a los sentidos o contenido de aquella atención directa (sin mediación) de algo, lo cual corresponde a la definición filosófica de sustancia, en cuanto aquello que no puede constituirse como predicado de algo, sino que por el contrario se alza como sujeto de atribución. Por su parte, el otro extremo de la cadena categorial peirceana es el ser o la unidad que resta de la reducción de la multiplicidad, cuyo conjunto

48 W2: 49-50.

49 Ehrat, *Cinema and Semiotic*, 54.

50 Fumagalli, *Il reale nel linguaggio*, 46.

51 Fisch, *Writings*, XXVI.

lo compone la expresión de la proposición; como función verbal, el ser cumple una labor conectiva que resulta aplicada al predicado con determinación infinita. La cualidad no está dada en la impresión sensible, sino que es una atribución del intelecto con fin reductor, y cuando ocupa un lugar en la proposición se muestra como una afirmación de la aplicación de un concepto mediado (el predicado) a uno inmediato (sujeto). De esta consideración en torno a las condiciones de las categorías ya se puede advertir otro aspecto de la lógica peirceana que, junto a la idea de la lógica de la representación, será igualmente determinante en su pensamiento. Hablamos de la inferencia hipotética que ya aquí se advierte, porque la predicación de una cualidad a una sustancia solo puede justificarse como una vinculación hipotética, debido a que la confrontación entre los datos de la sensibilidad (concreto) y la cualidad atribuida (abstracto) resulta ser un supuesto, ya que si bien la cualidad es atribuida a la sustancia, para Peirce la cualidad es referida a un *ground* o fundamento.

El rechazo al noúmeno

Pero este aspecto de la representación lógica y de la significación cognoscitiva se debe a una fuerte y conocida tesis de Peirce, que sostiene que para el conocimiento humano no hay cosas en sí mismas, sino que todo nos es dado por representación. Este rechazo va directamente dirigido al concepto trascendental del noúmeno kantiano, y viene a su vez a determinar otra condición de las categorías: la de la suficiencia. De ahí que las categorías de Kant, que en 1967 eran cinco, le resultan suficientes para explicar el proceso sobre el modo como razonamos sobre las cosas del mundo; es decir, no hay que recurrir a elementos adicionales o a supuestos trascendentales que validen el proceso, ya que todo debe ser accesible a través de esas formas. Contar con el *noúmeno* kantiano, con un telón incognoscible capaz de garantizar la experiencia real del mundo sensible, una realidad trascendental no experimentable y a su vez inaccesible al conocimiento, una justificación objetiva para la síntesis subjetiva del conocimiento humano, resulta para Peirce inconsistente, ya que haría que el conocimiento basado en la experiencia del mundo tuviera que fundamentarse en algo ajeno a la experiencia. Para Peirce, postular el noúmeno como garante cognoscitivo es como hablar de algo sin representación, y sin significado o contenido, lo cual en una lógica del conocimiento cuya base es la representación (se conoce gracias a la representación), le resulta insostenible[52].

Si lo incognoscible hace parte del mundo, es difícil entonces sostener que conocemos el mundo por partes, donde una de ellas resultará para siempre ignota, porque nunca podríamos saber sobre sus aspectos; por eso para Peirce no es necesario el trascendentalismo, base de las ideas *a priori* que llevan a la síntesis del juicio ante el conocimiento empírico de la multiplicidad de las sensaciones. Por lo cual, para pasar de la experiencia sensible a la producción de una proposición, se requieren las categorías ya establecidas y precisadas, especialmente porque no es el individuo singular quien valida el conocimiento, sino que es posible hablar

52 Niño, *La nueva lista*, 3.

del pensamiento en general, válido para cualquier individuo que realice dicho procedimiento cognoscitivo. No extraña entonces encontrar cómo Peirce, en sus trabajos de reflexión posteriores a NLC, no se ocupará tanto de revisar esta tesis, como sí de controlar y corregir el número suficiente de las categorías; de ahí que están vengan continuamente redefinidas[53].

El método de la prescisión

Estos matices vinculados a la doctrina de las categorías de Peirce, así como a su nueva lista, requieren de un método de descubrimiento bien preciso, y de esto se ocupa con rigor el joven filósofo. Así, ante dos elementos presentes a la conciencia, se opta por uno, dejando al otro presente por fuera de la atención, es decir, entre dos elementos se prescisa en uno. Este método analítico es conocido como prescisión, y puede igualmente ser entendido como el aislamiento de una de las dos partes que mantienen una relación, como sería el caso de la relación entre A&B, donde el primer término *A* puede ser aislado del segundo término B, mientras que dicho aislamiento no puede pensarse de *B* con respecto de *A*. Es bajo este formato como Peirce obtiene las categorías intermedias entre el ser y la sustancia; la prescisión permite separar la cualidad (como en una imagen visual pura), mientras que la relación implica siempre la cualidad, pero no necesariamente la representación, donde la relación subsiste sin representación en una indicación de algo presente (¡mira!). No es un proceso abstracto idealista, sino que corresponde con un método fenomenológico, cuyo proceso lógico se fundamenta en aquello que sin cualificación se da en el sujeto, un presente en general que como sustancia en la proposición adquiere un contenido debido a su representación mental[54].

Por lo anterior, la prescisión como método no se limita a un ejercicio de separación mental, sino que comporta la acción de la atención donde del objeto se supone una parte de este ante la indiferencia por la otra parte. Peirce establece la distinción entre la discriminación y la disociación, ya que la discriminación tiene que ver con una distinción de significado, según lo esencial del término en cuestión, mientras que en la disociación no se manifiesta conciencia alguna por la simultaneidad del otro evento no atendido. En otras palabras, en la prescisión no se da una distinción esencial de significado en los elementos ni se llega a obviar la simultaneidad de los eventos; y, si bien en la prescisión la separación es más fuerte que en la discriminación, dicha separación resulta menor ante la disociación.

Por su parte, agregándole al funcionamiento del método la condición de no reciprocidad —es decir, que si bien *A* puede ser precisado de *B*, esto no ocurre del mismo modo para *B*—, Peirce pude entrar a justificar la no arbitrariedad (como sí lo notaba en el procedimiento de Hegel) del surgimiento de las categorías; estas,

53 Ehrat, *Cinema and Semiotic*, 52ss.

54 Maddalena, *Scritti scelti*, 14.

a través del método, surgen de la experiencia misma, donde la comprobación es factible sin inconvenientes[55].

Los modos de la representación lógica

Experimentamos el mundo gracias a la posibilidad de pensarlo o representarlo, porque en el momento de estar frente a la sensación de una cosa podemos darle una cualificación para distinguirla. Pero la cualificación se hace posible no tanto por ese algo de la sensación, sino porque podemos reconocer algo como relacionado con otro algo, donde la relación no puede ser tenida en cuenta independiente de la cualidad, mientras que esta sí puede prescindirse de la relación. De ahí que si de las sensaciones se llega al ser de la proposición, se debe a que en aquel presente en general de la sustancia se distinguen cualidades gracias a que se hace posible relacionar una cosa con otra, relación que lleva a un reconocimiento de similaridad, porque podemos tomar una cosa como representación de otra, lo cual queda expresado en la proposición que se genera a partir de la sensación. Para Peirce, el conocimiento se presenta en la proposición que cierra el paso de la sustancia a la unidad del ser, donde la particularidad de esa proposición es que la constituye una representación.

Lo que expresa Peirce en NLC es que no hay realidad por fuera de tal relación; no hay sustancia de modo independiente de la cualidad; en la relación y la representación que de ella se genera hasta dar con el ser, los conceptos vienen vinculados estrechamente con la experiencia, la cual es una exigencia para la representación[56]. De ahí que aquello que se diga de una representación se dirá también de la experiencia, siendo la representación la que posibilita la experiencia. Este vínculo dado entre el conocimiento y la experiencia es el que viene a justificar, por una parte, el surgimiento de las tres categorías intermedias, y, por la otra, el uso de la modalidad de razonamiento hipotético, que es el que establece el vínculo entre los dos sectores. Con ello, Peirce pone el conocimiento, el pensamiento de las cosas del mundo, en el campo de la significación, donde todo es pensable o representable, tesis con la cual rechaza el noúmeno irrepresentable.

El funcionamiento específico del proceso implicará que algo llegue a representar algo para alguien, donde el algo que se representa y el algo de la representación son tan diferentes como lo puede ser el alguien a quien se dirige la representación. Los ejemplos de Peirce muestran cómo una palabra (algo) representa un concepto (otro algo) para una mente (alguien), o cómo una veleta representa la dirección del viento para un hombre (alguien), o cómo un abogado (algo) representa a un cliente (otro algo) ante un juez (alguien), o cómo una foto (algo) representa una persona (otro algo) para ser reconocida (por alguien)[57]. Estos ejemplos muestran diversas

55 W2: 50-51.

56 Maddalena, *Scritti scelti*, 12.

57 W2: 53-54.

modalidades y circunstancias de representación, pero actúan bajo una misma estructura básica, donde una cosa entra en relación con otra, según la referencia a un interpretante (para alguien). Los dos miembros de la relación (el algo y el otro algo) son los relatos que se vinculan gracias a la referencia a un correlato, es decir, el objeto al que la cualidad también se aplica, mientras que la cualidad es dada en referencia a un fundamento, que es la abstracción de la cualidad. En el caso de blanco, por ejemplo, su fundamento es lo abstracto del color, es decir, su blancura (clase), diferente a las variaciones cualitativas de lo blanco (manifestación).

De allí que se pueda decir y comprender en forma precisa que se puede elaborar una proposición, porque podemos predicar (ser) por la similitud del algo con otro (cualidad), gracias a la comparación (relación), y porque representamos una cosa con otra (representación), con lo cual se reduce la multiplicidad (sustancia) dada al experimentar los objetos[58]. Y con ello se advierte el fuerte cambio de dirección que viene a trazar Peirce, donde el predicado de una proposición expresa una cualidad, la cual, para ser individualizada, tiene que ser contrapuesta a otra donde dicha relación comporta una representación mediada[59].

En NLC, Peirce propone dos direcciones para el análisis propositivo: una es aquella que va del ser a la sustancia (cualidad-relación-representación), que se centra sobre la proposición asumida como unidad dada, en la cual se individualizan o identifican los conceptos inmediatamente, y poco a poco, mediadamente, los presupuestos para la unificación del juicio proposicional, con lo cual parece mostrar un fundamento trascendental de la proposición, con un trazado categorial *a priori*, donde el concepto de sustancia se determina progresivamente. La otra dirección va de la sustancia al ser (sustancia-representación-relación-cualidad-ser); se centra en la sustancia considerada abstractamente, y se identifican los conceptos que poco a poco surgen como elementos primeros y constitutivos de la posibilidad de su predicación; además, lleva a pensar que Peirce quiera fundamentar en modo empirista la proposición[60].

Lo cierto es que en Peirce, los dos conceptos se comportan entre sí, es decir, no se da sustancia reconocida como tal, sino que viene como correlato del ser y determinada desde la cualidad predicada. Las tres categorías de cualidad, relación y representación son interdependientes y actúan entre sí. Este proceso no solo se presenta en la experiencia directa de las cosas del mundo, sino que el horizonte de la experiencia peirceana ocupa terrenos que llevan a ampliar el umbral de la realidad, ya que se experimenta también a través del recuerdo, en la fantasía, en la imaginación, en un sueño, en una alucinación, y en cada una de esas circunstancias algo puede ser cualificado y relacionado como representación de otro algo para alguien.

58 Niño, *La nueva lista*, 20.

59 Peirce, *Opere*, 29.

60 Ibid. 59.

La serie de clasificaciones en New List of Categories

Los dos últimos sectores del ensayo, 14 y 15, son elaborados por Peirce para establecer el papel de las categorías en la concepción de la lógica. Esta, para Peirce, se ocupa de los símbolos, dándose en ello una identificación con la semiótica, ya que todas las cosas devienen en símbolos, al presentar una vinculación relativa con los intelectos, proceso en el cual la intuición no tiene cabida[61]. Esa importancia viene presentada de acuerdo con diferentes clasificaciones que Peirce establece en relación con los aspectos componenciales del cuadro categorial que ha estructurado. Peirce habla de las clases de representaciones, que pueden establecerse como clases de predicados, donde lo importante está en que algo es una representación, cuya vinculación con el objeto se establece según una semejanza o similitud a partir de la cualidad (*likenesses)*, y que es conocida como *ícono*. Por su parte, hay otra clase definida por la correspondencia entre un relato y un correlato, según una correspondencia de hecho o contigüidad, denominada índice. En cuanto a la relación dada por convención entre un objeto relato y otro objeto de correlato, es decir, que se define por la relación que establece con el objeto —así sea de otro tipo—, se denomina *símbolo*, ya que viene un carácter imputado (se señala dicha relación característica)[62].

A su vez, estos símbolos son presentados por Peirce bajo una división que incluye los términos, las proposiciones y los argumentos. Los *símbolos como términos* son aquellos que determinan directamente solo el fundamento; por su parte, los *símbolos como proposiciones* son los que determinan sus objetos, por medio de otros términos con capacidad de verdad o falsedad, mientras que los *símbolos como argumentos* son los que determinan sus interpretantes, en el sentido de determinar las mentes a las que apelan, con la aceptación de una proposición. De lo anterior surge una clasificación según la referencia que establecen, donde la referencia directa de un símbolo a sus objetos es considerada *denotación*, y donde la referencia del símbolo a su fundamento, a través del objeto (caracteres comunes de los objetos) es *connotativa*, así como la referencia a los interpretantes a través del objeto (referencia a todas las proposiciones sintéticas en la que sus objetos son sujeto o predicado) es *información*. Lo anterior abre también otro tipo de consideración que Peirce reporta como tres clases de proposiciones que alterarán la denotación, la connotación y la información. Si tenemos en cuenta que en las proposiciones lo determinado es el sujeto, y el determinante es el predicado, entonces se puede decir que las *proposiciones analíticas* son aquellas determinativas de connotación, que las *proposiciones extensivas* son las determinativas de la denotación, y que las *proposiciones informativas o sintéticas* son las determinativas de denotación y connotación.

Una importante clasificación que Peirce enuncia en NLC, y que luego desarrollará como uno de sus puntos centrales de pensamiento, la constituye aquella tercera

61 Fabbrichesi, *Categorie*, 16.

62 Fumagalli, *Il reale nel linguaggio*, 90.

clase de símbolos llamada *argumento*. Es importante tener en cuenta que la consideración del argumento responde a la estructura silogística, en especial a aquella de la primera figura, así que los tipos contemplados como la deducción, la inducción y la hipótesis están considerados desde el armazón del antecedente y del consecuente, donde la relación imputada entre los dos niveles caracteriza a la deducción, y donde la relación de hecho del antecedente con el consecuente obedece a la inducción, mientras que la hipótesis respondería a la relación donde el consecuente resulta semejante al antecedente[63].

Previamente a NLC, en el ensayo titulado *On the Natural Classification of Arguments*, también de 1867[64], Peirce había estudiado dicha clasificación, teniendo en cuenta la estructura proposicional de premisa mayor, premisa menor y conclusión, y había avanzado diciendo que podía ser reconocida esta estructura como regla, caso y resultado, respondiendo a la configuración del silogismo en barbara[65]. Así, en la deducción la forma será de conexión necesaria entre la regla (premisa mayor), el caso (premisa menor) y el resultado (conclusión), expresando la propia información implícita en el sistema sin ampliarla. En el tipo de argumento inductivo, la forma será caso-resultado-regla, donde las premisas son un indicio de la conclusión, permitiéndose un aumento de la información, ya que en intensión aumenta el caso, y en extensión aumenta el resultado. Por su parte, la forma de la proposición hipotética es regla-resultado-caso, que igualmente implica un aumento de la información, porque el caso se infiere a partir de una regla conocida y un resultado dado en la experiencia[66].

Las categorías desde la lógica de las relaciones

Como balance de lo anterior se puede apuntar que el legado inmediato de NLC es el de poner a la representación como eje del proceso de pensamiento, y con ello dejar los cimientos para la explicación cognoscitiva del sistema sígnico, donde ningún pensamiento ni ninguna realidad se presentan por fuera del proceso de significación. Pero en ese entonces Peirce exponía cinco categorías que luego reducirá a tres, especialmente por la lección dejada tras sus estudios de la lógica de las relaciones, la cual comenzó a tratar de forma directa en 1870, como es el caso del ensayo *Description of a Notation for the Logic of Relatives*, *Resulting from an Amplification of the Conceptions of Boole's Calculus of Logic*[67].

Allí la representación entrará en contacto con el problema de la verdad y la verificación, donde la primera constituirá una representación futura y la segunda se dará luego de un recorrido cognoscitivo, es decir, también en el futuro, entrando

63 Ibid. 91.

64 W2:23-48.

65 CP 2.479.

66 Niño, *La nueva lista*, 27ss.

67 W2: 359-429.

con ello el proceso de significación en contacto con el concepto de *continuidad*[68]. La necesidad de limitar las categorías a una tríada se produce también por el cambio en el orden estructural de la proposición, tal y como sucede, por ejemplo, en la estructura de la proposición argumentativa hipotética, donde la conclusión puede presentarse ocupando el lugar de la premisa menor, y esta, vista como caso, viene a ocupar el puesto de la conclusión[69].

Con ello se comienza a ampliar la arquitectura filosófica del pensamiento peirceano, donde la concepción teórica del pragmatismo vendría solo a constituir un escalón más de su sistema de pensamiento. Decimos esto, porque el pragmatismo no fue sino el fruto maduro venido del esfuerzo por hallar una solución en problemas fundamentales heredados de la doctrina de las categorías, ya que dicha doctrina, y no tanto el pragmatismo, configuran el verdadero punto de partida de una filosofía de complejos aspectos, la cual, a pesar de sus problemas de ilación y compresión sistémica, vendría a producir importantes contribuciones a campos de conocimiento como la epistemología, la lógica, la teoría de la significación, la matemática y la metafísica[70].

En el fondo, el salto del trascendentalismo kantiano al conocimiento sígnico implica un acercamiento a lo empírico desde cierto nivel de formalidad categorial, dejando con ello la puerta abierta para la teoría pragmática, entendida como teoría de la realidad basada en la experiencia. Pero la representación sigue teniendo su fuerza determinante en el proceso que rinde cuenta sobre el pensamiento de la realidad, ya que el quedarse con las tres categorías intermedias refuerza la dinámica mediadora de la representación, así como la de reconocer que el ser puro y la sustancia pura se limitan a los polos opuestos de la representación. Asimismo, el verbo cumple solo una función de enlace, y la sustancia ocupa un campo ajeno a la predicación, aspectos por los cuales cada uno en su pureza se muestra desocupado de contenido y con un empeño meramente formal, ya que el recorrido cognoscitivo se desarrolla específicamente a través de los accidentes intermedios, que por lo mismo resultan necesarios (se dan siempre en cada proceso cognoscitivo), suficientes (solo estos tres se requieren, no se acude a algún otro complementario) y universales (los más altos por su generalidad formal).

Así que luego de 1967, Peirce se ocupará de problemas referidos a la lógica formal, así como de problemas de álgebra, metafísica y epistemología. Su atención a la validez de las leyes de la lógica demuestra esta preocupación, que apunta más hacia una dirección formal que dialéctica, así como su decidida crítica del conocimiento intuitivo de inspiración cartesiana, que en general dominaba la dinámica general de la filosofía moderna a la que Peirce se inscribe. La mediación representativa que opera al momento de razonar sobre las cosas del mundo será el pilar con el que Peirce podrá enfrentar de modo crítico las concepciones de la

68 Maddalena, *Scritti scelti*, 15.

69 Fabbrichesi, *Categorie*, x.

70 Ehrat, *Cinema and Semiotic*, 54.

duda cartesiana, del conocimiento inmediato de las cosas, así como la validez y justificación subjetiva ante la verdad del mundo, que en cambio para Peirce tendrá su asidero en la objetividad y la verdad que garantiza el proyectado trabajo del conocimiento colectivo y de la comunidad científica, que con rigor metódico busca siempre avanzar en la explicación y comprensión de la realidad[71].

Es en la redacción de aquel ensayo de 1870 sobre la notación para la lógica de las relaciones donde Peirce contribuye a ampliar el álgebra de Boole a través de su proyección hacia la lógica de las relaciones. Allí advierte un cambio en los valores de igualdad debido al valor de la inclusión, y si bien distingue un cambio de índole formal, su aporte está en asumir la lógica de las relaciones. Al parecer, el interés directo de Peirce por el tema proviene del envío que hace a De Morgan del catálogo que contenía los tres primeros ensayos que presentó a la academia, quien a su vez se había comprometido a enviarle a Peirce su célebre ensayo sobre la lógica de las relaciones, publicado en 1860[72].

Las categorías como primero, segundo y tercero

Posteriormente, Peirce vuelve a reflexionar sobre las categorías, como se advierte en MS 901 de 1885[73], donde casi veinte años después de NLC intenta reescribir lo consignado hasta entonces. Pero las preocupaciones sobre el elenco categorial estarán ya atravesadas por sus lecciones anteriores de la lógica de las relaciones, y proyectadas hacia el pragmatismo y la fenomenología, con lo que se comprende que para Peirce la concepción relacional le concederá una herramienta más sofisticada y apta para entrar a reflexionar en torno a las tríadas sígnicas de implicaciones cognoscitivas[74]. Dicha revisión relacional no solo permitiría una mayor precisión en la descripción de sus aspectos, sino que también abriría nuevas posibilidades de hallazgos y caminos de estudio. Aquí las categorías ya no son modos del ser en el interior de la proposición, sino simples formas lógicas, puras y relacionables, de ahí que vengan llamadas en su manera más simple: *primero*, *segundo* y *tercero*, con lo que se advierte que la lógica de las relaciones lleva a Peirce a una consideración de las categorías como estructuras formales matemáticas[75]. En MS 901 dice específicamente Peirce que pareciera como si las auténticas categorías de la conciencia fueran, primero, el *feeling*, una especie de cruce de sentido entre

71 Delaney, "The Journal", XXXVIIII.

72 Daniel Merrill, "The 1870 Logic of Relatives Memoir", en *Writings*, vol. 2, de Charles Sanders Peirce (Bloomington: Indiana University Press, 1984), XLIIISS.

73 Manuscrito tomado de Charles Sanders Peirce, *Categorie*, ed. Rossella Fabbrichesi (Roma: Laterza, 1992), 29-38. En adelante, cuando citemos manuscritos de Peirce de esta edición, emplearemos el siguiente esquema, válido para este caso: (Peirce, 1992: 29ss). Escrito probablemente para *A Guess at the Riddle*, el cual ha sido considerado uno de los textos más importantes de Peirce, por el desarrollo respecto a la revisión lógica de base formal. En español se titula *Uno, dos, tres. Categorías fundamentales del pensamiento y de la naturaleza.*

74 Fabbrichesi, *La logica degli eventi*, 23.

75 Fabbrichesi, *Categorie*, 29.

percepción —sensación— y significado —sentimiento—, o una conciencia pasiva de una cualidad sin análisis; segundo, el *sentido de resistencia* —de un hecho externo, de otro algo—; y tercero, la *conciencia sintética*, que vincula el tiempo, el sentido de aprendizaje, el pensamiento. Dice Peirce que esto nos ofrece una explicación de los conceptos lógicos de cualidad, relación y mediación (síntesis).

Así que estas categorías, ahora mucho más abstractas (de 1, 2, y 3), entran en un campo de definición más fenomenológico, donde la presencia pura percibida de la presencia de las cosas será la *primeridad*, mientras que la *segundidad* viene a ser la experiencia dependiente de otro algo, y la *terceridad* es lo que incluye la expresión de la primeridad en la segundidad[76]. Por ello, si la primeridad se presenta en la misma línea del concepto de *cualidad*, presentado en *New List of Categories* de 1867, es por ser vista como una pura cualidad de sensación o *feeling*, inmediatez de presencia que resulta irrepresentable. Ahora, esto primero, además de ser lo icónico en relación con el signo, y de trasmitir la cualidad de algo, se precisa por su falta de referencia a otro (ya no se refiere a una base o fundamento), y por ser una posibilidad de existencia; lo primero es así, la recepción de datos sensoriales dados por fuera del análisis.

Por su parte, lo segundo constituye el modo de aquello que es con respecto a un segundo, experiencia de un esfuerzo, que en los signos aparece como correlato del índice, sin que por ello constituya un esquema posible de aplicación a los datos, ya que la presunción de una ontología dicotómica es inaceptable[77]. Lo segundo es oposición, encuentro, el ser relativo o en relación con, experiencia en bruto de un hecho, resistencia, polaridad, alteridad[78]; el contexto de lo segundo es la realidad de la existencia, el modo más tangible del ser, cualquier cosa actuando sobre otra sin regularidad o ley; de ahí que Peirce llegue a denominar a lo segundo como reacción, en preferencia de la denominación de 1867 de *relación*.

Por su parte, la terceridad es el interpretante mediador de los primeros, del cual el signo constituye el caso más importante, y puede dar cuenta de cada clase imaginable de cognición[79]. Se obtiene el tercero cuando las dos categorías anteriores son reconocidas al ser nombradas, al dotárseles de sentido con la puesta en relación de lo primero y lo segundo. Así; lo tercero constituye una representación, un reconocimiento, continuidad, desarrollo, ley, regularidad, siendo con ello la categoría universal del pensamiento y del discurso, y, en particular, del pensamiento simbólico, donde a través de la mediación, primero y segundo se convierten en reales y significativos a través de la representación[80]. El punto destacable frente la visión de veinte años atrás está en que ahora Peirce considera la descripción de las categorías desde la continuidad de la realidad, así como desde la posibilidad

76 Maddalena, *Scritti scelti*, 22.

77 Ehrat, *Cinema and Semiotic* 70.

78 Fabbrichesi, *Categorie*, XI.

79 Ehrat, *Cinema and Semiotic* 70.

80 Fabbrichesi, *Categorie*, XI.

de esta, lo cual extiende el terreno de aquello que nos resulta cognoscible[81]. Pero conviene aclarar que en la visión peirceana se está consciente de que la primeridad y la segundidad no se dan jamás en la experiencia pura; es imposible individuarlas o reconocerlas sin el juicio de la interpretación, porque una cualidad solo se puede individuar si se compara con otra cualidad; así que como auténtica terceridad, la representación está necesariamente presente en cada percepción[82].

Esta misma influencia de la lógica de las relaciones en la descripción categorial se advierte también en MS 898 de 1895-1896[83], donde dice Peirce que las categorías derivan del análisis lógico para ser aplicadas al ser, aspecto en el que coincide con la visón aristotélica y kantiana al respecto, pero agrega que en cuanto a la justificación de las categorías, estas serán siempre aproximadas. Así, de acuerdo con la lógica de la relaciones, la categoría primera es *mónada* (posibilidad de existencia), lo cual las hace similares, dice Peirce, a la vaga sensación que se experimenta de un color al momento de despertarse, es decir, sensaciones sin referencias a objetos ni sujetos, es un *feeling monádico*. De esta visión aparece también ausente la referencia a un fundamento o *ground* que describía en NLC con respecto a la primera categoría, ya se habla de aquella sin referencia a un fundamento, como se presentaba la cualidad.

La segunda categoría es llamada *diádica* (presencia existencial sin generalidad), que consiste en dos sujetos con modos propios de ser, y en conexión el uno con el otro. Dice Peirce que la díada presenta variedad de caracteres, y precisa que es un evento; así, de la anterior relación se pasa a la conexión de dos sujetos que configuran un evento, dando con ello una indicación más existencial o práctica a la segunda categoría. De la tercera categoría, dice Peirce que es una mediación entre los dos sujetos, y que responde a una ley o razón que gobierna la fuerza ciega arbitraria de la segundidad. Al final del manuscrito Peirce determina la importancia de la lógica de las relaciones de frente a lo existencial, ya que si bien el ser es una categoría primera, la existencia es diádica, ya que existir significa estar presente en cualquier universo de experiencia donde cada cosa actúa dinámicamente con otra cosa[84].

La modelización matemática

Varias cosas se advierten de este cambio, donde los términos relacionales son tratados en el contexto de términos relativos[85], con lo que se evita el fundamento trascendental para servirse de la base del pensamiento mismo, donde estas categorías relacionales son formas necesarias del pensamiento, mas no apriorísticas, con lo cual las categorías no encuentran restricción al momento de ser aplicadas a

81 Fisch, *Writings*, XXXI.

82 Peirce, *Opere*, 27.

83 Peirce, *Categorie*, 39.

84 Ibid. 42.

85 Merrill, "The 1870 Logic", XLVIII.

cualquier fenómeno[86]. Se advierte también que con la definición abstracta de las categorías se acude a la modelización que ofrece la matemática. Por lo tanto, Peirce comienza a considerar de modo lógico los eventos de la realidad, lo cual lo lleva a afianzar la estructura abstracta, motivo por el cual acude a dicha modelización matemática, que en términos prácticos implica la capacidad que posee un modelo para dar cuenta formalmente de los eventos. Este enfoque lógico busca la afirmación de la realidad, teniendo en cuenta elementos generales, intención que ya se advertía en sus reflexiones de la década de los sesenta. Pero ahora la generalidad viene considerada desde la continuidad, lo que exige un apoyo en la teoría matemática, específicamente en la teoría de los conjuntos, así como en operaciones correspondientes a los estudios algebraicos y geométricos. Esto permite a Peirce asumir no solo la hipótesis de lo continuo, sino también la idea del infinito[87].

El modelo matemático permite considerar la experiencia como posible, a partir de los vínculos relacionales que en abstracto se expresan como relaciones hipotéticas, según aquello que se experimenta en el evento. Con ello, la lógica de las relaciones constituye, por lo tanto, el camino para lograr que los eventos adquieran condiciones de generalidad, ya que de este modo todos los eventos dados y posibles siguen un cierto curso, debido a las relaciones que los gobiernan. Si bien para Peirce es la realidad la que genera el pensamiento, se requiere por lo mismo establecer el modo para llegar a dar cuenta de esta realidad de la manera más general, y dicha labor le corresponde a las categorías, que son creadas por el pensamiento. Las categorías dan cuenta del modo como funciona no solo la realidad, sino también el modo como la realidad es pensada, con lo cual se advierte la conexión que Peirce comienza a precisar entre la realidad y el pensamiento, los cuales pueden explicarse y comprenderse en un marco más amplio, como el de la cosmología o la metafísica, sin que por ello se dependa de un postulado ontológico fundante. Relacionar de este modo la realidad con el pensamiento le permite a Peirce explorar terrenos que van más allá del umbral de la experiencia inmediata dada en las circunstancias humanas.

Relación y significado

Por su parte, en MS 439, ensayo de 1898 titulado *Algunas reflexiones en orden disperso sobre la disputa entre nominalistas y realistas*[88], Peirce presenta una especie de resumen de todo su sistema filosófico, y las categorías vienen de nuevo enmarcadas bajo la lógica de las relaciones. Allí realiza, a su vez, una compleja vinculación entre los esquemas gramaticales, la lógica de las relaciones y las notaciones correspondientes al sistema de los grafos existenciales, y ubica con mayor presencia el concepto de *continuo*, que se enlaza directamente con la generalización y lo universal, lo cual

86 Ehrat, *Cinema and Semiotic*, 71.

87 Maddalena, *Scritti scelti*, 24.

88 Peirce, *Categorie*, 52.

es útil para evidenciar la extrema forma de realismo que Peirce propone en sus últimos escritos. La continuidad es presentada aquí en sentido cósmico, es decir, como elemento esencial de la realidad y del ser humano[89].

Así, en MS 439, dice Peirce que las categorías son centrales en la filosofía, y que más que el modo de rotularlas, lo importante es el sentido que comportan, en lo cual él mismo declara haber invertido gran parte de su tiempo en el curso de sus años. Aquí dice que la categoría que antes se denominaba *relación* puede llamarse *reacción*, ya que hay algunas relaciones imposibles de analizar como relaciones entre copias o parejas (binarias). Por este, motivo decide renombrar las categorías como *primeridad*, *segundidad* y *terceridad*, para evitar engaños asociativos con la extrema generalidad gnoseológica que ofrecen, y las describe diciendo que la primeridad es modo en el que una cosa es por sí misma, referencia a otra y sin partes; vista externamente, la primeridad para Peirce se presenta como un conjunto de diversas posibilidades de cualidad de sentido, del cual solo sentimos un minúsculo fragmento. Por su parte, la segundidad la encuentra como una modificación del ser del sujeto, aquello que de esa es otro; es también una circunstancia accidental, y equivale a aquella reacción ciega que se da entre dos sujetos. En el caso de la tercera, dice Peirce que puede ser entendida con mayor facilidad, ya que es la modificación del ser del sujeto, el cual es un segundo en cuanto modifica un tercero, y puede llamarse *razón inherente*. Agrega Peirce que cada ley o regularidad expresa una terceridad, porque induce a un hecho por causar otro.

Otro momento del ensayo MS 439 habla de los grafos y de la continuidad como aspectos vinculados a la doctrina de las categorías. Dice Peirce que han sido las consideraciones en torno a la teoría de las categorías las que lo llevaron a construir el sistema de los grafos. La relación que instaura este tipo de lógica es de forma muy general, porque en lugar de considerar una clase que viene compuesta por una cierta serie de elementos y hechos unidos por relaciones de similitud, se reflexiona sobre el sistema donde los objetos vienen relacionados a través de cualquier género de relaciones. Pero el punto que Peirce destaca es la importancia de las clases generales, ya que no están compuestas de cosas reales, sino de posibilidades. Además, como sistema general, va también unido al concepto de *continuo*, ya que si consideramos una colección de multitudes infinitas de todas las posibles colecciones de colecciones de esta multitud, donde los individuos de una clase se mezclan con los de otra, perdiendo su identidad, pero dando cuenta de un género de colección donde el carácter es lo continuo. Para Peirce, un *continuum* es todo aquello que resulta posible, en el sentido de que es una colección de la multitud tan grande, que en todo el universo de los posibles no hay modo de conservar las propias distintas identidades.

Esto lleva a Peirce a considerar una concepción especial de la realidad; en MS 439, dice que desde la lógica de los eventos el mundo vive, se mueve y tiene su propio mismo ser, donde este último resulta correspondiente al pensamiento humano, lo que hace que la realidad sea una hipótesis operativa que se pone a

89 Ibid. 51.

prueba. Para Peirce, la continuidad es posibilidad concreta, desarrollada. El entero universo de las posibilidades verdaderas y reales forma un *continuum* sobre el cual este universo de existencia actual es, en virtud de la segundidad esencial de la existencia, una marca discontinua. Termina Peirce diciendo que la generalización es, por lo anterior, el ampliarse de los sistemas continuos, siendo el verdadero fin del pensamiento, el sentimiento y la acción.

Por lo tanto, esta visión peirceana muestra que la lógica de las relaciones no es una lógica que se agota en la teoría del silogismo, debido a que no se limita a tomar los elementos singulares según relaciones de similitud o identidad, sino que entra a considerar unas relaciones que se dan en un sistema más amplio, asumiendo la fuerza del tratamiento de los generales. Así que bajo estos aspectos, Peirce espera explicar las determinaciones existenciales, especialmente a partir de la búsqueda de una generalidad como condición, para dar cuenta de la relación entre las proposiciones, de acuerdo con una composición de tipos y clases. Para entrar a contar con una continuidad originaria y potencial, es pertinente asumir una actitud lógica, cuya producción teórica tendrá que contar con la posibilidad de dar cuenta de la generalidad. Pero, según Peirce, para ello debe apoyarse en la experiencia específica de lo cotidiano, la cual se relaciona con una continuidad original que se extiende hasta la adquisición de los hábitos finales[90].

Con esto, actuar no es un elemento aislado, sino que comporta un valor relacional, donde no solo el actuar mismo responde a un plan formal, sino que a su vez se relaciona con las actuaciones posibles no dadas en el evento específico. Para esto es fundamental el orden encadenado, que adquiere valor como secuencia general, aspecto que no se reduce a un significado uniforme, sino que las diferencias permanecen, aunque ordenadas bajo el funcionamiento formal de las categorías que llevan a comprender formalmente el sentido, sin limitarse al contenido específico del evento[91]. De ahí que la lógica de las relaciones estudie la relación entre las proposiciones, con lo que llega a una consideración más realista de las categorías, en línea hacia una generalidad de lo real, porque las relaciones permiten organizar los términos en clases y conjuntos que representan la generalidad dada en cada fenómeno. Es decir, esta generalidad es la condición para la explicación de la relación entre los tipos y las clases con el conjunto de las proposiciones, con lo cual da respuesta a un aspecto más realista y constituye una teoría del significado más afín con la pragmática[92].

Es importante aclarar en esta línea que indagar en la actividad consiste en entrar a considerar significativamente la conducta, teniendo en cuenta los factores que la permiten, y que los eventos o actividades se dan de acuerdo con un orden encadenado, cuyo valor se advierte en el conjunto de la secuencia general, donde no se da un significado uniforme, sino que la diferencia de sentido permanece

90 Maddalena, *Scritti scelti*, 29.

91 Ehrat, *Cinema and Semiotic*, 55.

92 Maddalena, *Scritti scelti*, 22.

ordenada bajo el funcionamiento formal de las categorías, donde el sentido se comprende más allá de especificidad del evento[93]. Así que estudiar los actos en relación con una generalización clasificatoria hace que estos eventos manifiesten un significado, cuyo valor se comprende en la generalidad que lo contiene; por ello, indagar en la actividad es entrar a considerar significativamente la conducta, teniendo en cuenta los factores que la permiten, ya que su sentido vendrá comprendido bajo la generalidad.

Las categorías y la experiencia fenomenológica peirceana de comienzos del siglo xx

Poco antes de iniciar el siglo xx, Peirce emparentó la doctrina de las categorías con la fenomenología, al considerar la lógica como una ciencia de la experiencia, pero precisando que aquello que de la experiencia se puede establecer viene a ser lo común dado a todos los seres humanos, dejando de lado aquellas experiencias que se inscriben en un ámbito meramente singular. Del estudio de la lógica de la relaciones quedó la idea de que en la realidad se presentan relaciones que imponen un cierto curso en los eventos, lo cual se evidencia en aspectos de la vida, como es el caso de los hábitos y su persistencia. También vimos cómo la estructura, capaz de dar cuenta de la lógica de los eventos, viene permitida según un modelo matemático, aun cuando siempre se advierte en Peirce un regreso reflexivo hacia la descripción de la tríada categorial, con la especial intención de concederle un carácter más realista, bajo la perspectiva de su generalidad[94]. Esta constituye la guía para efectuar una atenta observación de todo aquello que se presenta a la mente en cada momento, aunque dicha intención realista no tiene nada que ver con la idea de que aquello observado deba, por lo tanto, tener que guardar correspondencia con un algo de la realidad[95]. Por esto, la lógica de las relaciones le permite a Peirce considerar lo continuo para poder establecer con ello un fundamento que le permita y posibilite afirmar la realidad general, donde la continuidad es la formalidad de la generalidad, y donde dicha continuidad dada como hábito deriva en un general abstracto que avanza y que, a la vez, se concretiza en la vida práctica, siempre y cuando venga filtrada por la experiencia[96]. En Peirce esto no viene limitado al caso de los eventos y su realidad lógica, sino que la regularidad del hábito responde a una ley cósmica, universal, la cual une la tierra y el cielo, los signos y la realidad, la mente del hombre y la expansión de los fenómenos naturales, donde si el hábito corresponde a la terceridad, entonces las categorías están ubicadas en un terreno eminentemente pragmático[97].

93 Ehrat, *Cinema and Semiotic*, 60.

94 Maddalena, *Scritti scelti*, 22.

95 Peirce, *Categorie*, 137.

96 Maddalena, *Scritti scelti*, 28.

97 Peirce, *Categorie*, 24.

De la experiencia cotidiana a la continuidad

En el manuscrito MS 141, titulado *Sobre la geometría tópica en general*, de 1899[98], Peirce habla de una filosofía primera, la cual indaga en la experiencia como conocimiento de la vida, donde las percepciones, al igual que las ilusiones, están enmarcadas dentro de aquello que se experimenta en cada momento o instante del vivir. La relación que esto tiene con la doctrina de las categorías es fundamental, ya que estas —aquí llamadas cenopitagóricas— constituyen los elementos principales de esta fenomenología de la experiencia práctica y cotidiana. Por lo tanto, las concepciones lógicas siguen vinculadas al pensamiento, debido a que este se encuentra en la misma praxis de la experiencia, donde el razonamiento que atiende las cosas de la realidad presta igualmente atención a aquello que le concierne al universo, dándole con ello un lugar a la lógica en sus reflexiones cosmológicas. Aquí es importante detenernos para advertir que es sobre la base de la teoría de las categorías que Peirce fundamenta su filosofía general del universo, ya que los tres estadios de desarrollo de aquel se corresponden con las tres categorías fenomenológicas de sensación, reacción y hábito, las cuales se agotan en cada evento, pero siguen en otro, bajo la misma lógica de continuidad que se da entre la mente y la materia, y entre los signos y la realidad[99]. Por lo tanto, en Peirce, hay un nexo entre los eventos de la experiencia y el pensamiento, que permite conjeturar una explicación metafísica y cosmológica, con la cual se pretende dar cuenta del desarrollo completo de la realidad.

En este escrito de MS 141, Peirce vuelve a presentar las categorías y amplía algunos aspectos en su descripción, ya que habla de nuevo sobre la cualidad de la sensación, agregando que corresponde a una experiencia sin inicio, fin o continuidad, simple en sí misma, sin venir asociada a un objeto y sin ser un objeto. De la segunda categoría se reitera su condición de esfuerzo, conectada a una experiencia de resistencia, que se da en una acción, pero sin generalización. Agrega Peirce que en la reacción se reúnen dos cosas, que pueden ser dos cualidades, donde en cada coocurrencia se da una reacción distinta debido al contacto, siendo así algo más que dos puras cualidades. De la categoría tercera, Peirce presenta algunas precisiones, como aquella donde la regularidad, la continuidad y la significación vienen dadas bajo un mismo género, siendo la continuidad una variación de la regularidad, ya que por lo mismo, a su modo, sigue una ley, por lo que presenta una relación intelectual conocida como generalidad, de donde proviene la similitud con la significación: Peirce agrega a estas importantes puntualizaciones que su ser se presenta como objetos posibles del pensamiento, los cuales median para pensar los objetos particulares.

Las categorías con finalidad fenomenológica

Otros destacados ensayos donde Peirce trata la doctrina de las categorías corresponden a la conocida serie de ocho conferencias que dictó sobre el

98 Ibid. 74ss.

99 Fabbrichesi, *La logica degli eventi*, 18.

pragmatismo entre marzo y mayo de 1903, específicamente la lección segunda y la lección tercera. La segunda lección, que se encuentra en MS 305, viene bajo el título de *La fenomenología*[100]. Allí, su interés se centra en mostrar no solo la conexión que esta mantiene con el pragmatismo, sino también el lugar central que las categorías ocupan en su sistema filosófico. De ahí que la máxima pragmática venga de nuevo a tratarse, vista aquí como una vía de significación, donde el sentido de una concepción depende de sus efectos prácticos concebibles, ya que al ser previstos influyen en el modo como actuaremos en las concebibles circunstancias. Peirce considera que el tratamiento de este problema es un asunto de estudio del significado, y que la matemática es una ciencia de gran ayuda con algunos de sus conceptos, como aquel de la *continuidad*, u otros como la *infinidad* o la *conmensurabilidad*. No obstante, precisa Peirce, la filosofía, a diferencia de la matemática, asume compromisos existenciales al comprobar sus hipótesis, donde su criticidad se presenta al hacer un contraste entre estas y los hechos de la vida cotidiana. Por su parte, el pragmatismo cumple con la labor de establecer los elementos que se dan en cada momento de observación, compendio que orienta a la ciencia normativa, la cual establece lo bueno y lo malo según las cuestiones de hecho.

En la observación del fenómeno, Peirce advierte sus características necesarias, aquellas que siempre están presentes, y habla de tres facultades requeridas: la primera se encarga de observar lo que está frente a nosotros, tal y como eso se presenta (facultad característica del artista); la segunda facultad proviene luego de fijar la atención sobre un elemento estudiado, específicamente donde su acto se da en la discriminación; y la tercera facultad se da cuando el objeto bajo examen se somete a una fórmula abstracta (recurso propio matemático) y se produce la generalización. El vínculo que esta teoría pragmática establece con la doctrina de las categorías no solo se da en la correspondencia descriptiva con las tres facultades, sino principalmente por el sentido que las categorías tienen con respecto al orden general, al punto de que para Peirce el fin de la fenomenología es presentar un elenco de categorías, describir con claridad sus características, así como dar cuenta de sus relaciones. Peirce maneja un vínculo estrecho entre las concepciones generales del pensamiento y la experiencia, como expresión de un realismo donde la experiencia actual se presenta igualmente de forma potencial, instalada en un continuo general que llega hasta la persistencia del hábito general. Ante este modo de darse la experiencia, la tarea de la lógica se orienta hacia el interior mismo de dichas experiencias, con el fin de llegar a dar razón de la generalidad que la enmarca[101].

Es claro entonces que, bajo la consideración de las categorías como formas fenomenológicas de la experiencia, la terceridad del hábito se asume dentro de la realidad del mundo; es un hecho de experiencia tejido de interpretaciones, así como la segundidad, que se advierte en la presencialidad del algo, la cual viene en

100 Peirce, *Categorie*, 84.

101 Maddalena, *Scritti scelti*, 29.

esa misma realidad conectada con la posibilidad que describe la primeridad. Es por ello que las categorías en Peirce no se limitan a unas generalidades abstractas del pensamiento, sino que, como pensamiento, se resuelven en la praxis de la experiencia, junto con las consecuencias que de ella dependen.

Llama la atención cómo Peirce vincula lo primero —que como presencia se da cuando algo aparece a la mente— con la observación que realiza el artista, donde la simple cualidad es vista por una conciencia tal y como ella se presenta, sin llegar a modificar lo que hay, sin involucrar la reflexión o comparación, sin referencia a otro. Para Peirce, esta cualidad de la sensación la constituye la muestra más auténtica de la primera categoría. Importante es a su vez el modo como, para la consideración de la segunda categoría, Peirce expone una objeción hacia la posición nominalista de tomar los conceptos independientes de la existencia, especialmente los conceptos universales (como las categorías), los cuales no pasarían de ser simples nombres, ya que no se reconoce en dichos conceptos conexiones reales con las cosas, donde cualquier conexión real entre los eventos individuales implica una reacción. Por su parte, si un evento de la realidad sucede conforme a una formulación dada en un concepto general, dicha regulación o ley obtiene una actualidad real, como querían dársela los escolásticos. Así, las categorías no solo son formas del pensamiento, sino que su dimensión real —vital para la consideración fenomenológica de la doctrina— se advierte en la presencia simple, en la reacción y en la ley que comprende dicha reacción.

En la lección tercera de sus conferencias sobre el pragmatismo, de 1903, ubicada en los manuscritos como MS 308, y titulada *Defensa de las categorías*[102], Peirce expone una conexión con la consecución de la verdad, donde la experiencia se va recogiendo —no se parte de cero— y depurando gradualmente, llevando a eliminar lo errado, y permitiendo que la verdad se vaya mostrando. Por lo tanto, más que lo preconcebido o determinado previamente, es la experiencia del factor sorpresa, la inesperada sucesión, el golpe o shock que se provoca durante el momento concreto lo viene a resultar de gran importancia para dicho hallazgo, igual que para el pensamiento. Este acontecer no esperado se encuentra entonces no de modo casual, sino que irrumpe en un orden preestablecido, lo que permite concebir que las leyes naturales asuman una condición evolutiva, donde la experiencia (como segundidad) cumple una tarea de corrección de las ideas, las cuales se cualifican dentro del desarrollo de la realidad[103].

Así que en MS 308 la actitud de Peirce resulta poco ontológica, ya que no busca aquello que se esconde detrás del fenómeno, sino que quiere dar cuenta del precepto, sabiendo que el misterio no depende de lo oculto, sino de que aquello que se predice del objeto de la experiencia, que termina al final por resultar distinto y sorprendente. En cuanto a las categorías, el trío viene denominado *cualidad*, *reacción* (de la cual dice que es la lógica de las relaciones la que la ha impuesto)

102 Peirce, *Categorie*, 99.

103 Maddalena, *Scritti scelti*, 22.

y *representación*, donde el tratamiento de esta última va a desarrollarse dentro de la estructura de la lógica proposicional, pero considerada desde un sistema de representaciones gráficas. Con esto, la tarea de indagación no se detiene en el sujeto, el cual será un simple indicador, sino en la definición triádica del predicado, de lo cual anota Peirce que basta con relaciones predicables mónadas, diádicas y triádicas, donde el discurso argumentativo se fundamenta en la realidad, siendo con ello las categorías los auténticos constitutivos tanto de la realidad como del pensamiento. De la tercera categoría agrega Peirce que, como representación, ofrece la noción de una real continuidad, y que como presencia mediadora constituye un elemento del fenómeno.

Swa, suchness, faneroscopía y pragmaticismo

Con el paso de los años, Peirce va tratando en sus ensayos de alcanzar mayor precisión con los términos que nominan sus concepciones, y junto a esta labor va realizando simultáneamente un esfuerzo cada vez más intenso, yendo de una precisión a otra, al parecer para armar un terreno de sentido, más que una precisa definición detallada. Esto lo lleva a componer una serie de neologismos, para diferenciar o distanciarse de otros términos que podrían llevar a confusiones conceptuales.

Esto se advierte en MS 899 de 1903-4, presentado con el título de *Las categorías cenopitagóricas*[104]. Aquí, Peirce se detiene en la descripción, teniendo que utilizar un extraño término para identificarla, ya que como primeridad será llamada *swa*, término sin sentido que alude a lo indefinible de la primera categoría. Por lo tanto, *swa* es aquello sin referencia (no se presenta relativa a alguno) y sin contradicción; es positiva (aquello que es directamente), definida (de aquello que es y no recibe ulterior determinación) y general (por su independencia puede determinar otra cosa); no admite el principio del tercero excluido (porque no admite su disyuntiva negación, ya que es directa), no posee identidad propia, no existe (aunque sí posee ser en el sentido de subsistencia); es inmutable (nada la influencia ni modifica), independiente de aquello que no es su ser mismo, e independiente de su ulterior representación, ya que por esto no cambia. Su naturaleza es de una cualidad o *suchness*, no en el sentido de que algo sea rojo, sino en la rojedad; no por su ocurrencia en un objeto (no existe), sino por la particularidad (rojedad) no manifiesta en algo, ya que la cualidad no implica presencia en algo, sino que es en sí misma.

El penúltimo ensayo de Peirce que vamos a considerar para el tema de las categorías se titula *Sobre la lógica interpretada como semiótica*, de 1904, y ubicado como MS 336[105], en el cual incluye, en el tema de las categorías, aquello que resulta propio de la fenomenología. Aquí el tema de las categorías viene vinculado con φανερὸν (*fanerón*), el cual es definible como el primero, segundo y tercero,

104 Peirce, *Categorie*, 129.

105 Peirce, *Categorie*, 137.

aunque según dice, no resultan fáciles de distinguir, ya que cada fenómeno propone las categorías en su propia complejidad e interconexión. Peirce sostiene que el fanerón es cualquier cosa que se presenta bajo la forma de fenómeno de la experiencia, o que pueda presentarse a la mente en cualquier sentido, o que se da inmediatamente a la observación (de ahí su condición antitrascendental), y que puede ser pensado, sin que intervenga para nada la condición que ese algo deba mantener en correspondencia con algo real; basta su luz, su manifestación[106]. Así que este fanerón puede verse como un presupuesto lógico de la realidad, es decir, no un fenómeno como tal, sino como base de la consideración empírica del pensamiento[107].

Peirce habla entonces de la faneroscopía, una nueva manera de llamar al pragmatismo, la cual se ocuparía de estudiar la observación directa de los fanerón, con el fin de generalizar las propias y limpias observaciones. Por lo tanto, este fanerón viene a constituir el elemento genuino donde se realiza el comercio entre el hombre y el mundo; de ahí que no resulte gratuito que esta fenomenología de la experiencia permita luego entrar en una consideración cosmológica y metafísica, es decir, un discurso sobre el universo, tema en el Peirce reflexionó con seriedad hacia los últimos años, preguntándose sobre el significado de la existencia, el modo como sucede un evento, las maneras de comprender el hábito, así como el sentido del caso y de la ley. Tales inquietudes de Peirce involucran una figuración de la historia, las etapas evolutivas de la hipótesis científica, asuntos todos que se comprenden en un orden cosmológico, para nada ajeno a la experiencia, a la representación y a la formas categoriales que llevan a establecer las condiciones de aquello que podemos llegar a conocer[108].

Luego, el manuscrito presenta una reflexión sobre la primera categoría, donde dicha cualidad es probable sin que se dé de manera manifiesta, por lo cual es simple poder ser, posibilidad real de la primeridad matemática, no necesariamente realizada como experiencia de sensación. De ahí que se vuelva a hablar de *suchness* como poder ser que subsiste sin realización, a diferencia de la sensación, que se manifiesta en un objeto, y se advierte que esta cualidad del *feeling* es una generalidad, pero no en el sentido de ley, sino de posibilidad privada, sensación imaginada sin ocurrencia.

El último ensayo, dedicado a esta consideración de las categorías desde el pragmatismo, se denomina *La base del pragmatismo*. Fue escrito por Peirce en 1905, y ubicado como MS 908[109]. En este, Peirce vuelve a hablar de pragmaticismo, término con el cual expresa su descontento frente a la orientación comportamental que los grandes representantes del pragmatismo, William James y John Dewey, le dieron a la teoría de la cual Peirce fue su creador.

106 Fabbrichesi, *Categorie*, XI.

107 Ehrat, *Cinema and Semiotic*, 66.

108 Fabbrichesi, *La logica degli eventi*, 17.

109 Peirce, *Categorie*, 144.

Lo que allí se escribe es que el pensamiento significa según su interpretación, por lo cual su contenido inmediato es sobrepasado por el significado mismo; es decir, el significado de un pensamiento no está en el interior del pensamiento, sino en dos terrenos propios del pragmaticismo, donde el primero es el objeto al cual se dirige el pensamiento, y el otro es la conducta que genera la comprensión significativa. Esto último implica que al entrar a ser considerado el objeto al cual se orienta un pensamiento, dicha acción lleva a la producción de una acción o conducta. En el escrito, Peirce vuelve a presentar el fanerón y a considerar sus elementos a partir de las condiciones relacionales, agregando esta vez una analogía con los valores químicos, según una base matemática. Este fanerón, definido como sumatoria de contenidos agrupados en la mente, viene a abarcar un campo más amplio que aquello que se presenta en un momento, porque viene dado en una tríada cuya formalidad conecta los objetos *A*, *B* y *C*, donde *C* debe establecer una relación entre el par diádico de *A* y *B*. Esta última relación no expresa a un tercero, y Peirce aclara que para que pueda haber un segundo, uno de los elementos del par debería ser idóneo para ser considerado en sí mismo, e implicaría en tal modo una primeridad, presentando con esto una interrelación evidente entre pragmatismo y categorías.

No deja de inquietar cómo un pensador, y más tratándose de Peirce, aún en el siglo xx se interese por un tema como el de la doctrina de las categorías, donde el nivel de reflexión se da en un ámbito eminentemente formal. Se advierte que en su arquitectura de pensamiento no fue un simple tema o preocupación que lo siguió durante toda su vida intelectual, sino que constituye el engranaje de su postura semiótica, fenomenológica, cosmológica y pragmática. Lo anterior también justifica este recorrido cronológico que para el presente momento hemos decidido realizar, para que con él se pueda seguir cómo este orden categorial va en desarrollo y búsqueda en la configuración del pensamiento filosófico de Peirce.

La significación en la lógica-semiótica de Peirce

En el presente capítulo vamos a tratar el tema de la significación en la filosofía de Peirce, lo cual exige asumir la semiótica como una disciplina formal de los signos. Esto nos lleva a establecer las condiciones formales que hacen que algo sea signo, asunto que en el caso de Peirce involucra no solo aquello estructural o composicional del signo, sino también su elemento representado y su efecto de sentido. Requiere esto, en primer lugar, una descripción y ubicación disciplinar, para pasar luego a su primera configuración significativa, recogida en la semiosis ilimitada y en la concepción del pensamiento-signo, todo enmarcado en una composición triádica, que no solo devela su configuración interna, sino que también entra en el juego de los signos frente a la realidad y a la interpretación de sus determinaciones.

Acto seguido será importante comprender los cambios que sufre esta propuesta frente a los estudios que Peirce desarrolla sobre la lógica de las relaciones y el intento por llevar las categorías a sus formas más simplificadas. Con ello, la puesta en orden del papel que juega la experiencia y su dinámica relacional hacen necesario un estudio sobre el objeto y su bifurcación en aquello determinante de la significación y en aquello dado por el signo mismo, lo que permitirá advertir un proceso significativo que se sirve de las experiencias efectivas y de las condiciones formales que generalizan la limitada comprobación individual. Se deberá también indagar en la terceridad del signo y la amplitud del concepto de *interpretante*, que no se reduce ahora a la generación indefinida de pensamientos, sino que encuentra un asiento seguro en la concepción de continuidad de la realidad y la verdad. Harán también parte de este estudio las implicaciones que el anterior campo teórico

trae para la tipificación de los signos, así como las posibilidades de combinación encarnada en las diferentes clases de tríadas.

En el presente capítulo tendremos igualmente en cuenta el desarrollo evolutivo de la teoría semiótica de Peirce, aunque se hará de un modo general, debido a que no resulta tan exacto entrar a especificar el manuscrito y la fechas precisas donde un concepto empieza a ser otra cosa dentro de su filosofía. Lo cierto es que esta teoría de Peirce ha dejado a la historia del pensamiento humano legados conceptuales que aún hoy permanecen en el centro de las reflexiones académicas[1], tales como semiosis, interpretante y abducción, así como la tríada de ícono, índice y símbolo, conceptos que el lector de los textos de Peirce encontrará a lo largo de su vida intelectual, aunque en ellos se van dando paulatinamente importantes modificaciones, tanto en las formas de mencionarse como en sus propiedades. De ahí que el estar atento a las indicaciones de los cambios y a las diversas adaptaciones que se efectúan resulta importante para evitar caer en confusiones al momento de comprenderlas y de buscar su aplicación en las problemáticas comunicativas contemporáneas. Peirce reflexionó en torno a la teoría semiótica durante más de 45 años, a lo largo de los cuales se pueden indicar distintas etapas: una primera, enfocada en el pensamiento-signo, que va de 1965 a 1897; una segunda, marcada por sus estudios sobre la lógica de las relaciones, que viene a producir nuevas descripciones entre 1897 y 1907; y una última, que va desde 1907 hasta 1911, donde la preocupación por la concepción del interpretante final vendrá a producir cambios determinantes en su estructura semiótica[2].

La semiótica peirceana como disciplina formal

Antecedentes sígnicos para la definición disciplinar de la semiótica

El que Peirce tomara en cuenta la denominación de semiótica para establecer un contacto entre la doctrina de los signos y las tareas de la lógica es seguramente una posición heredada de la filosofía de John Locke, quien estudió las ideas como signos que utiliza la mente para la comprensión de las cosas del mundo. Pero esto no fue más que una adopción de nombre, ya que como hemos mostrado, la teoría del conocimiento como proceso de representación provenía de manera más directa de las tesis epistemológicas de Kant[3].

Incluso si nos remontamos a la antigüedad, aquella tesis inicial del estadounidense, donde se establece una relación entre pensamiento y signo —en aras de una generalidad no dependiente de los resultados específicos, en casos

1 Charles Sanders Peirce, *Opere*, ed. Massimo Bonfantini (Milán: Bompiani, 2003), ix.

2 Douglas Niño, "El signo peirceano y su impacto en la semiótica contemporánea", en *Ensayos semióticos* (Bogotá: Universidad Jorge Tadeo Lozano, 2008), 19.

3 Thomas Short, "The Development of Peirce's Theory of Signs", en *Peirce*, ed. Cheryl Misak (Nueva York: Cambridge University Press, 2004), 216.

individuales en los que se manifiesta el pensamiento—, puede vincularse con la visión significativa de Aristóteles, donde se presupone que son signos aquellas palabras que dan cuenta del mundo, y donde la presencia de algo como signo se debe a la fuerza de la convención. La significación hace presencia tanto en los términos de una proposición como en el discurso en general, donde en el caso del enunciado asertivo, dicha significación obedece más a una convención que a un instrumento.

Una base aristotélica de lo anterior se encuentra en la concepción de reenvío, que hace que algo sea signo gracias a su capacidad de conexión con una profundidad, ya que el concepto no se da en la superficie manifiesta de ese algo, sino que corresponde a una imagen de las cosas. Esta imagen no se ubica en las cosas ni en las palabras que las mencionan, sino (para Aristóteles) se halla en el alma, como resultado de la afección que las cosas producen en esta, como facultad intelectiva. Así, una imagen o idea de las cosas se conecta con los signos o palabras, más que con las cosas en sí, generando una mayor vinculación entre el sentido y un nivel interno homologable al pensamiento, donde la generalidad proviene del considerar que las imágenes no dependen de las circunstancias particulares donde se manifiesta un signo, sino del hecho de que las imágenes y las cosas (como generadoras de afecciones) resultan, desde dicha perspectiva, iguales para todos (generales)[4].

El que Peirce asuma la semiótica como una ciencia formal[5] expresa en ello una intencionalidad por hallar las condiciones necesarias que la disciplina exige para el estudio suficiente de todos los signos, con el fin de que estos resulten válidos, según lo prescrito, independientemente de la situación o contexto en el que sean tomados en cuenta. Los elementos de los que tratará la semiótica disciplinalmente no estarán sujetos a los efectos experimentales a los que vengan sometidos, porque lo que de allí viene a tener relevancia se refiere a sus generalidades, aspecto que comporta una concordancia con la lógica en cuanto a su formalidad ante las leyes del conocimiento.

Por otra parte, la semiótica de Peirce encuentra su base en la doctrina triádica de las categorías, lo cual no solo influirá en el número de elementos de su composición estructural, sino en la consideración independiente y de interrelación de aquellos elementos. Esta base de la significación peirceana le concede el carácter de una semiótica cognoscitiva, debido a que sus consideraciones teóricas provienen

4 Para una explicación más amplia sobre la significación en la lógica aristotélica, véase numeral 1.2.3 de la primera parte del presente trabajo.

5 CP. 2227, 1897. El título que los primeros editores de *The Collected Papers of Charles Sanders Peirce* (texto que citaremos bajo la abreviación CP, seguido del volumen y del parágrafo) les dieron a los parágrafos que van del 2.226 al 2.302 es el de *Speculative Grammar* (nombre que Peirce le dio a uno de los campos de su *trivium* semiótico). En ellos recogen e intercalan artículos y fragmentos tomados de ocho fuentes de Peirce, escritos entre 1893 y 1910. Los parágrafos que van de 2.227 a 2.229 corresponden a un fragmento escrito por Peirce en 1897, en el cual se habla de la formalidad lógica, y se presenta la definición más analítica de *signo*, así como el *trivium* semiótico de gramática, lógica y retórica.

de la reflexión filosófica que Peirce elabora en torno a los fundamentos del conocimiento[6], lo cual extiende el terreno de una disciplina que a veces enfoca su acción en la consecución de modelos capaces de dar cuenta de la construcción de sentido en los diferentes campos de la práctica comunicativa.

En Peirce encontramos que el acto de conocimiento se presenta a través de una relación proposicional, pero su obtención se da gracias a la significación, ya que se conoce a través de la representación. De modo que la consideración tríadica de las categorías peirceanas tendrá una consecuencia directa en la estructura de la significación, esto es, en el signo, el objeto y el interpretante. Esta estructura basada en las categorías le da sentido a la realidad, ya que toma en cuenta lo posible, la existencia y lo continuo, y amplía el terreno de aquella, así como la consideración pragmática del conocimiento y la semiosis. Vimos cómo Peirce, en 1967, asume el sujeto como si fuera la sustancia primera individual, la cual no es en un sujeto (porque ella misma lo es en la proposición) ni se dice de un sujeto (porque no es predicado), mientras que la multiplicidad de las impresiones sensibles la considera sustancia, la cual requiere ser reducida a la unidad para ser comprendida. Por su parte, las restantes nueve categorías aristotélicas las condensaría en tres categorías accidentales, que en aquel momento denomina *cualidad*, *relación* e *interpretante*. Se advierte entonces que el estudio lógico peirceano asume el análisis de la predicación, donde la reducción unitaria de la sustancia es concedida por tres categorías, que como aspectos formales, se presentan en la experiencia misma de las cosas, lo cual se concentra en la proposición como resultado de un proceso de relación significativa.

No resulta entonces gratuito el paso del estudio sobre las categorías hacia las condiciones de la significación, procedimiento que de modo similar hemos realizado en la primera parte, dedicada al estudio de la lógica de Aristóteles. Allí vimos cómo la doctrina de las categorías aristotélicas establece un fuerte vínculo con su sistema filosófico en general, lo cual se advierte, por ejemplo, en el modo como las categorías en el estagirita vienen a dar cuenta de la expresión múltiple del ser, a través de consideración analítica, de la manera como un predicado se enlaza con un sujeto. Con ello, las categorías ya no se centran en la primacía del género, ni consideran el grado sumo de la idea como un algo en sí separado de la realidad, sino que se trata de buscar unos criterios más oportunos para dar cuenta del modo como algo viene vinculado a otro algo, en especial si se trata de términos o elementos composicionales de la predicación. Lo destacable en este asunto es que tanto en Aristóteles como en Peirce, la lógica de las categorías tiene que vérselas con una realidad que se nos presenta como múltiple y variada, con lo cual, en primera instancia, dicha lógica presentaría dificultades para su comprensión si no se establecen mecanismos para reducirla a la unidad. Así, dar cuenta del modo como un predicado va a tribuido a un sujeto exige que lo dicho en el predicado venga igualmente dicho en el sujeto, y con ello se asume que con las categorías predicables a las cosas se les concede un significado.

6 Peirce, *Opere*, 5.

La particularidad de la propuesta de Peirce se encuentra en el carácter representativo del pensamiento, estableciendo una conexión con el hallazgo de la objetividad, diferente de aquella propuesta que al respecto exponía la tradición empirista, donde la fidelidad objetiva se debía a la posibilidad del conocimiento directo o inmediato de las cosas reales. En Peirce, las cosas del mundo vienen a la mente a través del carácter representativo del signo, el cual opera como mediación indirecta, dentro de un proceso de interpretación hipotético, sin que ello impida la posibilidad del conocimiento cierto. Si bien en primera instancia dicha representación puede resultar falible en cuanto a sus resultados, dicha falla no se enmarca en un relativismo escéptico, sino que motiva a la comunidad de científicos a continuar con la búsqueda del conocimiento, profundizando en lo considerado, hallando nuevos caminos, corrigiendo las fallas y decantando lo verdadero[7].

Así que el sentido peirceano no va a depender de la inmediatez de sus resultados, sino del camino que sigue en la evolución significativa. La manera como Peirce concibe la semiótica da cuenta de un proceso de registro sobre la producción y la interpretación de signos —los cuales vienen dados en plena identificación con los pensamientos—, cuyo carácter se advierte en que los pensamientos son signos que significan a través de otros pensamientos, dejando la ubicación del significado no en el pensamiento como tal, sino en el proceso mismo que da como resultado la traducción de un pensamiento en otro de distinto espesor[8].

Dice entonces Peirce sobre el signo que es algo que está para alguien, por algo, bajo algún aspecto[9]. Este "para alguien" implica crear otro signo más desarrollado, o por lo menos equivalente en una mente; Peirce lo llama interpretante. El "por algo" corresponde al objeto del signo, mientras que "algún aspecto" se refiere a la base o fundamento. Al iniciar el parágrafo siguiente, Peirce habla de la tríada sígnica, la cual, en términos generales, es la que ha venido a ser comprendida como la estructura semiótica peirceana que involucra un signo, su objeto y el interpretante.

De esta idea proviene uno de los puntos considerados fundamentales en la perspectiva semiótica del pensador norteamericano, y que, ya hacia finales de la década de los sesenta, él había expresado a partir de la idea del signo-pensamiento; nos referimos a la *semiosis ilimitada*, cuya base conceptual depende de la producción de otro signo por parte del interpretante de un signo, con lo cual se concibe el hecho de que de un pensamiento-signo se pasa a otro, en proceso continuo hasta el infinito.

Si bien sostener dicha tesis le produciría no pocos problemas a Peirce, teniendo que ajustar algunas de sus condiciones, es igualmente importante advertir que esa concepción de lo continuo resultaría de gran valor para sus ideas maduras,

7 Ibid.13.

8 Short, *Peirce's* "Theory of Signs", 214.

9 CP 2.228, 1897.

ya no en los procesos semióticos, sino vista como una continuidad capaz de darse como la generalización requerida no solo para la formalización disciplinar de la lógica-semiótica, sino para las consideraciones cósmicas y metafísicas que Peirce comenzará a desarrollar luego en sus estudios sobre la lógica de las relaciones, que lo llevan a advertir que el tipo más alto de generalidad es precisamente la continuidad[10]. Este paso dado de una significación que reenvía hacia otro concepto mental puede encontrar similitud en las ideas que al respecto manifestaban Aristóteles y Locke. Por su parte, la distinción radica en ese paso que se da desde un movimiento continuo —que ya no solo se encierra en el pensamiento— hasta un movimiento de algo mucho mayor, como lo es el universo.

Las derivaciones de la semiótica

Peirce establece una organización de las ciencias, divididas inicialmente entre formales y físicas. Dentro de las formales ubica dos grandes clases: la matemática y la filosofía. En cuanto a la matemática, Peirce las encuentra como la más pura de las ciencias formales, ya que establecen condiciones necesarias sin llegar a tener en cuenta el estado fáctico de lo que estudian[11]. Por su parte, la filosofía la distingue Peirce por no recoger hechos, sino por aprender aquello que resulta aprehensible de la experiencia que se nos impone en cada momento de nuestra vida[12].

En ese mismo manuscrito que hemos citado, Peirce establece, dentro de la filosofía, una división entre la *fenomenología*, las *ciencias normativas* y la *metafísica*. La fenomenología discierne las condiciones formales de fenómenos, de los cuales los signos serían una particularidad (por ello, la fenomenología es de orden superior con respecto a la semiótica), y busca mostrar las características esenciales del fenómeno, luego de abstraerlo de sus manifestaciones. En cuanto a las ciencias normativas, es precisamente allí donde ubica la lógica como tercera, luego de la estética y la ética. Por su parte, concibe la metafísica como una ciencia de la realidad de los fenómenos, lo cual está enmarcado bajo lo tercero. Lo cierto es que para Peirce cada una de las ciencias filosóficas trata el fenómeno, pero desde diferentes consideraciones, según la concepción de las categorías. Si la metafísica será de lo tercero, entonces la fenomenología, por su parte, atenderá el fenómeno inmediato en su cualidad (primeridad), mientras que las ciencias normativas seguirán las relaciones entre los fenómenos y sus fines (segundidad).

10 Giovanni Maddalena, introducción a *Scritti scelti*, de Charles Sanders Peirce (Turín: UTET, 2008), 28.

11 CP 4.232, 1902. En el capítulo 4 de *The Collected Papers*, bajo el título *The Essence of Mathematics*, vienen agrupados los parágrafos 227-244, de 1902, que hacen parte de una serie de temas que tratan sobre las matemáticas, y que se agrupan en un apartado que los editores denominaron *The Simplest Mathematics*.

12 CP 5.120, 1903. Los parágrafos que van de 5.120 a 5.150 corresponden a unos apuntes que Peirce escribió sobre la quinta lección de aquellas siete que dictó en 1903 en la Universidad de Harvard, conferencias que fueron conocidas como *Lectures on Pragmatism*. En dichos apuntes Peirce habla sobre las divisiones de la filosofía, sobre las ciencias normativas —como la ética y la estética—, y sobre el problema de la verdad en la lógica.

Si ampliamos las características de la ciencia normativa, se puede agregar que no es una técnica, ni el desarrollo de una capacidad, ni una que —como las ciencias particulares— descubre nuevos fenómenos; esta se caracteriza porque sus juicios o apreciaciones particulares se refieren a la conformidad de los fenómenos con los fines mismos de dichos fenómenos. Igualmente, en línea con la tríada de las categorías, la estética considera las cosas en las cuales sus fines deben dar vida a la cualidad de la sensación, y la ética encuentra sus fines en la acción, mientras que en la lógica los fines de las cosas están en orden a la representación de algo[13]. Así es como la lógica se manifiesta en línea semiótica, y es precisamente desde allí de donde Peirce llega a considerar las tres ramas de la disciplina semiótica, correspondientes al estudio gramático, lógico y retórico del signo[14]. Hay que tener en cuenta también que esta consideración se concibe, por una parte, en correspondencia con la tesis de la tríada semiótica o significativa peirceana, cuya estructura del proceso está compuesta por signo, objeto e interpretante[15]. Por otra parte, esta lógica semiótica se adapta a los postulados de las ciencias formales, por lo tanto, el interés sobre los signos por parte de la semiótica no se detendrá en el modo o manera como el signo particular se manifiesta, sino que querrá establecer las condiciones formales que en general determinan un signo, independientemente de si es una imagen, una palabra escrita, un sonido, un pensamiento, un evento natural, etc.

En cuanto a la llamada *Gramática general*, cabe decir que Peirce le atribuye el bautismo a Duns Escoto, pero se refería a un libro que hoy es atribuido al modista Tomas de Erfurt (1310), promotor de una gramática general aplicable a cualquier lengua. De ahí que como estudio semiótico dicha rama se ocuparía de las condiciones formales de los signos empleados por el intelecto, es decir, de sus aspectos generales, según su carácter significativo, tratando aquellas condiciones que los hacen aptos para trasladar cualquier significado, y sin las cuales no podrían serlo en propiedad, debido al hecho de no poder encarnar el significado. Un modo de garantizar su tarea consistirá entonces en establecer no solo la estructura básica de los signos, sino también en vislumbrar su tipología, clasificación y aspectos. Peirce en diferentes momentos se refiere a este campo semiótico empleando variadas denominaciones, como ocurre cuando habla de gramática especulativa[16], gramática pura[17], gramática formal[18], gramática universal[19] o gramática general[20].

13 CP, 5.130: 1903.

14 Cf. CP 1.191, 1.559, 2.93, 2.229.

15 Peirce, *Opere*, 6.

16 CP 1.191, 1902; CP 1.559, 1967; 2.83, 2.206, 2.229, 2.332.

17 CP 2.229.

18 CP 1.116, 8.342, 1.559.

19 W1: 171, 274.

20 W1: 304. Cf. James Jakób Liszka, *A General Introduction to the Semeiotic of Charles Sanders Peirce* (Bloomington: Indiana University Press, 1996), 9.

Por su parte, la lógica crítica trataría las condiciones formales de la verdad de los signos, en cuanto a su referencia a los objetos que aquellos denotan, condiciones que vendrían a ser válidas para cualquier objeto, lo cual le otorga su atributo de verdaderos. En otros términos, podría pensarse que se refiere al hecho de que los signos cuentan con la capacidad de poder decir algo verdadero sobre los objetos que representan[21]; así, si la lógica se ocupa de los modos como pensamos y razonamos las cosas del mundo, aquí el punto atiende con prelación el hecho de que pensamos en signos, no solo como componentes, sino como pensamiento mismo, ya que el pensamiento es igualmente para Peirce un signo.

Por lo tanto, si el asunto es el razonamiento en relación con los objetos, entonces se tendrán que establecer las condiciones para razonar sobre ello, con el fin de pensar correctamente, es decir poder establecer el modo como debemos pensar, evitando con esto ejercicios de pensamiento distorsionados o aberrantes que nos desvíen del camino permitido para poder decir la verdad de las cosas significadas, lo cual hace a esta lógica una rama particularmente normativa. Este sector de la semiótica fue llamado por Peirce la lógica propiamente dicha[22], lógica crítica[23], así como lógica general[24].

En cuanto a la retórica, esta consideraría aquellas leyes que dan cuenta de la referencia de los signos a sus interpretantes, en cuanto al valor y poder que tienen los signos de ejercer un llamado a la mente de dichos interpretantes, y de dar origen a otro signo o pensamiento. Esto le concede a los signos una capacidad y una fuerza, en el sentido de contar con las cualidades para transmitir el significado, y de que dicha transmisión ejerza una influencia desde la mente que envía el signo hasta aquella mente que la recibe, involucrando en esto las problemáticas propias de la actividad comunicativa. La tercera división de la semiótica se llama indistintamente retórica especulativa[25], *methodeutic*[26], retórica formal[27], retórica general[28], retórica universal[29], y objetivo[30].

Esta forma de considerar la sistematización de las ciencias nos permite advertir un Peirce cuya reflexión sobre aquellas es más amplia que los intereses modernos de su época. Si bien Peirce es un hijo de su tiempo en cuanto a la centralidad que le

21 CP 2.229, 1897.

22 CP 2.229, 1897.

23 CP 1.191, 1902.

24 W 1: 304.

25 CP 2,93, 2,105, 2,333, 2,356.

26 CP 2,93, 2,105, 2,207, 1,191.

27 CP 1.559, 1.116, 8.342.

28 W 1:304.

29 W 1: 274.

30 CP 1.444.

concede a la racionalidad científica, esta no se limita a las ciencias experimentales, o como él denomina físicas[31], sino que la preocupación va orientada por el modo como conocemos los seres humanos, ampliando el espectro a sus consideraciones, en línea con los pensadores de la antigüedad que también siguieron esta tarea de jerarquización científica.

Procesos disciplinares de la semiótica y su capacidad de orientación

La crítica al intuicionismo cartesiano que Peirce expone en los trabajos finales de la década de 1860 obedece a la ausencia de una mediación entre la mente y el hecho que se conoce, lo que permite la presencia de intuiciones de por sí, las cuales pueden darse sin requerimientos probatorios. Esta relación binaria le concedería un lugar marginal a los juicios donde se llega a predicar una cualidad, debido a la ausencia de un momento de contraste, de comparación y de distinciones, que vendrían a interponerse entre la percepción de algo y la elaboración propositiva. Por su parte, si se establecen, como Peirce lo hace, diferencias notables entre la estructura de la sensación y la percepción que sobre ella se produce, entonces, más que conocimientos intuitivos, lo que tendríamos es una producción de juicios inferenciales, coherente con la competencia de los juicios preceptivos. De tal modo, el conocimiento se sostiene sobre una base inferencial, incluso si se asume la idea de un principio último, misterioso e inaccesible, ya que el conocimiento entonces requeriría un proceso de aproximaciones hipotéticas, donde los pensamientos precedentes sugieren el camino investigativo por seguir[32].

Por su parte, la lógica-semiótica, asumida como ciencia normativa, debe participar de los procesos básicos requeridos para cualquier ciencia, así como compartir el propósito de cualquier investigación, donde lo perseguido consiste en el establecimiento de una opinión, aspecto que introduce un proceso propio de los estudios lógicos, cuyo resultado será el de llegar a cierta conclusión que de antemano no se conocía[33]. Para Peirce, desde el proceso de investigación se puede acceder a ideas nuevas, las cuales vienen provistas por los procesos básicos de cada ciencia, como es el caso de la observación, la cual concede el material al pensamiento, al punto de que las conclusiones a las que se llegue con las investigaciones científicas dependerán completamente de las observaciones[34]. Otros procesos igualmente importantes por su condición de básicos son el del razonamiento sobre las observaciones y el de la confirmación de dichos razonamientos, para saber cuáles se cumplen y cuáles no lo logran.

31 Entre estas ciencias físicas, Peirce ubica la química, la biología, la psicología y la lingüística, entre otras disciplinas, y brinda especificaciones particulares que en el capítulo cuarto de este estudio, dedicado al problema de la verdad de la ciencia, tendremos oportunidad de aclarar.

32 Peirce, *Opere*, 15.

33 7.327, 1873.

34 7.328, 1873.

Si nos detenemos brevemente en el caso de la observación que, en cuanto aplicable a los procesos investigativos en general, influenciaría el quehacer disciplinar de la semiótica, se puede decir que esta se centra en el análisis de un fenómeno particular, que, para el caso de Peirce, abarca un espectro que no se limita al acto de las percepciones conscientes. Así, si la observación nos conduce a ideas nuevas no motivadas por precedentes o anteriores, quiere decir entonces que corresponde a la acción fenomenológica, cuya base estará dada por la tríada de las categorías (primeridad, segundidad y terceridad), donde los métodos y procedimientos por seguir en las observaciones vienen orientados por aquellos que realiza una ciencia formal, como la matemática. Por otra parte, ese espectro de experiencias observables de los fenómenos semióticos se las verá con un terreno donde se mezclan sin distinción las inspiraciones, las imaginaciones, los sueños, las alucinaciones, además de las experiencias cotidianas y conscientes de nuestras observaciones, porque el interés va dado por el proporcionar nuevos elementos al pensamiento[35].

Pero como advertíamos en los componentes del proceso, la observación es solo uno de sus momentos, ya que vendría completado por el razonamiento en torno a las observaciones y por la justificación o confirmación de dichos razonamientos. En cuanto al razonamiento, esto requiere un no limitarse a lo inmediato, por lo cual se realiza una operación de abstracción, donde el pensamiento sobre lo particular avanza más allá de sus particularidades individuales, permitiendo con ello la atribución de una propiedad; razonamiento que, en línea peirceana, también involucra los tipos de inferencia por él determinados. Peirce sostiene que la inferencia es el proceso de la lógica con el cual se elabora el pensamiento, según la producción de nuevas ideas a partir de otras previas; si bien en la observación se aportaban nuevos datos, en la inferencia se combinan hechos e ideas para extraer nuevas proposiciones[36]. La deducción, la inducción y la abducción vienen igualmente implicadas en el proceso de investigación científica, donde la deducción pone en juego la verdad en las premisas que presentan los hechos, siempre y cuando esta venga involucrada en la conclusión. Por su parte, la abducción busca, a través de una hipótesis, dar cuenta de un hecho sorprendente, y puede asumirse como un método para la predicación general y como la posible regularización racional de nuestra conducta futura[37]. En cuanto al proceso de justificación, basta con decir que en semiótica el punto es seguir un método de investigación para garantizar los resultados y para determinar las conclusiones en torno al carácter de los signos y a sus condiciones de uso. Lo anterior sirve de base para las demás disciplinas que emplean los signos que se sirven de estos principios generales de la semiótica para sus propias prácticas. Estas determinan igualmente resultados que, por su parte, van a ser importantes para que la semiótica pueda revisar y decantar sus propios hallazgos y conclusiones, porque entre más nos acerquemos a aquello

35 Liszka, *A General Introduction,* 11.

36 7.331, 1873.

37 CP 2.270, 1903.

que es verdadero y necesario para los signos, más apoyo brindarán estos a aquellas disciplinas cuya base de estudio se desarrolla en los procesos de comunicación[38].

La tríada peirceana como alternativa al intuicionismo cartesiano

La formalización sígnica

La tarea que asume la gramática general de tener que encontrar las condiciones formales de los signos permite apreciar que dichas condiciones no corresponden a propiedades como tales de las cosas; por el contrario, en los textos semióticos de Peirce se advierte que cualquier cosa puede ser un signo, siempre y cuando cumpla con ciertas condiciones de representación. De allí que algo puede ser signo, además de ser aquello que es, pero hay que tener en cuenta que si razonamos las cosas y las conocemos, no se debe a su condición de cosas, sino al hecho de poder considerarlas como signos, ya que solamente podemos pensarlas, o mejor inferirlas, a través de la mediación sígnica, debido a que una cosa se conoce porque es signo. Así, la lógica, interesada en el modo como razonamos la realidad no ocupará su tiempo en averiguar qué son las cosas en sí mismas, y cómo se estructura una realidad ajena al pensamiento, sino que estará verificando si es posible ese tipo de razonamiento que lleva a conocer la realidad, de acuerdo con ciertas condiciones determinadas para dicha posibilidad.

De tal modo, asumir algo como signo equivale a revisar si cumple con ciertas condiciones formales que hacen que lo sea, independientemente de las circunstancias en las que se presenta, y de quien entra como individuo a emplearlo. Esas condiciones deben venir, por lo tanto, procuradas desde la gramática especulativa o general, que es la que establece cuándo un objeto puede ser un signo.

Esta preocupación de Peirce por establecer las condiciones formales de la lógica se produjo ya en sus artículos de la década de los sesenta, en los que observa si algo está dado para ser conocido según ciertos aspectos o categorías, y según cierto proceso de interrelación que debía cumplir. Esta búsqueda lo lleva a su vez a encontrar una concepción de la realidad especial, ya que más que pensar las cosas en sí mismas, reales, a las que debemos procurar de portar a nuestra mente, lo que Peirce viene a considerar es la independencia de nuestras ideas, que son reales en el sentido de encontrarse de forma independiente de lo que un individuo pueda llegar a pensar en ciertas circunstancias. Según esto, la realidad no está más allá de lo que podemos conocer, tesis que permite asumir que si se llega a comprender el desarrollo y comportamiento de la lógica, dicho proceder nos permite igualmente comprender la realidad de las cosas[39].

38 Liszka, *A General Introduction*, 15.

39 Maddalena, *Scritti scelti,* 16.

Esta formalidad se caracteriza por el hecho de constatar que en *B* hay algo de *A*, y que en el momento en el cual *C* recibe a *B*, en ese mismo acto tanto *C* como *A* dejan de ser lo que eran en sí mismas, debido a que se enriquecen en dicha interrelación. Por lo tanto, esta formalización relacional no es algo que pueda explicarse en una relación de dobles, sino que, como se advierte, constituye una relación triádica[40].

Es oportuno ahora apreciar que si bien, como decíamos líneas arriba, algo es conocido según ciertas categorías, estas no fueron vistas por Peirce siempre como tríadas, ya que si en 1857 respondían a los tres pronombres singulares, *I, it, you*; diez años después, en NLC, pasarían a ser cinco: *sustancia, cualidad, relación, representación y ser*. Como vimos en el capítulo primero de esta segunda parte (2.1), Peirce abandona estas denominaciones volviendo a presentar la tríada con sus nombres más simples: primeridad, segundidad y terceridad. En la descripción formal que por el momento nos ocupa, es importante ver que la tríada se mantiene como constante, así se dé en 1867 una consideración quíntuple. En primera instancia podemos advertir que el ser como categoría, visto como unidad de reducción de lo múltiple, se va a asumir luego como un elemento interno de la predicación, mientras que la categoría de la sustancia viene a coincidir con la representación[41].

Esta postura no se encuentra muy apartada de la concepción de las categorías en Aristóteles, donde la sustancia primera es el ser, mientras que la sustancia en general sería la multiplicidad de la sensación que hay que reducir. Frente a ello, parece como si Peirce omitiera los dos extremos en el paso de la sustancia al ser, para quedarse con las categorías intermedias, que son las accidentales, las cuales, para Aristóteles, son las que permiten la predicación accidental, en el sentido de que los términos que componen la categoría no predican lo propio del sujeto, sino aquello que puede entrar a formar parte de este, del mismo modo en que puede perfectamente no ser asunto de atribución. Si Peirce considera la importancia de la predicación, ubicará luego de 1867 tanto la sustancia como el ser al margen de las categorías, porque ya no será puntual aquello múltiple incomprensible de lo cual se parte ni tampoco aquella sustancia primera de la cual nada puede decirse ni predicarse; de ahí que prefiera quedarse con las categorías accidentales o intermedias, que son las que posibilitan el conocimiento predicativo de razonamiento inferencial. Para Peirce, todo el conocimiento está hecho de signos, mientras que la realidad (pragmática) constituye un intermedio independiente, pero posible de entrar en un proceso de conocimiento. Por esta razón no extraña por qué Peirce viene a adscribir la generalidad a esa consideración de la realidad pragmática, la cual resulta semejante a la *natura communis* de Duns Escoto[42].

40 Liszka, *A General Introduction*, 32. En la bibliografía estándar sobre Peirce, corresponde a NEM: 4, 307, según *The New Elements of Mathematics by Charles S. Peirce*, ed. C. Eisele, 4 vols. (La Haya: Mouton Publishers, 1976), donde la abreviatura refiere a las iniciales del título, el volumen y la página, respectivamente.

41 Maddalena, *Scritti scelti*, 16.

42 Ibid. 17.

La tesis anticartesiana del pensamiento-signo

En los tres artículos de la filosofía especulativa (1868-1869), Peirce desarrolla el concepto de *pensamiento-signo*, el cual da cuenta de cómo cada pensamiento viene a consistir en la interpretación de un pensamiento anterior[43]. Así que si un pensamiento es una interpretación no de sí mismo, sino de un pensamiento previamente dado, entonces este pensamiento requeriría de una nueva interpretación; es decir, si hay un pensamiento *A*, *B* será su interpretación, donde el objeto del pensamiento *A* se encuentra en el contenido de *B*, pero en forma de interpretación. Con ello, el contenido de *B* no es independiente, sino que se encuentra en relación con *A*; es un contenido (el de *B*) que se constituye como representación, de donde sí se busca conocer cómo es dicha representación, entonces se requerirá un nuevo contenido, que no sería en ningún modo *A*, sino que vendría a ser un nuevo pensamiento *C*. Con ello, en el ejemplo "Sale humo de la casa, hay un incendio en ella, apaguémoslo", *incendio* es la interpretación de *humo*, mientras que *apaguémoslo* es la interpretación de *incendio*[44].

De acuerdo con lo anterior, ningún objeto determina de forma directa su conocimiento, sino que aquello que determina un pensamiento sobre algo es un pensamiento antecedente, el cual no es necesario que haya surgido en relación con el objeto en cuestión. Lo que parece estar dado en esa idea de pensamiento-signo es que pensamos las cosas de la realidad, porque son esas cosas las que se nos presentan, inquietan y apelan a nuestra mente, pero donde el proceso de conocimiento se da mediado por las representaciones sígnicas que, a finales de la década de los sesenta, son para Peirce los pensamientos que se van construyendo en una secuencia generadora. Es decir, interpretamos la realidad porque esta nos cuestiona con su presencia, pero dicha interpretación se da a partir de los movimientos secuenciales de nuestros pensamientos.

Independientemente de los reparos que el propio Peirce realizará a esta explicación progresiva de pensamientos-signos, lo que sí queda asumido por Peirce es que las cosas de la realidad no se llegan a conocer de modo directo —como se sugería en el intuicionismo de René Descartes—, momento donde la intuición inmediata como aspecto vital de conocimiento de los objetos del mundo pierde relevancia y pertinencia para explicar dichos procesos cognoscitivos, dejando en ello Peirce un decidido rechazo a la cognición intuitiva[45] y a los presupuestos cartesianos que orientaban algunas de las ideas de los pensadores de su época.

La semiosis ilimitada

Esta relación entre pensamiento y mundo queda para Peirce estructurada como proceso de significación, debido a que el pensamiento es ante todo una

43 W2; 193-272.

44 Short, *Peirce's Theory*, 215.

45 CP, 5.213, 1868.

representación de algo. Esta estructura requiere de una vinculación de tres elementos, que si bien en 1967 podrían pensarse de manera interna como cualidad, relación y representación, en un sentido de desarrollo del proceso sígnico se verán como signo (o *representamen*), objeto e interpretante, donde el signo se da por un objeto para un interpretante, que es a su vez un signo. Como se advierte, esta relación tríadica es igualmente generadora de significación, donde el nuevo signo, con sus propios aspectos, recibe y moviliza la significación sin término de signos en desarrollo, y donde un interpretante viene a ser un signo para otro interpretante[46]. Esto es lo que constituye el fundamento para la denominada semiosis ilimitada.

Este proceso de sentido o semiosis se caracteriza en primera instancia por ser una relación entre tres aspectos, y no una relación entre dos o entre pares, como lo sería el de sujeto-objeto, palabra-cosa, significante-significado, de gran tradición y vigencia en las teorías del lenguaje. En el proceso peirceano de la semiosis, se podría decir que del objeto se va hacia el signo, y de este hacia el interpretante, que es otro signo. El signo es el responsable de que el proceso de conocimiento no se dé directa e inmediatamente entre el objeto y sus interpretaciones; es un elemento mediador[47] que hace que todo quede impregnado de representación. El contenido del signo en relación con el objeto corresponde a un fundamento (*ground*), el cual permite que un cierto aspecto cualitativo sea predicado de este en cuanto sujeto a conocer (reducir), y dicho contenido genera otro signo, cuyo contenido estaría más allá de aquel fundamento del signo generador[48].

Entonces, desde la tesis del pensamiento-signo se hace pertinente el concepto de semiosis, asumido como un proceso infinito de significaciones innumerables, porque en la tesis del pensamiento-signo, la representación se da como signo en la conciencia cada vez que pensamos algo. Por lo tanto, hablar de un signo comporta varias referencias, como que sea un signo para el interpretante (para un pensamiento que lo interpreta); que sea un signo en lugar de un objeto (objeto que como pensamiento no es el mismo objeto, sino un equivalente); y que sea un signo que sobre alguna cualidad se conecta con el objeto[49]. Esto lleva a la semiosis si se advierte el signo (*B*) como mediación tanto del signo (*A*) que lo genera, como del posterior signo generado (*C*), lo cual viene a inscribirse en un proceso infinito de sentido[50].

Previamente, en el capítulo I de *Logic,* de 1866[51], Peirce había dicho que una representación es algo que representa algo para alguien. Si vemos esa

46 CP, 2.228, 1897.

47 CP, 8.332, 1904. El parágrafo hace parte del contenido central de una de las cartas enviada por Peirce a Lady Victoria Welby, dama de honor de la reina Victoria, estudiosa de temas de semiótica.

48 Peirce, *Opere*, 20.

49 CP, 5.283, 1868.

50 Niño, "El signo peirceano", 24.

51 W1: 351-357.

representación como signo, ese algo representado como objeto y el para alguien como interpretante, tenemos entonces que un *signo* representa un *objeto* para un *interpretante*, adquiriendo con ello los tres componentes triádicos de la semiosis, dentro de un proceso continuo de flujos de pensamientos[52].

Definiciones de signo

Dentro de las diferentes descripciones que Peirce dio a lo largo de su vida intelectual sobre el signo, que en número correspondería a unas 76 definiciones[53], vale destacar su insistencia en que un *signo* o *representamen* es un primero que se relaciona con un segundo, al punto de determinar un tercero. Así, la tríada sígnica se compone según una interacción entre el signo, el objeto y el interpretante. Al iniciar el siglo XX, Peirce insiste en la triádica genuina, debido a que el interpretante no mantiene una relación diádica con el objeto, porque está con ese objeto en la misma relación en la cual se da con el signo mismo, con lo cual no conforman relaciones entre pares dadas de forma separada[54].

De otra parte, el signo es considerado por Peirce como una genuina mediación, debido a que este es cualquier cosa referida a una segunda, la cual constituye su objeto no como totalidad, sino con respecto a una cualidad, en tal modo de poder llevar hacia una tercera que se denomina interpretante[55]. De allí que el proceso de significación indefinida, denominada por Peirce semiosis, fue vista como una relación cooperativa entre aquellos tres elementos mencionados, que en ningún caso puede reducirse a una acción entre copias[56]. Respecto a la terceridad, Peirce dijo también que luego de cuarenta años de reflexión, ha considerado todos los aspectos posibles que sobre el tema se pueden tratar, y allí encuentra oportuno que lo segundo sea estudiado en profundidad para advertir cómo lo tercero resulta indispensable e irreductible, agregando que cualquier relación triádica involucra un elemento mental, mientras que las acciones en bruto son siempre segundas[57].

52 Short, "*Peirce's Theory of Signs*", 214.

53 Niño, "El signo peirceano", 22. Véase también, Robert Marty, *Analysis of the 76 Definitions of the Sign*, así como M. Robin, *Text Dated*, http://perso.numericable.fr/robert.marty/semiotique/76defeng.htm.

54 CP, 2.274, 1902. Los parágrafos de CP 2.274-2.277 corresponden al manuscrito conocido como *Syllabus*, escrito hacia 1902, el cual constituía un material preparatorio de las ocho conferencias del *Lowell Institute* de Boston, que Peirce dictó en 1903.

55 CP, 2.92, 1902. El parágrafo hace parte de aquellos que se recogen en CP, y que van desde 2.84 a 2.96, correspondientes a la segunda parte del primer capítulo de la *Minute Logic*, libro que Peirce nunca finalizó. En ellos se advierte una consideración de la semiótica desde una perspectiva fenomenológica, por su intento de justificar los aspectos formales según las condiciones de la experiencia.

56 CP, 5.484, 1905-1907. Proyecto de artículo sobre el pragmatismo, que fue escribiendo en formato epistolar, dirigido al director de *The Nation*, y que vino a publicarse en CP, bajo el título dado por los editores como *A Survey of Pragmaticism*. Posteriormente, la comunidad de peirceanos ha preferido traducirlo como *El interpretante lógico final*.

57 CP, 8.331, 1904.

En el parágrafo siguiente, aparece de nuevo aquella reiterada idea peirceana de terceridad, la cual constituye el modo de ser de un signo, si se involucra un signo con su objeto y con el pensamiento interpretante, precisando allí la función mediadora del signo entre su objeto y el interpretante, siendo tercero aquel que pone un primero en relación con un segundo. Luego, Peirce precisa dos aspectos esenciales que le conciernen al signo: primero, el de establecer un hábito o regla general, según el cual las relaciones entran en acción; y segundo, el de llegar a conocer, a través del signo, algo más de lo que sabemos, teniendo en cuenta que lo que pensamos y conocemos se da a través de los signos. Así, la relación entre el signo y su objeto resultará, en el proceso de la semiosis, una relación correspondiente entre aquella del interpretante y el objeto, gracias a que el signo, de una parte, está en relación con el objeto, y, de la otra, con el interpretante. De allí que las relaciones sígnicas resulten mediadoras entre interpretantes y objetos.

Los problemas de la semiosis

La concepción de pensamiento-signo, unida a la posición de un proceso sígnico triádico, produjo en las ideas peirceanas algunos inconvenientes posteriores, en especial provenientes de aquella idea de que un pensamiento sobre algo procede de un pensamiento anterior, así como aquella de una generación de signo a signo, motivada por el interpretante que lleva el sentido hacia un proceso infinito de significación.

No se presentó un cambio en la consideración de la estructura triádica como tal, pero sí en los elementos internos composicionales, como aquella idea de fundamento o *ground* de un signo, así como en los momentos de la significación, como fue el caso del objeto y del interpretante. En cuanto el fundamento del signo, una era la concepción de Peirce antes de sus estudios sobre la lógica de las relaciones, y otra la que vendría a asumir otra línea en la composición sígnica, en especial debido a la necesidad de considerar lo segundo (objeto) como un compuesto de dos, así como de reconocer en el tercero (interpretante) una estructura triádica, igualmente interna, aspectos que analizaremos posteriormente con mayor detalle.

Así, el fundamento constituía primero la base de la representación, debido a la correlación establecida como soporte de la cualidad que se predica de un sujeto, pero antes de iniciar el nuevo siglo[58], Peirce va a sostener que aquello que él ha llamado base o *ground* del signo, tiene ahora una ubicación con respecto a la relación entre el signo y el objeto, donde el hecho de que el signo esté en lugar de ese objeto, se da en referencia a una idea (o sea el *ground*), en el sentido de poderse aferrar a un sentido que se mantiene. Es entonces comprensible por qué para algunos estudiosos aquello que en 1904 Peirce denomina *objeto inmediato* se asuma como un remplazo del concepto de fundamento[59].

58 CP, 2.228, 1897.

59 Niño, "El signo peirceano", 22.

Lo cierto es que ese *ground* se desplaza inicialmente del fundamento de la correlación cualitativa hacia una vinculación con el objeto, en el sentido de un fundamento que opera al estilo de idea platónica, en razón de algo básico que no se encuentra en el objeto, sin que sea una modificación de la idea misma. Por ello, cuando Peirce tiene que abrir el objeto en dos, en coherencia con la categoría de lo segundo, el objeto inmediato, mas no el dinámico, es el que viene a dar cuenta del significado del signo dado, de ahí la justificación de su transformación.

En cuanto a la identificación inicial sobre el concepto de interpretante, se puede decir que este venía a constituir un signo dotado con la capacidad o fuerza de poder dar lugar a otro signo, responsabilizándose con eso en la generación infinita de significaciones. Pero si más que en la producción de sentido se centra la atención en el papel de la interpretación dentro del proceso sígnico, se puede entonces decir, en cuanto al interpretante, que un signo, por su condición, es susceptible de ser interpretado, es decir, posee el carácter de algo interpretable. Al tratar de explicar dicha condición, se puede anotar que esta responde al hecho de que un signo está en lugar de un objeto, por lo cual, si nos preguntamos por el significado de ese signo, este significado vendrá determinado por el interpretante que el signo provoca. Así, el movimiento de sentido hacia un afuera indeterminado sufre un cambio de dirección, ahora hacia la interpretación del signo determinada por el interpretante[60].

Tal vez lo anteriormente dicho encuentre justificación en la necesidad de dar cuenta de una composición tríadica del interpretante, que exige una revisión directa de aquel, antes que de su respuesta hacia fuera. Con ello, la concepción misma cambia, cuando alcanza ese interpretante aspectos de primeridad y de segundidad. Como primeridad, el interpretante puede ser una sensación, mientras que como segundidad, pude ser asumido como acción o reacción existencial, entrando estos dos en relación con su carácter de terceridad.

De otra parte, un inconveniente claro que se advertía en la concepción de semiosis ilimitada se presenta en la imposibilidad de comprobar que en ese paso de sentido se limite solo a un traslado de un mismo significado, sin que este se vaya desarrollando como quería esperar la tesis peirceana respecto al interpretante. Esto, porque se puede dar una trasmisión de sentido cuando una palabra se traduce en otra correspondiente a una lengua diferente, de tal manera que dicho traslado expresivo no produce una transformación o dinámica significativa, ya que el significado mantiene una valencia estable, sin que crezca o evolucione[61].

Lo que también queda cuestionado de la tesis de la semiosis y de la estructura triádica es que el signo o pensamiento debe ser interpretado, lo que le concede a la significación un carácter efectivo pero no potencial. Esto, porque lo válido de un signo obedece a la acción interpretativa a la que en un momento efectivo

60 Short, "*Peirce's Theory of Signs*", 215.

61 Ibid. 217.

es sometido, sin que en ello importe o sea determinante la interpretación dada, así que cualquier cosa puede ser dicha como interpretación, sin que cuenten los límites interpretativos o los abusos de sentido. Por el contrario, para que en el proceso de significación tenga cabida la mala o inadecuada interpretación, se requiere una regularidad ligada a la interpretabilidad de un signo, aspecto que no podrá establecerlo Peirce en la década de los sesenta, porque aún carece de una concepción fuerte sobre la potencialidad y la continuidad[62]. Si un signo es potencialmente interpretable en un proceso de significación, no cualquier cosa podrá establecerse como sentido de este, ni tampoco su recorrido será indefinidamente infinito.

Para el logro de esta idea fuerte de continuidad y potencialidad, se requerirá en Peirce el paso, como dijimos, por el estudio de la lógica de las relaciones, donde la interioridad de las proposiciones, así como la relación entre estas, permite el reconocimiento de la validez de la estructuración tríadica, e igualmente el de una realidad general, lícita para explicar la relación entre tipos, clases y conjuntos de proposiciones. La enseñanza valiosa de este paso es que cada proposición forma relaciones significativas, pero según el número de sujetos en los que la proposición puede ser definida. Así, entre 1890 y 1897 Peirce reconoce que la realidad se extiende a un ámbito de lo volitivo y de encuentro de fuerzas en la actualidad, donde la posibilidad encuentra espacio[63].

La importancia que adquiere el índice a finales de 1883 en MS 875[64] permite que las leyes de la naturaleza obtengan un carácter adecuado a un proceso, gracias a la presencia de hechos sorprendentes que surgen en un orden prefijado. Así, lo segundo (experiencia) corrige las ideas que operan dentro de la evolución y desarrollo de la realidad. La novedad hace evolucionar las leyes de la naturaleza, donde, gracias a la experiencia de lo novedoso, la realidad no se muestra como algo estático, sino en evolución. Por lo tanto, la posibilidad constituye una modalidad de la realidad, donde el caso (*tijismo*) y la continuidad (*senequismo*) unen esfuerzos para permitir un final de perfección[65]. Dichas así las cosas, el proceso de significación indefinida de la semiosis, como se advierte en las conferencias de Cambridge, de 1898, deja de constituir el paradigma de la significación, dando paso ahora a la concepción de continuidad, la cual viene a constituir la característica misma del proceso racional, cuyo cumplimiento se muestra en la persistencia y regularidad del hábito[66].

62 Ibid. 218.

63 Charles Sanders Peirce, *Writings of Charles S. Peirce: A Chronológical Edition*, ed. M. H. Fisch, 6 vols. (Bloomington: Indiana University Press, 2000), LXXXI.

64 Manuscrito correspondiente a la conferencia *Design and Chance*, escrito por Peirce entre diciembre de 1883 y enero de 1884, y que pronunció ese primer mes ante la Johns Hopkins University.

65 Maddalena, *Scritti scelti*, 23.

66 Ibid. 26.

El objeto y el índice como *secondness* sígnica

Al finalizar el apartado anterior, señalábamos el cambio de la noción de *ground* o fundamento, pero es importante tener en cuenta que en la proposición, el hecho de predicar de un sujeto una cierta cualidad, hace que a este, tomado desde su condición representativa, le vengan imputadas ciertas cualidades, caracteres o incluso funciones[67]. Pero esta atribución es en ese momento para Peirce el equivalente de una realización con respecto a una abstracción, que en el caso de no venir aplicada a un objeto constituiría una forma pura. Así que, si bien dicho concepto vendrá modificado y después abandonado como denominación, lo que sí viene a permanecer es el intento por hallar una generalización que sirva de base para las referencias. Esto, porque por una parte ese *ground* no se muestra en la impresión de los sentidos, y por la otra, constituye el piso sobre el cual se apoya el signo para representar el objeto[68].

Vale recordar que los cambios que van a presentarse desde 1885, después de casi veinte años de su síntesis sobre las categorías en NLC[69], vienen determinados —como vimos en el primer capítulo de esta segunda parte— por los estudios que entre los dos momentos realizó sobre cuestiones de índole epistemológica, así como por los estudios sobre la lógica de los relativos. La consecuencia que observábamos de esto se encuentra en la radicalidad de la estructura triádica, donde la denominación definitiva será *firstness*, *secondness*, *thirdness*, ya que las categorías peirceanas buscan desde ese momento referirse a los fenómenos en general[70].

En la definición más analítica que Peirce da sobre el signo, se dice en síntesis que se trata de un algo que está para alguien, por algo, bajo algún aspecto o cualidad[71], donde se advierte, por un lado, que este signo se asume como un elemento en el cual se distingue la cualidad, la relación o conexión, así como su carácter representativo. Por el otro lado, allí mismo, se da cuenta del proceso de significación triádica donde interviene un objeto, un signo y un interpretante.

En cuanto a la cualidad, hay que destacar que a la par se habla del "bajo algún aspecto", lo cual lleva al mismo signo a encontrar una conexión con su objeto[72]; por

67 CP 1.551, 1967.

68 Liszka, *A General Introduction*, 20.

69 CP 1.545-59, 1967.

70 MS 439, 1898. Corresponde a la tercera conferencia de aquellas ocho que Peirce dio en la Universidad de Cambridge en 1898, la cual lleva por título *Detached Ideas Continued and the Dispute between Nominalist and Realist*. Si bien aquella presenta la confrontación entre las dos escuelas, es importante también por la síntesis de su pensamiento, que el propio Peirce elabora, así como por la presentación de los grafos existenciales. Esto convierte al escrito en una importante reflexión sobre la lógica de las relaciones, al punto que algunos antologistas de Peirce, como es el caso Maddalena (*Scritti scelti*, 277-298), lo presentan bajo dicho título: *La lógica delle relazione*. También viene referenciado como NEM 4: 331-346.

71 CP 2.228, 1897.

72 CP 5.283, 1868.

lo tanto, la identificación del signo con las cosas se da solo bajo ciertos aspectos, lo cual quiere decir que no se trata de una identificación de modo total entre el objeto y el signo[73]. Estos *ciertos aspectos* pueden referirse según una especie de idea (en el sentido de algo que se mantiene, se sigue, y de lo cual, por similitud, se obtiene coherencia), que, como vimos en el numeral precedente, Peirce llamó *ground*, comprendido como fundamento o base del signo. Este *ground* es el contenido del signo en cuanto referido al objeto[74], y en obediencia a la referencia es que a través del objeto se apela al sustrato del signo y a las propiedades comunes en torno al objeto[75].

Lo que a continuación va a ocupar nuestra atención no es tanto el fundamento o la semiosis del signo, sino lo que se indagará en el campo de la segundidad y terceridad del signo, es decir, el objeto y el interpretante del signo, vistos desde sus condiciones formales necesarias para el proceso de significación, con lo que podríamos precisar que se trata de un estudio desde aquello a lo que Peirce llamó gramática general o especulativa. Para ello tendremos en cuenta especialmente aquellas modificaciones que en dicho campo realizó Peirce hacia finales del siglo XIX, habida cuenta de que ellas van a determinar el camino que seguirá Peirce hacia el final de sus reflexiones filosóficas.

Estudiaremos ahora, el signo en cuanto su función sustitutiva, lo cual implica tomar como asunto de reflexión su carácter de reenvío, debido a que el signo está en lugar de un objeto[76], o lo que es lo mismo, está por un objeto[77]. Esto debe diferenciarse del estudio del signo, en cuanto se da para un pensamiento que interpreta[78], que equivale a hablar del signo como algo dirigido a alguien (crea en su mente un signo distinto, que es el interpretante), lo cual le concede su condición interpretativa[79].

El objeto del signo

Hay un primer aspecto en relación con el concepto de *objeto peirceano*, que es importante aclarar para evitar posibles confusiones cuando se hable de otros asuntos y elementos sígnicos: el objeto no es lo mismo ni resulta confundible con el signo, aunque sí mantienen un importante vínculo. Por una parte, el objeto determina (dinamiza) al signo, y, por la otra, el objeto es explicable gracias a su presencia (inmediata) en el signo. Lo anterior nos muestra una concepción de

73 Peirce, *Opere*, 106, n. 25.

74 CP 1.551-67, 1967.

75 CP 2.418, 1868.

76 CP 5.283, 1868.

77 CP 2.228, 1897.

78 CP 5.283, 1868.

79 CP 2.228, 1897.

independencia del objeto en la semiosis, así como una ubicación del objeto en el interior del signo. Entonces se presenta un objeto independiente, con fuerza de acción, pero a su vez necesitado de un signo capaz de hacerlo comprensible. De ahí que sea una comprensión del objeto mediada sígnicamente[80], y nunca a través de una intuición directa. Ahora, en cuanto a la determinación del objeto hacia el signo, se puede agregar que este signo adquiere sentido gracias a dicha determinación, según la cual el objeto no consiste en una producción interna del signo, sino que su fuente es la presencia de lo real.

Por lo tanto, el objeto del signo no consiste en una imagen ausente totalmente de la objetividad de lo real, sino que el objeto, representado en el signo, corresponde a una imagen organizada en virtud de su forma, lo que se explica como el momento icónico de la representación, que no cae tampoco en la consideración de ser una imagen copia directa del objeto[81]. Así que hablamos del objeto gracias a su modo de ser mostrado internamente en el signo, y es precisamente dicha mediación la que justifica la tesis peirceana de la imposibilidad de presencias de objetos por fuera del campo del conocimiento humano[82]. De acuerdo con lo anterior, la concepción de objeto resulta ser muy amplia, casi cualquier cosa puede serlo, siempre y cuando, en una condición relacional, un signo pueda venir a representarlo. Así, un signo puede ser una cosa conocida, algo actual, algo que ha existido o que puede llegar a existir, o incluso una colección o conjunto de todas estas piezas[83].

El objeto dinámico y el objeto inmediato

La relación entre el objeto y el signo es importante para la comprensión del carácter representativo del conocimiento, lo cual advierte con claridad al detallar el proceso por el cual el signo representa el objeto; asimismo, en este modelo, la explicación llega a conformar otro signo, al parecer más amplio. Dice Peirce que cada signo, actual o virtual, posee una regla de explicación, donde el signo debe ser comprendido como una suerte de emanación del objeto, donde además de la

80 CP 5.310, 1868. Parágrafo correspondiente al ensayo "Some Consequences of Four Incapacities", publicado en el *Journal of Speculative Philosophy* vol. 2 (1868): 140-157, donde Peirce trata el aspecto inferencial del pensamiento humano, referido no solo a los juicios proposicionales, sino también a las acciones que cubren las sensaciones, las emociones y las percepciones. En el parágrafo aludido, Peirce trata lo incognoscible; dice que hablar de ello no es posible, porque los signos trasladan un significado, mientras que lo incognoscible no tiene significado. Por su parte, lo real es cognoscible en algún grado.

81 Peirce, *Opere*, 21.

82 Maddalena, *Scritti scelti*, 31.

83 CP, 2.232, 1909. Parágrafo correspondiente al manuscrito titulado *Meaning*, que los editores de *Collected Papers* ubicaron parcialmente en el ensayo *Gramática especulativa;* cubrieron en particular los parágrafos CP 2.230-32, los cuales corresponden al manuscrito MS 634, cuya fecha de escritura va desde el 8 de septiembre hasta el 13 de octubre de 1909. Allí Peirce realiza una introducción para la reedición de sus artículos, que sobre el pragmatismo publicó en *Popular Science Monthly*, entre 1877 y 1878, los cuales el filósofo Paul Carus, editor de la revista filosófica trimestral *The Monist*, quería volver a presentar.

representación, debe actuar sobre la mente del intérprete, tal y como si el propio objeto lo golpeara, aunque el intérprete debe advertir que es el signo y no el objeto el que lo golpea[84].

Por lo tanto, se puede decir que para que algo sea signo debe representar otro algo llamado objeto, y que para que algo sea objeto debe ser representado como tal por el signo. La especificidad de esto se advierte si este objeto representado ofrece resistencia o restringe, o si por su parte dicho objeto viene a actuar como un factor determinante de la significación. En el primer caso restrictivo se hablará de objeto inmediato, mientras que en el segundo, de objeto dinámico[85].

Del *objeto dinámico* (*dynamical object*), Peirce da varias acepciones, entre las cuales se destaca el que, como objeto, puede determinar al signo, mientras que el signo viene a determinar a su interpretante, lo cual permite, además, la relación entre el interpretante y el objeto[86]. El objeto dinámico es, de modo independiente, el objeto tal y como es[87]; es el objeto realmente eficiente, pero no inmediatamente presente[88]; es el que determina la representación del signo[89], y que, debido a la naturaleza de las cosas, el signo no lo puede expresar[90].

Esta concepción de objeto dinámico le permite a Peirce marcar una distinción con el nominalismo, en especial porque ese objeto realmente eficiente no se encuentra fuera del conocimiento, no es algo que ocupe una realidad incognoscible, sino que puede llegar a ser conocido, pero solo al final de la investigación, cuando se devele toda la verdad y toda la realidad. Con ello se advierte cómo la generalidad no es solo final, sino también inicial (en el objeto dinámico), y si a la realidad y a la verdad se llega al final, es porque se encuentran al inicio del proceso de conocimiento, lo que concede un importante lugar, dentro de la filosofía peirceana, al discurso sobre la continuidad[91].

Con ello a largo plazo, el objeto dinámico opera como guía del proceso semiótico, por actuar como motor o impulsor del signo tendiente a una determinación final; pero como objeto, no tiene por qué entenderse como algo individual, poseedor

84 MS: 634, 1909. En la edición italiana de *Peirce* (2005), a cargo de Giovanni Maddalena, este manuscrito viene traducido bajo el título *Saggi sul significato*, y se encuentra ubicado en la parte V, dedicada a sus últimos escritos, 653-672.

85 Liszka, *A General Introduction*, 21.

86 CP 8.343, 1908.

87 CP 8.183, 1909.

88 CP 8.343, 1908.

89 CP 4.536, 1906.

90 CP 8.314, 1909.

91 Maddalena, *Scritti scelti*, 31.

de una fuerza física, ya que en la concepción peirceana cabe pensar en que una posibilidad, o incluso una ley, pueda actuar como objeto dinámico[92].

En cuanto al *objeto inmediato* (*immediate object*), Peirce también presenta varias acepciones, donde se destaca aquella del objeto que es determinado por el objeto dinámico, razón que da a entender que sea un objeto inmediatamente presente. Es un efecto o reflejo, cuyo espesor corresponde con el contenido del signo, de ahí que el signo lo presenta de cierto modo[93]. Así que si la función del signo es representar el objeto, dicha representación se concreta en el objeto inmediato, siendo el objeto dado dentro del signo[94], lo que equivale a decir que el objeto inmediato es la manifestación del objeto en el signo. Así que el objeto inmediato depende de la existencia del signo[95], se debe ubicar en su interior y, por lo mismo, debe ser una idea o representación mental[96].

El índice

La explicación que Peirce desarrolla sobre el concepto de índice resulta de gran valor, en especial por el papel que entra a jugar dentro de los procesos cognoscitivos, debido a que se muestra como un polo a tierra por el llamado de atención que hace sobre las cosas que ocupan el mundo, sin que para ello se requiera de su detalle o descripción[97]. Sobre una vinculación conceptual entre el índice y el objeto, se podría decir que al objeto se le puede asumir como algo individual, dándole espacio con ello a la experiencia. Si se tiende al conocimiento del objeto dinámico, esto solo será posible tramite la experiencia, la cual se da entre singularidades que a la vez son representadas por el signo. El signo individualiza un objeto singular, y es así como la experiencia se aprehende. Pero ¿cómo se conoce una individualidad en modo general? ¿Se pierde la individualidad o se mantiene en la generalidad?

En las divisiones y clases de signos que Peirce propone, el índice se ubica en aquella tricotomía de signos íconos, índices y símbolos. Allí, la relación del ícono con su objeto es mónada, por semejanza en cuanto a la propiedad; por su parte, la de un índice es diádica, mientras que la relación del símbolo con su objeto es triádica, debido a que para su interpretación se presenta una orientación por medio de una regla. Con la noción de índice, Peirce se permite ir asumiendo el objeto del signo como algo que connota la individualidad[98]. En cuanto a la función que

92 Liszka, *A General Introduction*, 21.

93 CP 4.536, 1906; CP 8.314, 1909; CP 8.343, 1908; CP 8.183, 1909.

94 CP 4.536, 1906.

95 CP 4.536, 1906.

96 CP 5.473, 1907.

97 MS 901, 1885. Texto al parecer escrito como preparación a *Guess at the Riddle*, tomado de la edición italiana *Categorie* (29-37), editada por Rossella Fabbrichesi.

98 Maddalena, *Scritti scelti*, 30.

Peirce le concede al índice, vale tener en cuenta aquella condición que la contra distingue, en el sentido de establecer una fuerza capaz de dirigir a nuestros ojos la atención, donde el ejemplo clásico lo constituye aquel dedo que indica algo para tener en cuenta[99]. Pero hay que advertir que la pureza de este signo esta ya vinculada a la costumbre de su uso, y relacionada con los signos de los que aquel proviene[100]. Lo cierto es que como segundos, los índices no vienen dados de manera independiente a lo primero y a lo tercero, por lo cual su relación directa con los objetos no constituye de por sí una fuente de conocimiento, pero donde esta imposibilidad de prescindir lo segundo de lo tercero muestra el modo como en el índice las concepciones generales vienen aplicadas a los objetos individuales, por lo cual se puede distinguir su valor.

Otra importante consideración sobre el índice es aquella donde su referencia se dirige a un individuo y no a un concepto. Antes de 1885, Peirce lleva al índice a cumplir un papel fundamental en las implicaciones lógicas, ya que este no viene empleado en relación con un objeto, sino en relación con un individuo, aspecto que se ha destacado de suma importancia en su concepción filosófica[101]. El índice alcanza su capacidad representativa a través de una conexión con el objeto, con lo cual concede entre los individuos una relación existencial particular. Ahora, dentro del campo semiótico encuentra justificación —por la condición de signo como índice— al extender su cobertura hacia los signos naturales (fuego, trueno, fiebre), que no vienen condicionados ni por el lenguaje ni por el pensamiento.

La importancia de este realce diádico del índice se debe a las implicaciones que trae sobre las condiciones del conocimiento, ya que no se hace necesario que dicho conocimiento venga determinado por un conocimiento anterior, como sí lo requería su tesis del pensamiento-signo de finales de la década de los sesenta. La relación cognoscitiva, de cuyo contenido el índice hace parte, responde al factor de que el índice se encuentra directamente relacionado con su objeto. Anteriormente, para Peirce, para que el conocimiento se relacionara con el objeto, era necesaria una cognición de tendencia regresiva y progresiva hacia el infinito, porque dicha cognición necesitaba de un interpretante (triádico), perteneciente a un saber precedente, lo cual viene solucionado ahora por la relación directa que es capaz de establecer el índice (diádico) con su objeto[102]. Por lo tanto, si la condición cognoscitiva de signo depende más de las relaciones del signo con lo existente, que de las relaciones que se generan entre sus componentes internos, entonces el signo viene a adquirir una condición pragmática cognoscitiva[103].

99 w5, 163, 1885.

100 Short, "Peirce's Theory of Signs", 221.

101 Murray Murphey, *The Development of Peirce's Philosophy* (Indianapolis: Hackett Publishing, 1993), 299.

102 Short, "Peirce's Theory of Signs", 221.

103 Niño, "El signo peirceano", 33.

Los interpretantes como *thirdness* sígnica

Si seguimos de modo coherente la tríada peirceana, resulta propio decir que el objeto determina al signo, mientras que el signo, por su parte, determina al interpretante, así como decir que el interpretante y el objeto no están del todo desvinculados, especialmente porque dicha capacidad representativa del signo se establece a través de la capacidad del signo para determinar un interpretante, el cual puede interpretar el signo como correlato de un objeto[104]. Pero la noción de interpretante resulta compleja, en especial porque Peirce la mantuvo siempre en su discurso, a pesar de los cambios que en su filosofía se iban produciendo, de lo cual se puede decir que su sentido lo fue Peirce matizando durante toda su vida. Lo cierto es que la palabra *interpretante* aparece en Peirce en 1866, y este la va a emplear hasta 1911[105]. En 1866, en el capítulo I de *Logic,* Peirce habla de correspondiente, como de un operador de comparación en relaciones reales, e inmediatamente después, en *IX Lowell Lecture*, del mismo año, Peirce expone el interpretante, del cual emerge la categoría tercera de la representación, donde la correspondencia (de hecho) es identificada en una subtríada como índice, ubicada entre la semejanza y la simbolización. Entre 1904 y 1909 presenta su comentada y problemática división triádica de los interpretantes, a la cual en breve aludimos. Asimismo, en sus ensayos finales, Peirce va acentuando la relación entre significado e interpretante, especialmente con la concepción del interpretante, donde, además de ser signos del pensamiento, vienen igualmente asumidos desde las sensaciones —esto al hablar de interpretantes que son acciones o sentimientos[106]—.

Las tríadas de los interpretantes

El punto de cambio en la consideración del interpretante no obedece ya a aquella fuerza generadora de su semiosis ilimitada, sino a que este se comporta como un signo que nos hace conocer un algo de más, en razón de que este surge desde el significado. De aquí viene la división de los interpretantes en sensaciones, hechos y hábitos, propuesta cuya base es la doctrina de las categorías, donde los sentimientos son monádicos, las acciones son diádicas, y los hábitos son triádicos. En 1907, estos tipos de interpretante fueron nombrados como *emocional* (sensación), *energético* (esfuerzo) y *lógico* (hábito)[107]; luego, en 1909, Peirce habla de interpretante *inmediato* (posible), *dinámico* (actual) y *final* (ideal)[108]. La discusión que han sostenido los estudiosos del pensamiento peirceano versa sobre si estas tríadas se complementan o si ocupan dos ámbitos separados. Una línea es seguida

104 Liszka, *A General Introduction*, 22.

105 Niño, "El signo peirceano", 36.

106 CP 8.332, 1904.

107 CP 5,475, 1905.

108 CP 8.315, 1909.

por J. J. Fitzgerald (1966) y por Thomas L. Short[109], para quienes las dos tricotomías no son ni idénticas ni sinónimas, aunque sí se puede hacer una intercepción que da lugar a nueve combinaciones de tipos de interpretantes. Por su parte, para Bonfantini[110], en *I Termini di Peirce*, y Liszka[111], más que intersección, lo que se da es una inclusión. Mientras una funciona para la explicación abstracta de la semiosis lógica (inmediato-dinámico-final), la otra (emocional-energético-lógico) tiene que ver con un interpretante efectivo y la necesidad de seguir una sucesión de sus momentos efectivos[112].

De estas tricotomías del interpretante habría que traer a colación una síntesis sobre lo que Peirce dice de cada tipo. Sobre la primera tricotomía, sostiene que el estudio del significado de un concepto del intelecto se resuelve con el análisis de los interpretantes o efectos de sentido de los signos, donde el primer efecto que traslada el signo es el sentimiento que él mismo produce. Este sentimiento actúa como prueba de la comprensión del signo, de ahí que se llame *interpretante emocional*. Un efecto posterior a este vendría a ser un esfuerzo, el cual puede ser muscular o mental (presión de las cosas sobre nuestra interioridad), y que Peirce llama *interpretante energético.* En cuanto al *interpretante lógico*, este actúa como un efecto que se traslada en el signo, y que además resulta capaz de modificar un hábito, es decir, un cambio de tendencia que se producirá en cierta acción[113].

En cuanto al *interpretante inmediato*, se viene a asumir como posible, ya que se muestra como una tensión interpretativa en el sentido de considerarse un posible efecto interpretable, una posibilidad de interpretación, materia de la cual vendrían a emanar las conjeturas. Lo que se advierte de esto es que en Peirce la potencialidad viene ahora a hacer parte de la realidad, con igual valor de presencia como la actualidad o la condición futura[114]. Por su parte, el *interpretante dinámico* consiste en un efecto real, en una actualización de aquello que estaba dentro de lo posible según el interpretante inmediato, siendo en ello la interpretación que una mente da actualmente sobre un signo[115]. Con el *interpretante final*, se da cuenta de un efecto ideal, el cual vendría a darse luego del desarrollo del signo. Donde habría mayor fundamento es en el interpretante lógico final, que presupone una unificación teórica[116]. Este interpretante consiste en el hábito condicional futuro que un cierto objeto puede crear, en cuya condicionalidad futura está toda la fuerza del pragmatismo. Al contrario, no consiste en la forma en que cualquier mente

109 Short, "Peirce's Theory of Signs", 178.

110 Peirce, *Opere*, 1276.

111 *A General Introduction*, 30.

112 Peirce, *Opere*, 1277.

113 CP 5.475-76, 1905.

114 CP 8.315, 1909.

115 CP 8.315, 1909.

116 Peirce, *Opere*, 23.

actúa, sino en la forma en que cada mente actuaría, donde para entender un objeto miraríamos el significado que ese puede producir en ciertas situaciones[117].

El interpretante lógico final

De acuerdo con lo estudiado, se puede asumir que la doble tripartición de los interpretantes establece, por un lado, que un interpretante puede ser no solo un significado, sino también una sensación (emocional) o una acción (energético)[118]. Pero lo que también se pude considerar es que cualquier cantidad de sentimientos o de acciones, así vengan en un solo conjunto, no agotan el sentido final de un signo, razón por la cual en el interpretante se entra a considerar una terceridad acorde con las categorías, lo cual involucra una significación de carácter más generalizado, no reducible a casos particulares de significación, sino que viene inscrita en una disposición amplia de sentido.

En el apartado inmediatamente anterior, al hacer una exposición sobre las tríadas de los interpretantes, dábamos cuenta de algunas características tanto del interpretante lógico como del interpretante final, las cuales permiten establecer una diferencia entre cada una de las dos concepciones. Ahora que venimos a usarlo como una fórmula de conjunto, no está demás agregar algunas observaciones sobre cada uno de los interpretantes terceros. En cuanto al interpretante final, se puede agregar que es aquel que actúa como ley o norma de acción, y se produce como efecto último del signo, de acuerdo con lo que el mismo signo dispone dentro de sus potencialidades de sentido; en el estadio tercero de las categorías peirceanas viene a constituirse como una ley, un hábito, una disposición, o una regularidad. Esto, mientras que la concepción de interpretante lógico se limita más hacia una atención de los supuestos del signo o a sus resultados generalizables[119], que terminan en la instauración de un hábito o regla de acción[120]. Esta sutil pero importante diferencia pone al interpretante lógico como tal en una terceridad aún inserta en el proceso de significación, sin dar su paso final, el cual vendría a concretarse en la instauración de un hábito como regularidad interpretativa de los signos. Por lo tanto, si a un concepto se le pueden calcular ciertos efectos de sentido, la descripción de dichos efectos alcanza un nivel de perfección significativa, solo si se describe el hábito que generará el signo. La vinculación con el pragmatismo se establece a través de su máxima, donde la concepción del objeto depende de la consideración de los posibles efectos prácticos de su concepción, donde el estudio total de los efectos del concepto equivale a la concepción completa del objeto.

117 CP, 8.315, 1909.

118 CP 8.332, 1904.

119 CP 5.482-83, 1907.

120 CP 5.486-91, 1907.

Por tal motivo, se puede asumir que la potencialidad significativa de un signo se expresa en el interpretante lógico, mientras que el interpretante final entra a considerar el sentido de un signo a partir de un marco de significación más amplio, donde se hablaría, más que de una relación entre los signos, de una operación dentro de un sistema de signos, de cuya relación se producen efectos generalizables. De tal modo, se puede considerar el sentido de un signo de acuerdo con la relación que establece dentro de un sistema evolutivo (no estático, ni preconcebido) de significación[121].

Ahora, para hablar propiamente de la fórmula de conjunto denominada interpretante lógico final, es necesario tener en cuenta el cambio de concepción significativa de Peirce. Para ello hay que notar cómo en la década de los sesenta la semiosis ilimitada atendía el modo como concretamente la interpretación de un signo viene a establecer un sentido, mientras que después de 1885 se va a ir desarrollando en Peirce una visión sobre un interpretante posible, permitiendo asumir el signo como algo con capacidad interpretativa, es decir algo interpretable[122]. Esta idea va venir enmarcada en un tratamiento teórico de la continuidad, que permite abrir la concepción de un interpretante lógico final; este, en 1909, vendrá asumido como un ideal determinado por la tendencia del signo, que en cuyo completo desarrollo constituirá un efecto que bajo ciertas circunstancias se producirá en cualquier mente. Con lo anterior, se puede concebir el interpretante no tanto como un eslabón de una cadena indefinida e infinita de sentido, sino como una restricción o límite de sentido bajo el cual un signo no podrá interpretarse de cualquier manera[123].

Es decir, la semiosis se detiene ahora cuando se completa el desarrollo suficiente de sus posibilidades, lo cual general un regla de acción que Peirce describe como un hábito de comportamiento que el mismo signo genera, siendo ello la manera más perfecta de dar cuenta del concepto de un signo, que expresa una generalidad donde se incluye la experiencia en razón a los presupuestos dados por la máxima pragmática[124]. Es decir, el interpretante lógico final, tal y como la referencia al pragmatismo lo indica, no es como tal un concepto, sino que se materializa o expresa en un hábito.

Por ello, constituye el hábito de conducta que se asume frente al significado de un concepto, donde si por ejemplo yo creo que la estufa está caliente, entonces estoy dispuesto a actuar consecuentemente con esa situación, teniendo en cuenta las precauciones necesarias para evitar una situación peligrosa o inconveniente[125]. Es así como el hábito adquiere un valor de garante como método del significado, debido a la idea que encierra dicha máxima del pragmatismo peirceano, donde la totalidad de los efectos prácticos de un objeto reúnen su completo sentido o

121 Liszka, *A General Introduction*, 27.

122 CP 5.569, 1901.

123 Niño, "El signo peirceano", 37.

124 CP 5.491, 1907.

125 Short, "Peirce's Theory of Signs", 221.

concepción. Esta máxima funciona, porque la realidad se desarrolla según ciertos hábitos dados dentro de ciertas regularidades que, si bien no resultan absolutas, sí constituyen nuestro único apoyo para el conocimiento[126].

Por lo tanto, en el significado de un pensamiento debe haber algo más que su traducción en pensamientos. Mientras que un pensamiento siempre se puede interpretar en más pensamientos, también tiene que haber otra forma de interpretación, al menos potencialmente. Por lo tanto, el signo viene ahora a adquirir un valor como algo interpretable, mas no algo interpretado; es decir, al poder Peirce diferenciar la interpretación efectiva de la interpretabilidad sígnica, se ingresa en una consideración más realista sobre el carácter de la potencialidad. Peirce renuncia de este modo a su tesis donde cada interpretante de un pensamiento-signo debía ser otro pensamiento-signo, de donde conviene advertir que aquello no implicó un cambio en la idea de que un signo tuviese un interpretante, sino que se matizó la concepción de interpretante, la cual se inscribe ahora dentro de una potencialidad real[127].

Con ello, el interpretante lógico final no constituye como tal un evento, sino se alza como una ley de secuencia, donde, a diferencia del interpretante emotivo y dinámico, sí logra liberarse de la dependencia del objeto y encuentra la descripción más adecuada en la propia naturaleza del ser del hábito. La interpretación final adecuada de un concepto no se limita entonces a la posibilidad de un hecho, sino a la realización de un hábito general de conducta, especialmente porque se ubica dentro de una realidad más general o, si se quiere, más metafísica, que dentro de una terceridad de calibre fenomenológico viene a coincidir con la verdad del universo, donde el hábito creado del interpretante será parcialmente idéntico a la realidad, solo en cuanto desarrollo de la realidad misma[128].

La clasificación de los signos

La organización de los signos según sus relaciones e interdependencias es algo que puede enmarcarse bajo el estudio de las condiciones formales de los signos, lo que equivale a decir que es un tema propio de la gramática general, ubicada en la primera línea del *trivium* semiótico. Lo cierto es que cada signo, con su correspondiente denominación, viene establecido de acuerdo con un estudio de cumplimiento de condiciones, según criterios generales establecidos para saber cuándo un signo es formalmente un signo. Asimismo, estas denominaciones indicadoras del nombre correspondiente a una columna o conjunto pueden igualmente organizarse según las posibilidades de mezcla y afinidad entre dichos nombres de clases.

126 Maddalena, *Scritti scelti*, 18.

127 Short, "Peirce's Theory of Signs",225.

128 Maddalena, *Scritti scelti*, 35.

La organización de los signos que Peirce presenta en la NLC de 1967 apenas recoge aquellos signos que son íconos, índices y símbolos[129], para luego presentar una división de estos últimos, donde vienen los símbolos como términos, proposiciones y argumentos[130], segmentando asimismo los argumentos según la deducción, la hipótesis y la inducción. Estas primeras tríadas van a encontrar un desarrollo mucho más completo 36 años después, en 1903, cuando Peirce las organiza en unas más independientes. Allí ya no habla de términos y proposiciones, sino de *remas* y *decisignos*, y usa igualmente la palabra *argumentos*, manteniendo la misma división (deducción, hipótesis e inducción). Una de los principales complementos obedece ahora al entrar a considerar una nueva tricotomía, teniendo en cuenta el signo en sí mismo. En 1904 Peirce vuelve a presentar su clasificación, aunque viene a tenerla en cuenta desde la división de objeto dinámico e inmediato, y desde la tricotomía del interpretante inmediato, dinámico y lógico[131].

Los signos como tipos

De allí que como clases o columnas, hablaremos de nueve signos, dados según tres momentos, así:

1.	Cualisigno	Sinsigno	Legisigno
2.	Ícono	Índice	Símbolo
3.	Rema	Decisigno	Argumento

Como se puede advertir, estas tríadas siguen las base de las categorías de primeridad, segundidad y terceridad, por lo tanto, no resulta extraño que en la determinación de cada signo vengan denominaciones vinculadas, por una parte, a lo primero, donde la cualidad y lo posible estarán teniendo un valor fundamental, y, por la otra, a lo existencial y reactivo en lo segundo, y a la ley o hábito en lo tercero. Sin duda, este modo de disposición determinará a su vez sus posibilidades de vinculación y modos de relacionarse entre los mismos tipos de signos.

Las tres líneas numeradas corresponden respectivamente al signo en relación con su fundamento (1), el signo en relación con su objeto (2) y el signo en relación con su interpretante (3), lo cual muestra la tríada semiótica como estructura de la organización tipológica.

Veamos los tres primeros tipos de signos ubicados en la línea 1. Estos corresponden al aspecto del signo, según su relación con sí mismo o, si se quiere,

129 CP 1.558, 1967.

130 CP 1.559, 1967.

131 Liszka, *A General Introduction*, 35.

con su base, independientemente de la relación que pueda tener con el objeto y con el interpretante. Allí vemos al cualisigno, al sinsigno y al legisigno.

El *cualisigno* presenta un carácter donde se destacan las características cualitativas del signo, es decir, donde una cualidad hace que algo sea signo. Pensemos en el bombillo que es rojo cuando se ilumina en el medidor de gasolina del tablero de un automóvil. Para el cualisigno no es necesario que se dé la ocurrencia del bombillo rojo encendido, sino la *posibilidad* sígnica que brinda el hecho de lo rojo del bombillo, independientemente de lo que representa (objeto) y de lo que llega a ser interpretable (interpretante). El cualisigno es entendible, entonces, como cualidad de sentimiento o como posibilidad fenoménica[132], el cual fue llamado también por Peirce *tono*, en el sentido de un tono de voz que sería un carácter significante indefinido[133], y *potisigns*, como objetos que son signos en la medida en que se advierten como positivamente posibles[134].

Por su parte, el *sinsigno* corresponde al signo tomado como ocurrencia efectiva o acontecimiento *singular*, como existente, lo que corresponde con una segundidad[135]; los sinsignos son tales debido a los cualisignos que encarnan, por lo cual son cualidades existentes[136]. El rojo del ejemplo anterior vendría aquí cuando ese rojo se da efectivamente en el botón, es decir, se enciende, en un acto específico de ese botón rojo en el tablero del automóvil. Peirce lo llamo también *token*, como algo dado en un lugar y en un instante de tiempo particulares[137], y luego *actisign*, como algo singular, poniendo el caso de una palabra que se da en una página singular de un párrafo singular de un libro singular, etc., siendo esa palabra en la copia, sin que corresponda a las otras copias impresas del mismo libro[138].

En cuanto al *legisigno*, se habla de un signo tercero en el sentido de regla de construcción, como una ley o disposición[139], y sus réplicas son más conocidas como los tipos, que expresan la capacidad de un signo para representar algo convencional. En nuestro caso, el color rojo del botón del tablero posee una

132 Peirce, *Opere*, 29.

133 CP 4.537, 1906. Parágrafo correspondiente al ensayo "Prolegomena to an Apology for Pragmaticism", publicado por Peirce en *The Monist*, en 1906 (vol. 16, 492-546), como parte de una serie de artículos que sobre el pragmatismo el pensador norteamericano divulgaría, desde 1905, a través del mismo medio. Aquel destaca la relación temática entre iconismo y gafos existenciales, que profundiza en la segunda parte del ensayo (4.552-4.570).

134 CP 8,347, 1908. Los parágrafos de CP 8.342-8.379 corresponden a una carta que Peirce, al parecer, envió a Lady Welby en 1908, pero que la señora nunca recibió, y de la cual Peirce no recuerda haber escrito, tal y como refiere en una carta del 14 de marzo de 1909. Los manuscritos correspondientes se conservan en la Universidad de Harvard, en los archivos de Widener Library, IB3a.

135 Peirce, *Opere*, 29.

136 CP 2.245.

137 CP 4.537, 1906.

138 CP 8,347, 1908.

139 Peirce, *Opere*, 29.

capacidad de representar algo convencionalmente, como la advertencia. Peirce lo llamó también *type*, que es algo que no se manifiesta, que no es una cosa singular, no existe, sino que es algo que sirve para determinar las cosas que existen[140]; luego lo llamó *famisign*, visto como signos familiares, porque, sin que sean ellos mismos generales, dan un sentido o significación general[141].

Ahora, veamos los tres signos: ícono, índice y símbolo, ubicados en la línea dos, caracterizados por ser signos que, como segundos, privilegian la relación que mantienen con el objeto (que en nuestro caso del ejemplo del automóvil sería el nivel de tanque de la gasolina). En ellos, la característica viene entonces determinada por la manera como el objeto es representado en el signo, que se expresa con la correlación entre los dos, la cual se establece (la correlación) de acuerdo con las características dadas en el nivel 1 de la figura 1, es decir, con la base o soporte del signo[142].

El primero es el ícono, signo destacado por la congruencia entre las imágenes del signo y del objeto, de modo que las características del signo (dadas en el nivel 1) resultan similares a las del objeto, y de esta similitud es que se establece la correlación[143]. De tal modo, el signo posee unas cualidades, mientras que el objeto posee unas características, y estas dos resultan similares. En el ejemplo que utilizamos podemos tomar en cuenta que las cualidades del botón resultan similares a la gasolina, o mejor al tanque de la gasolina, o, como suele ocurrir, dicho botón que se enciende en rojo resulta de igual forma que el abastecedor de la gasolinera.

En cuanto al índice, se entiende como un signo cuyas características resultan contiguas con el objeto de su representación, siendo esta contigüidad la que lo hace signo[144]; es decir, se entiende según la presencia física del signo, el cual viene a tener una conexión de hecho o relación existencial con el objeto[145]. En el caso de nuestro ejemplo, no es el botón en rojo en sí, ni el que signifique advertencia, ni las cualidades de su forma, ni siquiera que esté encendido, sino lo que indica en relación con el nivel de gasolina en el tanque en ese mismo instante, donde más que similitud, la relación es de contigüidad. Lo cierto es que este tipo de relación puede darse de algunos modos[146]; en nuestro caso del indicador del nivel de gasolina en el tablero del automóvil, que llega en un momento específico a

140 CP 4.537.

141 CP 8.344.

142 Liszka, *A General Introduction*, 37.

143 CP 2.247, 2.276.

144 Peirce, *Opere*,29.

145 CP 2.248.

146 CP 3.361, 1885. Parágrafo correspondiente al ensayo "On the Algebra of Logic: A Contribution to the Philosophy of Notation", publicado en 1885 en *The American Journal of Mathematics* 7 no. 2 (1885): 180-202.

encenderse, vendría a ser un índice causal, porque es concretamente el nivel de gasolina dado en el tanque del auto el que hace que el botón rojo del tablero se encienda o ilumine. Dice además Peirce que el índice no agrega información sobre el objeto, solo hace que se dirija la atención hacia el objeto representado, y allí se detiene su significación. El índice es un signo que exhibe el objeto, y con ello busca ganar la atención interpretativa[147].

El símbolo se sirve de la convención para relacionar el signo con el objeto, es decir, son los acuerdos los que establecen dicha conexión que, asimismo, puede decirse habitual o legal, con lo cual es un hábito o disposición lo que hace que la interpretación establezca la conexión[148]. El símbolo es un signo que es usado y comprendido como tal, especialmente por el hábito a comprenderlo de dicha forma, en razón a otro tipo de disposiciones del signo. El ejemplo que Peirce da como paradigmático de símbolo es el de la palabra, la cual cuenta como una clase (donde cada manifestación la realiza), razón por la cual no existe ni es una cosa, sino que por su naturaleza lo que logra es influenciar el pensamiento (lo hace racional) y la conducta (predecir el futuro) de las personas de acuerdo con una regla. Asimismo, un signo puede cumplir cada una de las tres funciones de manera casi igualmente posible, aunque el carácter simbólico predomina sobre los otros[149]. En el ejemplo que venimos desarrollando es posible que el modo de darse la indicación del nivel bajo de la gasolina en el tanque pueda simbolizar una lujosa confortabilidad o su carencia. Sobre lo dicho por Pierce sobre el símbolo, vale tener en cuenta que el misterio o complejidad interpretativa que suscita aquello que viene considerado como simbólico se debe precisamente a que un signo resulta ser símbolo, porque se interpreta o se utiliza como tal[150].

Por último, en el nivel 3 de la figura 1, el signo viene considerado en su relación con el interpretante, por lo cual corresponde a una terceridad. Estos signos son para Peirce, en 1903, remas, dicisignos y argumentos, pero en 1906[151] y 1908[152]), son semas, phemes y delomes. De todos, modos llámese como se llame, esta terceridad implica que el signo (además de su carácter y su capacidad) posee una fuerza interpretativa capaz de dirigir o determinar su interpretante hacia una cierta orientación en la interpretación de su objeto.

Así, un *rema* es aquel signo que expresa un conjunto de marcas semánticas capaces de dar cuenta de un objeto posible que carece de referencia. El ejemplo

147 CP 3.434, 1896. Parágrafo del ensayo "The Regenerated Logic", publicado en *The Monist* 7 (1895): 19-40.

148 CP 4.447, 1903.

149 CP 4.448, 1903.

150 Liszka, *A General Introduction*, 30.

151 CP 4.538.

152 CP 8.373.

de Peirce es el del término *ser humano*[153], cuya referencia es excesivamente vaga[154], pero que es capaz de dirigir la interpretación hacia su sentido (siempre y cuando se conozcan las convenciones lingüísticas), más que hacia la cualificación o indicación; se centra en la intensionalidad significativa, en su connotación, no tanto en su referencia o su amplitud[155]. De tal modo, el rema puede venir dado en una especie de términos modelos, que para nuestro caso del ejemplo del automóvil con escasa carga de gasolina, podría significarse con el término *bajo nivel* o la letra *E* (*empty*).

El decisigno, llamado también *pheme*[156], toma en cuenta cualidades de objetos determinados que pretenden existencia; de ahí que se conecte con los remas (sentido, profundidad), pero en un rango mayor de interpretación, determinando con ello el interpretante hacia la información en el signo[157]. El enfoque de la interpretación está en la afirmación de que este objeto tiene esta característica, siendo el paradigma de ejemplo la proposición[158], es decir, la conexión de un predicado con un sujeto.

Con nuestro ejemplo, la proposición "La gasolina en el tanque es baja" mueve su interpretación hacia la profundidad y hacia la referencia, y, en su conjunto —como proposición—, transmite una información que no será igual por depender de las modalidades de proposición, debido a que una será la información si el sujeto es general o abstracto, y otra —como en nuestro caso de *gasolina*— si el sujeto es singular.

En cuanto al *argumento*, ese expresa una ley o argumentación como terceridad, por lo tanto, un argumento (alternativamente llamado Delome en CP 4.538) es un signo cuya interpretación se dirige a la relación sistemática inferencial[159], y el cual, como signo, determina el interpretante hacia el carácter habitual, que siguiendo nuestro ejemplo podría verse como: se ha encendido el botón rojo del tablero; el nivel de gasolina es bajo; se debe abastecer el auto de gasolina.

Desde esta perspectiva, el argumento viene a constituir la conclusión del argumento, ya que vendría a constituir su producto[160], y, como parte del proceso argumentativo, el interpretante constituye su regla de inferencia[161]. Visto como

153 CP 8.337, 1904.

154 CP 4.539, 1906.

155 Liszka, *A General Introduction*, 40.

156 CP 4.538, 1906.

157 Liszka, *A General Introduction*, 40.

158 CP 2.309ss.

159 CP 2.252.

160 2,253.

161 2.263.

generadora de efecto, el interpretante del argumento representa un proceso de influencia con el cual se busca un cambio de pensamiento en el intérprete[162].

Pero los efectos sobre los intérpretes dependen de los tipos de inferencias en juego, es decir, del tipo de argumento que constituyen, asunto que para Peirce sería deducción, abducción e inducción. Los *argumentos deductivos* hacen explicito lo que se encuentra implícito en las conexiones sistemáticas de los signos, como sucede en la relación transitiva[163]. La *abducción* es asumida como el descubrimiento de posibles nuevas proposiciones o hipótesis, basada en hechos anómalos o sorprendentes, generados a partir de la información recibida del sistema de signos[164]. Y en cuanto a la *inducción*, esta elabora conclusiones sobre la base de la observación de los resultados en ciertos casos[165].

La combinación de los signos

Luego de establecer esta composición de los signos según sus denominaciones generales, se abre la posibilidad de poder generar nuevas organizaciones y jerarquías a través de las opciones de combinación de los signos ya establecidos, así como de concebir afinidades relacionales e interdependencias[166].

La elaboración de las clases sigue una estructura formal para determinar cómo de las posibles combinaciones unas van a conformar las clases, y para poder también diferenciarlas de aquellas que por el no cumplimiento de condiciones resultan insubsistentes. Así, si un signo significa por su cualidad, representará el objeto icónicamente y permitirá interpretaciones de términos (remáticos); es decir, un cualisigno puede ser solo representado por un ícono, mientras que un ícono puede expresar solo un rema. El hecho es que de las veintisiete combinaciones posibles, solo diez constituirán las clases, siguiendo las condiciones que imponen la formalidad de la tríada y la regla de composición[167].

De ahí que de las nueve posibilidades combinatorias desde el cualisigno, solo una es una clase, mientras que las otras ocho son insubsistentes, y corresponde entonces a la cualidad del signo en la primeridad del ícono y en la primeridad del rema.

162 CP 4.538.

163 CP 5.279.

164 Cf. CP 2.624.

165 CP 2.622.

166 Liszka, *A General Introduction*, 43.

167 Ibid. 44.

	CUALISIGNO	ÍCONO	REMA
(1)			
	Cualisigno	Ícono	Decisigno
	Cualisigno	Ícono	Argumento
	Cualisigno	Índice	Rema
	Cualisigno	Índice	Decisigno
	Cualisigno	Índice	Argumento
	Cualisigno	Símbolo	Rema
	Cualisigno	Símbolo	Decisigno
	Cualisigno	Símbolo	Argumento

De las nueve posibles combinaciones del sinsigno, serán clase solo tres, teniendo en cuenta que el ícono solo puede expresar un rema, mientras que el índice, en la segundidad del sinsigno, produce dos clases, con el rema y el decisigno, mientras que serán insubsistentes las combinaciones con el símbolo, porque este exige un nivel de terceridad. En el grupo se dan tres clases de signos, las cuales las evidenciamos en mayúsculas:

	SINSIGNO	ÍCONO	REMA
(2)			
	Sinsigno	Ícono	Decisigno
	Sinsigno	Ícono	Argumento

	SINSIGNO	ÍNDICE	REMA
(3)			

	SINSIGNO	ÍNDICE	DECISIGNO
(4)			
	Sinsigno	Índice	Argumento
	Sinsigno	Símbolo	Rema
	Sinsigno	Símbolo	Decisigno
	Sinsigno	Símbolo	Argumento

En el caso de las nueve combinaciones posibles del legisigno, estas serán seis: cuando va con el ícono, podrá expresar un rema; cuando va con el índice, por ser segundo, podrá expresar un rema y un decisigno; y cuando va con el símbolo, por ser tercero, podrá expresar un rema, un decisigno y un argumento. Evidenciamos las clases resultantes en mayúsculas:

LEGISIGNO	ÍCONO	REMA	(5)
Legisigno	Ícono	Decisigno	
Legisigno	Ícono	Argumento	
LEGISIGNO	ÍNDICE	REMA	(6)
LEGISIGNO	ÍNDICE	DECISIGNO	(7)
Legisigno	Índice	Argumento	
LEGISIGNO	SÍMBOLO	REMA	(8)

LEGISIGNO	SÍMBOLO	DECISIGNO	(9)
LEGISIGNO	SÍMBOLO	ARGUMENTO	(10)

En torno a estas diez clases de signos se puede decir lo siguiente:

- El *cualisigno remático icónico* se caracteriza porque actúa a través de las cualidades que tiene como signo, ya que es la que predomina sobre las otras, por lo tanto, el objeto resulta vago o indeterminado. Así, la interpretación está orientada más hacia la cualidad del signo que hacia aquello que representa; esto ocurre cuando ante un cuadro abstracto se fija la atención hacia la textura o hacia la saturación del color, lo cual no significa que el objeto de referencia venga anulado, sino que se asume como una posibilidad abierta.

- El *sinsigno icónico remático* vendría a ser propiamente un ícono auténtico, que, por su singularidad, como en el caso de una fotografía, representa a su objeto como algo similar al signo, por lo cual se destacan las características que resultan similares.

- El *sinsigno índice remático* corresponde a los signos que indican a los objetos sin agregar información o sin ampliar su sentido o profundidad, como lo sería el encendido del botón rojo en el tablero del auto, indicando el nivel bajo de gasolina.

- El *sinsigno índice decisigno* es un signo que no solo indica su objeto, sino que también es capaz de presentar algún sentido o profundidad sobre el objeto que refiere, ya que puede proporcionar información acerca de su objeto. En esta clase, el signo dirige su interpretación hacia una revelación e información sobre el objeto, logrando una mayor determinación de este último.

- *Legisigno icónico remático* es el signo que representa íconos de modo convencional, como sucede con los gráficos estadísticos o las llamadas *convenciones* de los mapas.

- *Legisigno índice rema* es un signo convencional que actúa como índice, es decir, aquel con la capacidad de indicar el objeto del cual está dando cuenta. Por lo tanto, concede algo de sentido, alcanzando a expresar un mínimo de profundidad sobre ese objeto que indica. El ejemplo más notable de esta clase es el de los pronombres demostrativos.

- *Legisigno índice decisigno* es una clase de signo de carácter convencional, que además de indicar, logra la particularidad de dar información sobre el objeto a través de la correlación dada. Esto lo logra en el sistema de la lengua el nombre dado a algo, que al interpretarse da cuenta de aquello que menciona. El signo *PARE*.

- *Legisigno s*ímbolo *r*ema es un signo convencional que se relaciona con el objeto a través de una ley o hábito, donde el ejemplo es el nombre común, capaz de representar ciertas características del algo que denomina; si permite dar cuenta de la profundidad, esta viene establecida por convención.

- *Legisigno s*ímbolo *decisigno* es un signo convencional que, con la correlación con el objeto, proporciona información sobre el objeto que en la interpretación se da como mensaje, concretamente. La proposición cumple con las condiciones para ejemplificarlo, ya que indica el objeto de su información y proporciona un sentido.

- *Legisigno símbolo argumento* es el signo convencional que da cuenta de características de tipo correspondiente a una ley o hábito, donde el ejemplo paradigmático es como tal un argumento, lo que demuestra la conexión entre un conjunto de proposiciones (las premisas) y otra (la conclusión).

La abducción en Peirce y la crítica al silogismo aristotélico

A continuación nos proponemos estudiar el modo como desde su filosofía lógica, Charles Sanders Peirce asume las diferentes consideraciones sobre la formalidad del razonamiento humano. Para ello cual conviene señalar que dicho estudio no se presenta de manera aislada ante aquellos temas que ya hemos tratado en esta segunda parte de nuestro estudio. Es decir, el asunto de las categorías y la significación no comportan sectores independientes frente a la discusión sobre la composición formal de las expresiones proposicionales que vienen a dar cuenta del conocimiento representativo que sobre la realidad construimos. De tal modo, podemos sostener que en la filosofía peirceana hallamos una fuerte vinculación entre los temas de las categorías, la significación y la formalización lógica.

Para ampliar lo anterior, vale recordar que en el caso de las categorías, dichos conceptos primarios dan cuenta del sentido como experimentamos las cosas del mundo, y que permiten orientar el comportamiento de forma adecuada para adquirir conciencia frente al modo como accedemos a la realidad. De ahí que más que una acción fija y estática, el conocimiento de la realidad exige un movimiento constante que se evidencia en la secuencia dada entre las categorías, donde la tarea no se agota explicitando aquello que se conoce, sino se muestra con el mismo ímpetu en el hallazgo y descubrimiento de nuevos aspectos que se abren en la realidad. Dicha posibilidad de descubrimiento de algo nuevo se encuentra vinculada con el proceso de significación, debido a la condición interpretable que Peirce le atribuye al signo, lo que viene a ubicarlo

en un nivel de potencialidad de sentido, superando así el peligro que traía su noción de semiosis ilimitada, expuesta a finales de la década de 1860, donde el sentido podía perderse en una sucesión de interpretaciones indefinidas. Así, el posterior desarrollo de una concepción sobre la continuidad le permite al filósofo norteamericano argumentar, específicamente desde sus estudios sobre la lógica de las relaciones, que las proposiciones pueden explicarse desde la relación entre clases y actualizaciones de conjuntos proposicionales. Cuando tratábamos el tema en los capítulos precedentes, indicábamos que el número de sujetos define el número de relaciones significativas que produce la proposición, con lo cual se llega a establecer una vinculación entre la posibilidad significativa y la teoría de la continuidad, que en últimas dan cuenta de la generalidad de lo real, en la que viene inscrita el proceso de conocimiento del mundo de las cosas, así como la propia evolución y desarrollo de dicho mundo.

Esta tensión entre la individualidad y lo general encuentra un tratamiento específico desde el problema de la formalidad o composición estructural de la proposición. Por lo tanto, no resulta casual el que el propio Peirce coloque como punto central de sus indagaciones lógicas aquella teoría del silogismo que venía expuesta siglos atrás por Aristóteles. Tampoco responden a una situación de puro azar aquellos reparos que Peirce lanza contra el silogismo —especialmente por su rigidez ante la necesidad de dar cuenta de la dinámica del pensamiento—, ni el hecho de que la solución se encuentre en un tipo de razonamiento que de algún modo el propio Aristóteles había formulado ya en el segundo libro de *Analíticos primeros* bajo el nombre de *razonamiento abductivo*, que para el estagirita, más que un tipo de razonamiento, constituía otros modos de argumentación, como sucede con el ejemplo y la analogía.

Lo anteriormente dicho puede emplearse como justificación del modo como hemos decidido componer la secuencia del presente capítulo, ya que vamos a estudiar los diferentes momentos en los cuales Peirce analiza la teoría del silogismo, para luego pasar a determinar su modo de abordar el razonamiento abductivo frente a aquel inductivo y deductivo, y terminar hablando sobre las posibilidades que dichas formas de razonamiento lógico proponen en la consideración de la teoría de la continuidad, que llevan a una visión donde la realidad y la verdad vienen asimiladas en la consecución de una labor investigativa hacia el futuro.

Peirce y la teoría del silogismo

La lógica de Aristóteles constituyó desde muy joven para Peirce un marco de referencia importante, tal y como se puede advertir en sus conferencias en la Universidad de Harvard, en 1865. Así que para nada le resultaban ajenos al padre del pragmatismo los aspectos formales de la teoría del silogismo ni las cuestiones lógicas en torno a la configuración y a la verdad de los razonamientos. Para algunos, el estudio lógico de Peirce desarrolla importantes avances en la lógica de la ciencia,

antes que en el amplio campo de la temática del Órganon[1]. No obstante, si se tiene en cuenta, como lo venimos esbozado en nuestro estudio, la preocupación de Peirce por la doctrina de las categorías, así como por los procesos de significación, se podría aventurar que la semiótica de Peirce corresponde, de modo indirecto, a un tratamiento en línea con las preocupaciones que al respecto se encuentran en el contenido de dicho libro, que reúne los tratados de la lógica aristotélica.

Como ya pudimos advertir en lo expuesto por Peirce en 1878,[2] el conocimiento de *algo*, más que producirse a partir de su contacto directo, viene mediado por las experiencias previas y las nociones que anteriormente hemos adquirido. Aquello dado viene considerado dentro de un espectro lógico, aspecto que se evidencia con el intento de Peirce por entrar a considerar este *algo* en el interior de un proceso donde interviene la inferencia, así como por el intento de establecer unas leyes que permitan expresar la validez de aquellas conclusiones a las que se llega por medio de los razonamientos. En Peirce, la huella de su formación en la lógica tradicional se advierte en el modo como asume el estudio y las implicaciones del razonamiento inferencial, donde sigue un proceso de orden transitivo, cuyo propósito se dirige a la producción del conocimiento verdadero. No obstante, la radicalidad con la cual Peirce asume estos aspectos propios de la historia de la lógica evidencia una toma de posición, como ocurre con el hecho de que su atención no se enfoque en la demostración deductiva del razonamiento, sino que persiga aquello novedoso a lo que conduce la acción misma del conocer[3].

Peirce ante el silogismo de la tradición lógica

Así que Peirce asume la tradición lógica de modo crítico, a lo que ni siquiera escapa la teoría del silogismo desarrollada por Aristóteles, porque la preocupación del filósofo norteamericano se centra en el intento por hallar una garantía para la progresión del conocimiento, encontrando en el tratamiento que sobre el silogismo hace la lógica tradicional serias limitaciones ante las posibilidades de poder dar cuenta de la movilidad y dinámica del pensamiento humano[4]. Para superar esto, Peirce considera el razonamiento probable como alternativa ante aquel deductivo, debido a la fuerza del primero para representar la mente con respecto a diferentes juicios sobre la misma cosa, donde se hace posible concebir la validez como aquello verdadero o no verdadero; donde a partir del examen de una clase particular se puede llegar a predecir su totalidad; y donde lo probable de una inferencia no resulta ajena a los conocimientos previos. Con esto, la importancia de

1 Fisch, M. H., introducción a *Writings of Charles S. Peirce: A Chronological Edition*, de Charles Sanders Peirce, ed. Peirce Edition Project, vol. 1 (Bloomington: Indiana University Press, 1982), xxiv.

2 Hablamos de "How to Make Our Ideas Clear", publicado en la revista *Popular Science Monthly*, en 1878. En español "Cómo esclarecer nuestras ideas", traducido por José Vericat. Está publicada en W3, 257-76 y en CP 5.388-410.

3 Charles Sanders Peirce, *Opere*, ed. Massimo Bonfantini (Milán: Bompiani, 2003), 570.

4 CP 5.327, 1869.

la demostración del razonamiento deductivo formalizado en el silogismo pasa a un segundo plano con la consideración de la validez de las hipótesis, las cuales se van autocontrolando y corrigiendo en un proceso de aproximación hacia la verdad. Pero esto lo iremos considerando paulatinamente, revisando el modo como Peirce trata, con el paso de los años, el tema del silogismo.

En 1867[5], Peirce presenta un detallado estudio sobre las formas de la lógica tradicional, inicialmente centrado en la definición de los términos que componen los razonamientos, como ocurre con el argumento como conjunto de premisas, las cuales se refieren a algo establecido en lo dicho, que resulta determinante para la conclusión. En esa estructura viene implícito un principio guía, el cual establece que si las premisas son verdaderas, entonces la conclusión tendrá igualmente que ser verdadera, principio que le concede validez al argumento, así como el carácter de verdadero a dicho principio guía.

Frente a estos aspectos formales, Peirce precisa que si un argumento es válido, constituye un silogismo, para lo cual debe ser simple y completo. En los símbolos formales empleados, *S* es el sujeto y *P* el predicado, y como tales alcanzan un nivel de representación, donde S agrupa una serie de objetos a los cuales les vienen atribuidas las características que representa la predicación *P*[6]. En este aspecto, Peirce destaca el valor y función representativa de las formas silogísticas en la modalidad de predicación de un sujeto, lo que constituye un modo de asimilar la tradición clásica de la lógica, ampliada desde el enfoque representativo que cumplen como función sus componentes. En el mismo ensayo, Peirce aclara que cada término, sea sujeto o predicado, posee amplitud y profundidad, donde la primera se refiere a los objetos, mientras que la profundidad comprende las propiedades aplicables, aspectos no correspondientes con la extensión e intensión.

De esta primera formalización, Peirce conduce la reflexión hacia las posibilidades sustitutivas que presentan los términos. Así, un término que hace las veces de sujeto puede venir sustituido por otro término, siempre y cuando este término esté incluido en la amplitud (objetos referidos) del primero por sustituir. Y si un término cumple la función de predicado, puede por ello venir sustituido por otro término, siempre y cuando esté incluido en la profundidad (propiedades) del primero. Peirce advierte que esta capacidad sustitutiva resulta de gran importancia para la formalización de un argumento, ya que si el término *M* (sujeto de la primera premisa *M* es *P*) no aparece en la conclusión, es porque en la otra premisa (*S* es *M*) se afirma que *M* está incluido en la amplitud de *S*. De ahí que en la conclusión *S* pueda sustituir a *M*.

Luego, Peirce amplía la consideración hacia las formas indirectas, donde se posibilita tener en cuenta el modo como las proposiciones contradictorias se niegan entre sí. Así, de la forma *S* es *P*, se puede dar que el sujeto se tome como un algo

5 Nos referimos al ensayo "On the Natural Classification of Arguments", de 1867, publicado igualmente en CP 2.461-516 y en W 2. 23-48. Seguimos la traducción publicada en español de Pilar Castrillo, presentada en Charles S. Peirce, *Escritos lógicos* (Madrid: Alianza, 1988).

6 W2: 26.

ahora significado, expresado como *algún S*, mientras que el en el predicado se tome en cuenta aquello que difiere de *P*, dado en la forma *no P*, con lo cual queda *algún S es no P*. Dice Peirce que de estas relaciones contradictorias es de donde surgen las divisiones de las proposiciones, donde la contradictoria de una proposición *universal* es la *particular*, mientras que la contradictoria de la *afirmativa* es la *negativa*.

Peirce y las objeciones al silogismo

La anterior descripción le permite a Peirce establecer algunas prerrogativas con respecto al silogismo de forma *barbara*, en la cual encuentra equivalencia entre la proposición particular *algún S* y la proposición universal con otro sujeto, donde la forma *S es P* representa de manera especial la proposición universal afirmativa, además de representar las proposiciones en general. Agrega luego Peirce que la formalidad de la *barbara* consiste en la universalidad de la premisa mayor (por lo cual implica una generalidad que viene Peirce a llamar *regla*) y en la condición afirmativa de la premisa menor (que Peirce va a identificar como *caso).* Es de este modo cómo en aquel año Peirce, refiriéndose a la premisa mayor, a la menor y a la conclusión del silogismo, comienza a identificar su composición como regla, caso y resultado. Por lo tanto, las variaciones de la figuras las presenta Peirce según estas denominaciones, diciendo que se da una primera figura donde regla, caso y resultado vienen dadas como afirmativas; una segunda, donde se afirma la regla mientras se niega el resultado y el caso; y una tercera, en la que se da la negación del resultado, la afirmación del caso y la negación de la regla, donde se advierte que la variación no solo afecta la condición de las premisas, sino también su orden de presentación. Frente a este tipo de organización y secuencia, dice Peirce que los silogismos indirectos tienen una forma esencialmente distinta de la primera figura —en un sentido más general, se puede decir que caen bajo dicha forma—. En 1869[7], Peirce afirma que el hecho de que todas las inferencias puedan ser reducidas a una forma general (que resulta válida en todos los casos)le concede a aquellas inferencias indirectas la condición de validez[8].

En el mismo ensayo de 1869 al que estamos aludiendo, Peirce estudia la validez de las leyes lógicas, y vuelve a aclararnos algunos aspectos esenciales para la lógica, como es el caso de la condición sígnica de las cosas reales, debido al hecho de poderse conocer gracias a la representación, y le concede a la proposición un carácter semiótico —cuando predicamos algo de una cosa, cuando le adscribimos cualidades a una cosa, dicha predicación funciona como un signo de la cosa[9]—.

7 "Grounds of Validity of the Laws of Logic: Further Consequences of Four Incapacities", publicado en *Journal of Speculative Philosophy*, 193-208, en 1869. También publicado en W 2, 242-72, en CP 5. 318-57 y en EP 1, 56-82. Traducido al español como "Fundamentos de la validez de las leyes de la lógica", a cargo de Mónica Aguerri (2003).

8 CP 5.322, 1869.

9 CP 5.320, 1869.

La importancia especial de este ensayo radica en que si bien Peirce pone reparos a la teoría del silogismo, ello no quiere decir que la rechace de plano, sino que su estructura será en últimas la base de los modos como el filósofo norteamericano viene a estudiar los racionamientos. Una aclaración de este punto se encuentra en la manera como el propio Peirce se distancia de ciertas críticas que a lo largo de la historia se le han formulado a dicha teoría. Así, Peirce rechaza la idea de que la demostración silogística implique en regresión seguir el proceso probatorio hasta el infinito, porque para él lo importante es la serie continua más que el punto de partida. Tampoco acepta la visión, como aquella de John Locke, que encuentra al silogismo como una falacia de tipo *petitio principii*, donde las premisas ya prueban en sí lo que luego muestra la conclusión, porque según Peirce es la conclusión la que valida el silogismo, en el sentido de que la premisa mayor encierra una generalidad que se confirma como prueba en el resultado[10]. Peirce también rechaza la idea de que el procedimiento silogístico resulta mecánico e instrumental. Frente a este punto, se refiere, casi veinte años después, en 1887, a aquella idea de las máquinas que pretenden desarrollar la ciencia de manera automática, que evitarían la necesidad de la búsqueda, la sorpresa y el esfuerzo, entre otros aspectos importantes de la investigación humana, solo para privilegiar la rapidez en detrimento del pensamiento, y llevar al ridículo las propuestas lógicas de Aristóteles[11].

En el ensayo de 1869, al tratar este punto, Peirce nos entrega algunas de las claves para entender sus reparos hacia el silogismo, como aquella de considerarlo un procedimiento que si bien resulta importante dentro de los actos de inferencia, se muestra impotente al momento de dar cuenta de la continuidad del proceso de pensamiento; no expresa su vitalidad, sino que cumple una tarea específica en relación con el acto de verificar si los hechos que se expresan en las premisas resultan verdaderos. De ahí que Hegel llegue a criticar el silogismo, diciendo que su modo de razonar no permite llegar a conocer lo totalmente verdadero del objeto, frente a lo cual precisa Peirce que el silogismo no agota los modos de conocimiento mental; que con el descubrimiento y la indagación se puede siempre ampliar lo que conocemos; y que si el todo del objeto no puede ser conocido, es precisamente porque el conocimiento respectivo va en aumento y se amplía con lo que siempre se puede llegar a conocer de más[12]. Al final de este ensayo, Peirce habla de la importancia que para el conocimiento tiene la verificación de la verdad dentro de las posibilidades de un conocimiento falible, cuyos errores se van a larga aclarando, planteando desde entonces una idea que mantendrá hasta sus últimos escritos, donde la realidad y la verdad constituyen un acuerdo final (*in the long run*) de todos los hombres, en especial aquellos que integran la comunidad científica

10 CP 5.328, 1869.

11 W6: 65. Esta cita corresponde al ensayo "Logical Machines", publicado por Peirce en *The American Journal of Psychology*.

12 CP 5.328-30, 1869.

que permite insertar el anhelo de conocer dentro de un ideal de perfección de conocimiento[13].

Un año después[14], Peirce trata nuevamente el silogismo, y lo presenta como punto de partida de los estudios lógicos, en especial por su carácter para probar las experiencias lógicas, y por permitir a dicha doctrina del silogismo iniciar a probar la validez de las formas de razonamiento que se adoptan en las inferencias lógicas. Esto nos permite seguir viendo cómo Peirce encuentra en el silogismo la base para el estudio del razonamiento, aunque considere su estructura hasta cuando esa resulte afín con sus ideas sobre el conocimiento. Si para esta explicación se requiere transgredir el silogismo, Peirce no encontraría ningún obstáculo para hacerlo.

De las figuras silogísticas a la continuidad de lo real

El cambio que va a operar luego del estudio que Peirce realiza sobre la lógica de las relaciones tiene que ver con aquellos elementos del signo que había planteado hacia el final de la década de los sesenta, los cuales comienzan a considerarse dentro de la formalidad de la predicación. Lo que había quedado claro es que el conocimiento es una representación, y que no hay separación entre el objeto por conocer y la idea, sino que ambos participan en la semiosis cognitiva.

Ahora, lo que viene a suceder después de los años setenta es que la racionalidad lógica permite entrar a verificar la mediación del objeto que se conoce por procesos ajenos a la intuición directa. Así, la lógica comienza a abrir terreno a una concepción de la probabilidad que confía su garantía cognitiva en la generalidad uniforme de la naturaleza que se descubre y clarifica en el futuro (*in the long run*), ya que, como decíamos líneas arriba, el proceso de conocimiento se verifica hacia adelante. Por ello, la sustancia y el ser de las categorías de 1867 pasan con la lógica de las relaciones a ser parte de la proposición, donde la sustancia es ahora el presente en general, que viene a coincidir con la representación, mientras que el ser constituye el fundamento de la predicación, y no se hace posible su subsistencia por fuera de aquella. El cambio de dirección se advierte en la consideración de un fenómeno del cual se tiene una sensación y se percibe, pero que dentro de la formalidad de la proposición ocupa el lugar de un consecuente, caracterizado por la multiplicidad de predicados complejos, así que por inferencia se pasa al antecedente que lo reduce a un predicado simple[15]. Lo que aquí aparece ya planteado, además del paso del consecuente al antecedente propio del razonamiento abductivo, es aquello que Peirce irá tratando en sus reflexiones finales de la primera década del siglo XX, donde el fenómeno inicial se asume y se corrige en la racionalidad de la experiencia, para conducir el conocimiento hacia la representación futura de la realidad.

13 CP 5.351, 1869.

14 MS 169, 1870. El ensayo referido se titula *A System of Logic, Chapter I. Syllogism*, traducido al español como *Un Sistema de Lógica*, a cargo de Daniel Otamendi (2008)..

15 Giovanni Maddalena, introducción a *Scritti scelti*, de Charles Sanders Peirce (Turín: UTET, 2008), 4.

Un estudio sobre los principios de la teoría del silogismo y de la lógica formal expone Peirce en 1892[16], presentando algunos de los aspectos referidos al pensamiento exacto. Allí Peirce se propone revisar si en verdad el principio de identidad es la condición necesaria y suficiente para la validez de todo silogismo afirmativo, así como ver si los principios de contradicción y tercero excluido constituyen las condiciones necesarias y suficientes para la validez de los silogismos negativos[17]. Para ello realiza una revisión de las figuras del silogismo expuestas por Aristóteles en *Analíticos primeros*. Para el primer asunto, Peirce busca revisar cuál es en realidad la propiedad que debe poseer la relación sujeto-predicado para que un silogismo del tipo universal afirmativo, como es el caso del silogismo en *barbara*, resulte válido. Para ello elimina los efectos de la cópula *es*, y los sustituye por el verbo *ama*, para considerar los nuevos efectos; así, la forma universal del silogismo en *barbara* queda transformada en[18]:

(es) (es) (es)
Cada M ama P, cada S ama M, entonces *cada S ama P*

La anterior sustitución muestra, según Peirce, que esa inferencia resulta universalmente verdadera, siempre que cada uno de los que ama (*M* y *S*) ama todo aquello que su amante (*P* y *M*) ama, con lo cual la relación que expresa el término *ama* es transitiva, ya que más que el verbo copulativo, la relación entre *S* y *P* depende de la relación que cada uno por su parte mantiene con un término medio (*M*) que posibilita su relación[19]. En la comparación específica que se produce en el ejemplo, el principio de identidad queda en cuestión, debido a que la proposición *Cada uno ama a sí mismo*, como análoga al principio de identidad, no resulta ser una condición suficiente para la validez del silogismo.

En cuanto a los silogismos negativos, Peirce analiza la composición clásica de aquellos, expuesta por Aristóteles: 1) *celarent*, (2) *camestres*, (3) *celante* y (4) *cesare*, y los presenta más o menos de la siguiente manera:

1) CELARENT
Cada *M* es no *P*, cada *S* es *M*, entonces cada *S* es no *P*.

16 CP 3.404-414. El ensayo tiene por título "Critic of Arguments 1. Exact Thinking", y fue publicado en *The Open Court*, vol. 6. La traducción al español es "Crítica de los argumentos. 1. El pensamiento exacto", realizada por Pilar Castrillo.

17 CP 3.407, 1892.

18 CP 3.408, 1892.

19 Peirce, *Opere*, 684.

Cuya validez depende de la relación reflexiva que expresa el verbo copulativo cuyo principio es la transitividad[20].

2) CAMESTRES

Cada es *P*, cada *S* es no *P*, entonces cada *S* es no *M*.

Cuya validez depende tanto de la autorrelación que expresa el verbo copulativo como de la condición distributiva de los predicados negativos (asumidos como *no cualquiera* antes que como *no alguno*)[21].

3) CELANTE

Cada *M* es no *P*, cada *S* es *M*, entonces cada *P* es no *S*.

Su validez depende del principio que dice que la negación es la conversión de sí misma (principio análogo al principio de *no contradicción*)[22].

4) CESARE

Cada *M* es no *P*, cada *S* es *P*, entonces cada *S* es no *M*.

Igualmente, su validez depende del principio que dice que la negación es la conversión de sí misma (principio análogo al principio de *no contradicción*)[23].

En cuanto al principio del tercero excluido, Peirce dice que las formas silogísticas que dependen del principio son las llamadas *dilemáticas*, cuya forma es:

4) DILEMÁTICAS

Cada no *P* es *M*, cada *S* es no *M*, entonces cada *S* es *P*.

Con la presentación de estas formas, Peirce busca probar, entre otros aspectos, que el principio de identidad no posee una prueba, y que el camino para dichos reparos se alcanza si se sigue un estudio diagramático que permita una crítica de los argumentos, es decir, un estudio que admita mostrar las relaciones subsistentes entre las partes del objeto representado desde el mismo diagrama.

Hacia 1893, Peirce vuelve a retomar la teoría del silogismo de Aristóteles[24], y habla de cómo se ha sobrevalorado al considerar que compone todo el contenido del razonamiento humano. Si bien en aquella el silogismo constituye un elemento

20 CP 3.409.

21 CP 3.410.

22 CP 3.411.

23 CP 3.411.

24 MS 413. Aludimos al texto *The Aristotelian Syllogistic*, de 1893, donde Peirce discute la respectiva teoría del filósofo griego. La traducción al castellano es de Sara Barrena (2003), con el título *La silogística aristotélica*. El texto fue publicado en parte en CP 2.445-460, y al parecer conformaría el capítulo IX del libro *Grand Logic*, que Charles S. Peirce proyectaba en 1893.

esencial del razonamiento, no agota en absoluto todo su contenido, ya que razonar implica no solamente las pretensiones del razonamiento demostrativo de constituirse en una argumentación válida, demostrativa y completa, sino que especialmente todo razonamiento persigue una pretensión, que en el caso de ser verdadera adquiere su condición de válida[25]. Esto implica la necesidad de un orden con el cual se asumen las eventualidades, las cuales se ajustan a ciertas regularidades que permiten el poder llegar a conocerlas, aunque dicha uniformidad no requiere darse en perfección; de allí que el silogismo demostrativo no comporte la única posibilidad de verdadero conocimiento[26]. Peirce considera dicha uniformidad correspondiente tanto con lo consecutivo como con la organización entre la clase y los elementos que la integran; donde todo lo que sabemos corresponde a la idea de que algo sigue a otra cosa, así como al ideal de encontrar en una característica su correspondencia con una clase de aspectos a la que pertenece.

A partir de las anteriores reflexiones, Peirce entra a considerar la forma silogística de la barbara como una inferencia donde una regla general resulta verdadera para todos los elementos que integran una respectiva clase, y de allí pasa a diferenciar las proposiciones afirmativas de las negativas, donde una proposición afirmativa habla precisamente de una regla general, mientras que la negativa asume el modo como una regla general se rompe al aplicarse a una determinada cuestión que se encuentra fuera de la clase a la que corresponde la regla. Escribe Peirce allí mismo que dicha distinción entre proposiciones afirmativas y negativas tiene que ver con el predicado, mientras que con el sujeto tiene que ver la diferencia entre proposiciones universales y particulares, lo cual corresponde con la diferencia entre afirmar o no afirmar la existencia del sujeto, donde la existencia de aquel implica las proposiciones particulares, mas no las universales[27]. Por su parte, la diferencia entre proposiciones afirmativas y negativas radica en que las negativas niegan la condición necesaria de sus predicados, mientras que para las afirmativas dicha condición sí se requiere. Así, para Peirce la importancia de las formas silogísticas se debe a que con su estructura nos permiten advertir la manera como se configura el razonamiento en general[28].

De las creencias a la claridad de las ideas en sentido pragmático

En la década de los setenta, luego de la reflexión sobre las categorías accidentales y sobre los tipos de razonamiento, Peirce indaga sobre los propósitos del pensamiento y sobre las implicaciones de ello en la vida común de los seres humanos. Este intento lo consigna en dos ensayos que se han constituido en escritos

25 CP 2.446, 1893.

26 CP 2.452, 1893.

27 CP 2.456, 1893.

28 CP 2.457, 1893.

clásicos de su pensamiento; nos referimos a *La fijación de la creencia*, de 1877[29], y *Cómo esclarecer nuestras ideas*, de 1878[30], publicados dentro de una serie de trabajos que además incluía *The Doctrine of Chances*[31], así como *The Probability of Induction*[32], donde el tema de la probabilidad resulta más que central.

La creencia como anticipación de las dudas

Al inicio de 1870 Peirce escribe un texto que puede indicarse como el abrebocas de la problemática sobre los procesos de la investigación humana y del método pragmático, el cual presentamos brevemente a continuación, y que viene identificado dentro de los manuscritos de Peirce con la numeración MS 695[33]. Allí ya Peirce presenta claramente una vinculación entre la acción de razonar y la consideración de una duda, la cual viene a actuar como motor del conocimiento en cuanto su autenticidad problemática para nuestra vida, y que de igual modo se convierte en el impulso de la investigación.

En ese momento, la duda para Peirce está conectada con el fin inmediato de una investigación que se concreta en una conclusión definida. Para evitar la subjetividad del resultado en la que puede caer el ejemplo, Peirce une el proceso al método de investigación, lo cual implicará el salto, en cierto sentido, a la generalidad de los resultados, porque requiere la participación de varios investigadores que si bien hallan diferentes resultados, se aúnan hacia una tendencia que persigue el acuerdo sobre aquellos. Esto supera la inmediatez del efecto alcanzado y se extiende en el tiempo requerido para el acuerdo entre las opiniones sobre los resultados. El respectivo acuerdo lo va a ubicar Peirce hacia 1870, como la finalidad del razonamiento y de la investigación a la que responde su acción, donde la dirección de aquel no se restringe al hallazgo del resultado, sino al tratar de establecer cuál sería ese acuerdo al que tendería la cuestión tratada. Con ello, resolver una duda no es un asunto que implique y le incumba a una sola persona, sino que se convierte en una tarea común, en razón de un acuerdo que reúne sus posibles hallazgos.

En concordancia con lo anterior, el razonamiento persigue la solución de ciertas cuestiones, que de modo real y auténtico nos provocan inquietudes y

29 "The Fixation of Belief" se publicó originalmente en el *Popular Science Monthly*, en noviembre de 1877. El texto se encuentra también en CP 5.358-387 y en W3, 242-57. Traducción castellana de José Vericat, publicada en *Charles S. Peirce. El hombre, un signo (El pragmatismo de Peirce)* (Barcelona: Crítica, 1988): 175-99.

30 "How to Make our Ideas" se publicó en el *Popular Science Monthly* 12 (1987). Está también publicado en W3, pp. 257-75 y en CP 5.388-410. La traducción al español es de José Vericat, publicada en *Charles S. Peirce. El hombre, un signo* (Barcelona: Crítica, 1988): 200-223.

31 W3: 276-289.

32 W3: 290-305.

33 El manuscrito MS 695 se ha titulado *A Practical Treatise on Logic and Methodology*, y corresponde al invierno de 1869-70. Allí Peirce deja testimonio de su intención de organizar un tratado de lógica práctica.

cuestionamientos efectivos que nos intranquilizan y nos llevan a encontrar una respuesta. El camino hacia ello se inscribe para Peirce en la investigación misma, y su finalidad resulta acorde con la búsqueda de la verdad. Sobre esta última, dice Peirce en MS 695 que si bien consiste en una concepción clara y fiable sobre el fin del razonamiento, no deja de ser incierto hallar la verdad, por lo cual habría que evitarla de momento y atender mejor aquellas cosas concretas de nuestra cotidianidad. Esta última perspectiva irá con el paso de los años reconciliándola Peirce, debido a que será en la cotidianidad de las cosas que se nos dan donde podemos tomar la idea de una continuidad de la realidad que no lleva hacia su aprensión total, asunto que resulta coincidente con la verdad. Dicho aspecto de la verdad y la realidad ocupará uno de los momentos fundamentales de nuestro próximo capítulo, mientras que por ahora seguiremos revisando el asunto de la creencia y la claridad de las ideas.

Otro elemento de cambio que establece Peirce con respecto al razonamiento es que dicha acción no se reduce a una actividad didáctica de entrenamiento del pensamiento, una especie de terapia que nos capacite para su práctica, sino que sigue principalmente una finalidad que no podemos perder de vista, evitando encerrarnos en la discusión o disputa que implica su uso natural.

El tema lo continúa desarrollando Peirce en 1873, de acuerdo con lo que se encuentra consignado en MS 369 y MS 396[34]. Allí Peirce se anticipa a la cuestión de las dudas y las creencias, describiéndolas como estados mentales, donde la creencia mantiene un vínculo con la proposición que establece una regla que orienta nuestras acciones. Con ello se advierte un intento por establecer una relación entre la disposición formal de los enunciados lógicos y los comportamientos cotidianos que realizamos en nuestra vida[35]. Si bien este papel orientador de acciones es propio de la creencia, la duda por su parte impide tomar la proposición como base de acción, lo cual comporta a su modo una forma que influye sobre nuestras actuaciones, diferente de la ignorancia, ya que esta no comporta efecto alguno. De la inquietud viva que es la duda proviene la acción investigativa, que lleva, proposicionalmente hablando, a la determinación de una conclusión, cuya fuerza radica en no limitarse a la subjetividad de una respuesta, sino en alcanzar un carácter general en el sentido de que todo aquel que siga el mismo camino llegará a la misma conclusión. Si la conclusión de una investigación propia me conduce a una opinión, la tarea que al respecto viene a cumplir la teoría lógica consistirá

34 *Logic of 1873* fue el título dado a los manuscritos MS 360 a MS 396, traducido al español como *La Lógica de 1873*, a cargo de Miguel Ángel Fernández (2008). Se encuentra publicado en CP 7.313-367. Los textos pueden considerarse germinales con respecto al método científico de investigación y a la operatividad del razonamiento para la fijación de creencias aceptables. Fue empleado parcialmente por Peirce en la elaboración de los ensayos *La fijación de la creencia* (1877) y *Cómo aclarar nuestras ideas* (1878), tal y como reconoció el propio autor en 1909, cuando se planteó revisar aquellos dos artículos para publicarlos bajo un mismo título.

35 CP 7.313, 1873.

en establecer si dicho procedimiento corresponde a la naturaleza investigativa, es decir, si se somete a las condiciones del razonamiento en general[36].

La importancia de despejar las dudas de manera racional para adquirir las creencias viene vinculada con la posibilidad de ir tras el descubrimiento de la verdad, que en últimas constituye el propósito de la lógica[37]. Esto requiere un cumplimiento de momentos, un proceso temporal donde los pensamientos se van sucediendo unos a otros. De este modo se entiende cómo el proceso de investigación no es para nada ajeno al proceso cognoscitivo peirceano, donde un pensamiento viene determinado por uno previo, y se constituye en un momento para otro, que se determinará en el futuro, siendo ello la base del razonamiento humano[38].

La creencia y su influencia práctica

Estos dos últimos manuscritos referidos constituyen la base de los conocidos y ponderados ensayos que Peirce publica en 1877 y 1878, los cuales ya hemos citado. En el primero, *The Fixation of Belief*, Peirce habla de la importancia de habituase a razonar de manera completa y ordenada, colocando como elementos direccionales el poder hallar, a través del razonamiento —teniendo en cuenta sus condicionamientos formales sobre la verdad de las premisas y la conclusión—, algo que desconocemos y que con ello damos gracias a lo que previamente hemos conocido[39].

Luego, sobre el tema específico de la duda y la creencia, Peirce ubica la primera dentro de la formalidad que implica el plantear un problema, mientras que a la creencia la formaliza con la configuración de un juicio. Pero lo importante es que el filósofo estadounidense va más allá de los modos formales para decir que ello posee una fuerte incidencia sobre las cuestiones prácticas de los hombres, debido a la influencia sobre nuestros deseos y actuaciones, razón por la cual nuestras creencias resultan vinculadas con las maneras como se determinan nuestras acciones, según ciertas disposiciones que se establecen en nuestra vida y que influyen en nuestro comportamiento[40]. La necesidad de que la duda resulte vital obedece a que surge en la propia vida cotidiana, y lleva a que el pensamiento instaure una creencia capaz de resolver la inquietud, donde duda y creencia ocupan el propio ámbito de la vida práctica, ya que allí nacen y allí mismo terminan[41].

36 CP 7.316, 1873.

37 CP 7.321, 1873.

38 CP 7.326, 1873.

39 CP 5.365, 1877.

40 CP 5.370, 1877.

41 Maddalena, *Scritti scelti*, 17.

Es en ese sentido como la creencia puede ser entendida como una opinión considerada cierta, capaz de satisfacer el ánimo, de ser a su vez motivo de la comprensión intelectual, y de convertirse en guía de acción en nuestra vida cotidiana[42]. Por tal motivo, resulta de gran importancia dentro de la filosofía de Peirce advertir que dentro de esta consideración del tema de la duda, vale más la experiencia que los principios y consecuciones del pensamiento o razonamiento lógico en sí, es decir, no todo se valida para el pensamiento de acuerdo con el proceso demostrativo, principalmente porque las posibilidades dadas en la experiencia son múltiples. Desde dicha variedad, nuestro sistema de expectativas (creencias) resulta cuestionado ante lo inesperado y sorprendente que nos asalta en el mundo de los hechos (de lo sorprendente surgen las dudas sobre nuestra creencias), por lo cual se exige una indagación sobre esto inexplicable, precisamente para dar una justificación satisfactoria, que nos permita seguir actuando con certeza en nuestra vida. El resultado de ello se manifiesta, según Peirce, en la generación de una nueva creencia que sustituya a aquella que ha sido rebatida.

Así, se puede sostener que para Peirce, la investigación no surge de la duda (como sí lo sería si se propone un cuestionamiento intelectual fuera de la experiencia, al modo cartesiano), sino que nace de la certeza para conducir dicha certeza, a través de su proceso, hacia otra certeza, donde dicha activación del proceso de indagación brota de las dudas que nacen al entrar la primera certeza-creencia en dificultad, por su poco fiable conformidad con el mundo de las cosas que experimentamos. Así que en Peirce este tema de la duda y la creencia lleva a una concepción del conocimiento de fundamento tanto pragmático como fenomenológico, y ha de poner en orden el procedimiento que sigue el trayecto recorrido por la indagación científica[43].

De igual manera, sobre el tema de la duda vale destacar que según Peirce esta corresponde a una insatisfacción que busca ser superada, a través de un estado de tranquilidad que concede la nueva creencia, el cual no se abandona fácilmente. Así, enfrentemos novedosas o tentadoras creencias, porque la fuerza de esta creencia o certeza instaurada es tal, que su potencia radica en la fuerza de disposición que resulta capaz de orientar nuestras posibilidades de acción.

Luego, en aquel ensayo de 1877, Peirce expone lo que ya en los dos ensayos iniciales de la época él venía afirmando: que el estado de duda es el que lleva a la exigencia de establecer una creencia, la cual permite desarrollar en nuestra vida una acción. De ahí que dicho concepto peirceano de *creencia* sea posible de asumir de un mejor modo, a través del concepto de *certeza*, en cuanto a la satisfacción, seguridad y tranquilidad que nos proporciona[44]. En últimas, es una opinión, pero con la fuerza de guiar nuestros comportamientos ante ciertas situaciones; si bien

42 Peirce, *Opere*, 355.

43 Maddalena, *Scritti scelti*, 25.

44 En su libro *Istinto razionale*, el filósofo italiano Giovanni Maddalena dedica la parte segunda al tema de la *lógica de la certeza*; el argumento responde a esta precisión terminológica, en preferencia a aquel de la creencia que distingue los ensayos de Peirce al final de la década de los setenta.

puede en un momento entrar en duda, allí requerirá de una revisión que nos lleve a establecer una nueva creencia que nos permita nuevamente actuar[45]. Es importante por su lado el puesto que Peirce le adjudica a la creencia dentro de los procesos de razonamiento demostrativos, donde, más que la sensación o los primeros principios, lo que le concede la fuerza a una demostración lo constituye la satisfacción que proporcionan las premisas, ya que la demostración se debilitaría si la eficacia de los primeros principios se encontrara sujeta a la duda. En la demostración, más que las clases de premisas, lo importante viene a ser su pureza, en cuanto a las dudas que pueda acarrear.

Los métodos para la verdad

Frente a estas disposiciones relacionadas con la duda y la creencia, lo que ha hecho célebre este ensayo de Peirce es lo consignado en torno a los métodos que se presentan para fijar la creencia, donde si bien cada uno logra dicho propósito, la discusión se orienta más hacia la fuerza y duración de dicha creencia que cada método garantiza. Tales métodos de fijación de certezas son: la tenacidad, la autoridad, el apriorístico y el científico.

En cuanto al *método de la tenacidad*, Peirce sostiene que consiste en una adhesión entusiasmada a una creencia, así eso implique una especie de negación de los hechos con el fin de afrontar las cosas y las situaciones problemáticas, sin plantearse consideraciones racionales. La tenacidad es la conservación de una fe individual que garantiza una certeza ante el temor que produce la duda[46], y si a esto se le pone algo de razón, llevaría a develar su problematicidad; de allí que se prefiera la otra opción de seguir un camino de certeza ilusorio, que si bien es plausible su inconveniencia, permite, como cualquiera de los otros métodos, poder salir y superar la inquietud de la duda[47].

En cuanto el *método de la autoridad*, su seguimiento manifiesta un decido esfuerzo por defender los intereses de un sistema, con el fin de ofrecer estabilidad para el mantenimiento de los intereses considerados generales. Así, la creencia viene trasmitida de una entidad superior que puede ser de carácter institucional, la cual garantiza no solo la validez de la doctrina, sino que también se encarga de mantenerla vigente y de trasmitirla, contribuyendo a la vez con la marginación de aquellas creencias que se muestran contrarias a sus contenidos. De allí que la parte criticable del método radica en su pretensión por regular las opiniones de los demás y de imponérseles, de ser necesario, de manera arbitraria[48].

45 CP 5.375, 1877.

46 CP Peirce, *Opere*, 355.

47 CP 5.377, 1877.

48 CP 5.380-81, 1877.

Sobre el *método a priori*, dice Peirce que la creencia que a través de este procedimiento se instaura proviene de una motivación que lleva a que se tome una decisión frente a aquella proposición que vendrá a constituir la creencia guía de la acción. Precisa Peirce que aquellas proposiciones que se adoptan son las que finalmente resultan agradables a la razón, y que por tal motivo hacen que inclinemos hacia ella nuestros modos de creer. Se advierte que ello depende más del contenido de la creencia, ya que si bien no se apoya ni en lo caprichoso ni lo ordenado, tampoco lo hace en la experiencia, sino que sigue el camino propuesto por aquello que resulta convenientemente razonable[49]. Si la discusión de este método es puesta dentro de los parámetros cartesianos, ante los que Peirce siempre se manifestó contrario, se diría que el apriorismo responde al intuicionismo de Descartes, de acuerdo con una inclinación natural donde la verdad está dentro de nosotros o cercana a nosotros, y podemos tomarla de forma directa por nuestra disposición de aprehenderla[50].

El *método de la ciencia* persigue la determinación de las certezas o ideas, evitando que estas se encapsulen en los campos de lo subjetivo, con lo cual se justifica un tipo de verdad de orden científico, donde se nos da como algo público que supera las mentes individuales para alcanzar un postulado general, cuya garantía radica en la integralidad y en lo comunitario[51].

Entonces, el método científico es de mayor adaptación frente a los cambios cotidianos que la vida nos presenta, y frente a las continuas sorpresas que no en pocas ocasiones nos enfrentan a hechos hasta el momento desconocidos, los cuales pueden llegar a modificar nuestros sistemas de pensamiento hasta el momento configurados. Aquello que conforma nuestro sistema de pensamientos y creencias puede venir convenido a través de los procedimientos correspondientes a los tres métodos anteriores que, para Peirce, también fijan las creencias. Lo particular del método de la ciencia es lanzarse a la conquista de nuevas ideas, así esto implique liberarse de los preconceptos y rechazar sus seguridades hasta el momento dadas[52]. Es por ello que resulta más conforme con el conocimiento y con la realidad humana, capaz de asumir lo novedoso, permitiendo con ello ampliar las posibilidades de comprensión del mundo y de acción en nuestra vida de todos los días[53].

La aclaración pragmática de las ideas

De las anteriores ideas expuestas en el ensayo de 1877, se nutren algunas de las tesis que Peirce presenta el año siguiente en *How to Make our Ideas Clear*, ensayo en el cual el filósofo estadounidense plantea el problema cartesiano de las ideas claras y

49 CP 5.383, 1877.

50 Peirce, *Opere*, 356.

51 CP 5.384, 1877.

52 Giovanni Maddalena, *Istinto razionale* (Turín: Trauben, 2003), 152.

53 Peirce, *Opere*, 356.

distintas, pero puesto en discusión bajo presupuestos lógicos[54]; allí Peirce encuentra límites en la familiaridad y la definición para acceder a una precisa claridad sobre una idea[55]. De allí que podamos establecer diferentes grados para comprender una idea sobre algo, donde además de la familiaridad y la definición, Peirce incluye lo que se puede denominar *hábito racional*, que concede mayor claridad conceptual, aunque siempre bajo los parámetros de la representación y vinculado a los fundamentos del razonamiento en general. Ello implica un importante aspecto que cumple una función dentro del campo de la lógica peirceana, y del que ahora solo haremos una breve alusión; nos referimos al autocontrol dentro de la tarea de la consecución de la verdad, cuya fuerza nos permite sacudirnos de las falsas o débiles cuestiones que dejan los anteriores métodos, así como de la impresión de la familiaridad y la definición[56].

De acuerdo con lo anterior, se pude afirmar que el fin del pensamiento es establecer una nueva creencia para superar así la duda que la primera ha encontrado ante las diversas experiencias a las que viene expuesta. Luego de calmar las inquietudes e irritaciones de la duda, la nueva creencia permitirá que se vuelva a actuar según disposición del hábito racional[57]. Siendo la creencia el punto de partida del razonamiento, es por su parte coherente pensar que dicho aspecto no se mantiene en un sector aparte de la teoría epistemológica y cognoscitiva de Peirce, con lo cual vendrían estos temas de 1877 y 1878 vinculados de forma decisiva con aquellos de la lógica representativa, de los elementos semióticos y de la doctrina de las categorías, así como de su proyección hacia la lógica de las relaciones y su consecuencia fenomenológica, que se daría en los años inmediatos a estos escritos. Es decir, la semiótica constituye una base para la lógica de la creencia o certeza en Peirce, donde gracias a los signos (a la puesta en marcha de la dinámica de la semiosis), una proposición da cuenta de cómo sus términos corresponden a un ámbito de realidad mucho más amplio que el de sus estructuras sintácticas formales[58].

En cuanto al tema de la duda, agrega Peirce que esta nos deja con vacilaciones frente a la necesidad de actuar ante una situación de nuestra vida, así que con la creencia que establecemos podemos encontrar una especie de idea orientadora en nuestras acciones, razón por la cual Peirce la considera, desde los hábitos entendidos, como regla de acción (terceridad). La importancia que posee este ensayo obedece, por una parte, al planteamiento de la hipótesis como un modo racional de la duda, y, por la otra, al permitir así el hallazgo de una certeza, donde

54 5.393.

55 Peirce, *Opere*, 375.

56 Ibid. 152.

57 Maddalena, *Scritti scelti*, 18.

58 Como anteriormente anotábamos, Giovanni Maddalena propone asumir el concepto de *creencia* en Peirce más como *certeza* (el cual hemos ido asumiendo en nuestra exposición), donde la base representativa de la lógica les concede a los racionamientos una amplitud coherente con una certeza de índole sígnica.

al tener que afrontar una duda fuerte y difícil, es requerida para su resolución una salida de mayor carácter hipotético[59]. De otro lado, Peirce expresa con claridad su idea de pragmatismo, así como el planteamiento de la máxima pragmática, asunto proveniente de la consideración de los hábitos de acción, así como de la necesidad de contemplar la posible claridad de las ideas. Con esto, la realidad es causa de creencias, y el entero análisis de aquella proviene de la consideración de los efectos prácticos de las cosas[60]. En este sentido, la máxima expresa una teoría del significado, ya que los hábitos que se generan provienen del significado de una cosa, y es precisamente a través de dichos hábitos como podemos superar niveles de claridad conceptual sobre algo. Esto justifica por qué en la máxima se busca tener en cuenta la concepción de los posibles efectos prácticos de algo, con lo cual se llega a obtener la completa concepción del objeto al que se le busca establecer su sentido[61].

Si bien las certezas que funcionan como hábitos de acción pueden limitarse a un terreno individual, con la máxima pragmática se expresa un intento de dar cuenta de la generalidad de algo, debido a que sus efectos prácticos pueden venir ajustados y no varían según los individuos. Esta necesidad de salir de los límites de la individualidad para pasar a los rasgos generales de las cosas que concebimos se advierte con la reflexión que Peirce realiza hacia el final del ensayo sobre el concepto de *realidad*. Advierte que la imaginación individual de alguien tiene el carácter de la ficción, la cual se concibe opuesta a la realidad. De allí que *realidad* no ha de encerrarse en los límites individuales, sino que sus características deberán funcionar independientemente de lo que pasa en la mente de cada singularidad. Si bien cada creencia no es necesariamente ni verdadera ni falsa, es decir, se mantiene independiente de la verdad, la lógica debe buscar un método con el cual cada opinión pueda ser revisada en el futuro, hasta alcanzar un reconocimiento público cuya validez garantice la coincidencia entre creencia y realidad. De ahí la generalidad de lo real, donde aquello en lo que se cree corresponde a su vez a la verdad[62]. Así, en Peirce la realidad indica un futuro condicional, el cual se va develando progresivamente hasta alcanzar la verdadera representación de la realidad[63].

Esta idea tendrá fuertes repercusiones en la filosofía de Peirce, especialmente en su concepción sobre la continuidad y la realidad, la cual tratará en los manuscritos de su último periodo, donde, de igual modo, la realidad viene vinculada a la generalidad del pensamiento, y no atada a la singularidad de lo circunscrito por una mente. En Peirce, realidad y verdad vienen entonces a constituir una sola cosa, en el sentido de que ambas se impondrán en el desarrollo del tiempo, donde, según Peirce, la comunidad de investigadores viene a cumplir un papel

59 Peirce, *Opere*, 375.

60 Ibid. 376.

61 CP 5.402.

62 Peirce, *Opere*, 376.

63 Maddalena, *Scritti scelti*, 19.

decisivo. Así, el apoyo en la experiencia exige que la verdad tenga que encontrar un punto de acuerdo compartido y validado por la comunidad de investigadores; de ahí que sea una verdad social o comunitaria, antes que personal o individual, lo cual limitaría su hallazgo a aspectos de imposición externa, arbitraria por sus debilidades ante las difíciles e inconsistentes justificaciones sobre su hallazgo. Pero ya en detalle hablaremos de este importante concepto, en el siguiente capítulo de nuestro estudio.

Para terminar el presente apartado, nos parece conveniente destacar que muchas de estas ideas de 1877 y 1878 vienen discutidas por Peirce en los manuscritos elaborados hacia el final de su vida. La razón circunstancial de ello obedece a que Peirce tenía planeado reeditar estos dos ensayos, y seguramente sus manuscritos vendrían a conformar un prefacio explicativo a la nueva publicación. Al respecto, el italiano G. Maddalena, quien se ha dedicado a estudiar los manuscritos peirceanos de sus últimos años, sostiene que al final de su vida Peirce asume el razonamiento como pensamiento que desemboca en la creencia, la cual hay que entenderla y asumirla más como certeza. Según lo anotado en MS 668, la verdad de una proposición correspondiente a una consecuente conclusión depende de la relación que se establece entre el estado de cosas que allí se afirma y el estado de cosas afirmado en otras proposiciones asumidas copulativamente como verdaderas. Este aspecto obedece a una certeza que incluye la representación, donde la relación establecida para concluir proposicionalmente un estado de las cosas responde a un proceso de relación sígnica, que lleva a asumir una consideración de la realidad más allá de lo que se circunscribe en los términos específicos de las formalidades lógicas[64].

Peirce y el razonamiento lógico

Si el estudio del modo como funciona el conocimiento humano constituye el sentido de la lógica, así como el de establecer las condiciones que garantizan el razonamiento y sus tipos, entonces a Peirce se le puede atribuir una línea similar a aquella seguida por Aristóteles, en cuanto al recorrido y desarrollo de su propuesta de filosofía lógica. Esto, porque resulta compartible aquello que Peirce advierte como propósito en la composición de los libros que integran el tratado del Órganon: la búsqueda del razonamiento correcto[65]. Vale anotar de antemano que si bien los hallazgos y conclusiones resultan diferentes en estos dos grandes pensadores de la historia cultural de Occidente, lo cierto es que comparten no solo el propósito referido, sino también puntos de base para alcanzarlo, como la forma del razonamiento silogístico, la importancia concedida a los tipos de razonamiento, la consideración de la abducción y la preocupación por la vinculación entre

64 Maddalena, *Istinto razionale*, p. 97.

65 w2: 350-358. Nos referimos al ensayo *A Practical Treatise on Logic and Methodology*, escrito por Peirce en 1870, y traducido al español como *Un tratado práctico de lógica y metodología*, por Leonor Tama en 2003.

individualidad y generalidad, o, si se quiere, la manera de poder dar cuenta de la verdad general de las cosas del mundo real.

Son propiamente estos puntos en el ámbito peirceano los que tratamos a continuación. Iniciamos con una consideración del razonamiento general en Peirce, luego abordamos aquello que Peirce asume como la lógica crítica, para poder entrar de lleno en la presentación de la deducción y la inducción. Teniendo en cuenta esta base, hablamos con detalle de la abducción, donde, atentos al desarrollo cronológico, vemos los diferentes cambios de nombre y contenido que Peirce presenta desde sus primeros hasta sus últimos escritos. También revisamos cómo el propio filósofo estadounidense asume la abducción de Aristóteles, estudiamos la forma en retromarcha de la abducción, comentamos luego el puesto de la abducción en el pragmatismo, y finalizamos con la consideración del momento de la preabducción y su importancia en el estudio de la continuidad de corte metafísico en el Peirce de sus últimos escritos.

La lógica crítica

En breves palabras se puede decir que para Peirce hay razonamiento cuando a través de un proceso damos con una conclusión. Eso quiere decir que si hay un momento dado para la conclusión, es porque se toman en cuenta otros momentos anteriores a ella, los cuales deben recorrerse. Es importante destacar que dicho recorrido no es azaroso, sino que, para que sea un razonamiento propiamente dicho, debe ceñirse a un principio que lo guíe para llegar a una conclusión. Este requisito lo establece la teoría lógica, que busca dar cuenta del modo como nosotros razonamos. No basta contar con una conclusión; es necesario poder advertir el recorrido guiado que se ha producido para obtenerla, es decir, ser consciente de su carácter inferencial, el cual debe pertenecer a una clase, ya que hay varios principios guías para orientar el recorrido (abducción, deducción, inducción). Como tal, además de advertir el recorrido de la conclusión, es importante reconocer a qué clase de inferencia obedece, según el modo de haber dado con la conclusión[66].

Con ello se advierte un modo de asumir la lógica del razonamiento, que requiere una revisión de su composición formal, una conciencia de su configuración, la cual implica un control o revisión que le concede un carácter de lógica crítica. Es decir, las inferencias de carácter lógico son aquellas que resultan controladas críticamente, para establecer el modo como se ha accedido a la conclusión dada. Pero ¿por qué la importancia del autocontrol del razonamiento? ¿Obedece a una preocupación de simple orden formal, o involucra algo de mayor importancia para el razonamiento mismo?

Por una parte, la importancia que la lógica desempeña en el sistema filosófico peirceano no obedece solo a su consideración de índole formal; si bien no resulta

66 EP2: 348.

para nada banal el espacio dedicado por Peirce a este aspecto, la importancia está en poder asumir la lógica como un saber dispuesto a justificar el razonamiento, y poder así dar cuenta del significado de aquello sobre lo cual se razona. De otra parte, los diferentes procesos de inferencia se definen ante todo porque se dirigen a la consecución de la verdad, tema que estará siempre implicado en los estudios de lógica crítica de Peirce. Dicha alusión se expresa en uno de sus últimos escritos, como aquel ensayo para mejorar nuestro razonamiento con seguridad y fecundidad[67], donde dice que la capacidad del razonamiento es la de establecer o sacar inferencias que tiendan a la verdad cuando sus premisas —de la cuales parten las conclusiones— son verdaderas.

Igualmente, se puede decir que el razonamiento se caracteriza por una finalidad específica, como lo es aquella de encontrar conexiones entre los hechos[68]. Si estos hechos se dan en una premisa de forma verdadera, se obtendrá, a través de una inferencia, la verdadera conexión entre aquellos, debido a que actuarán de cierto modo, según las circunstancias dadas. Así, se concibe el razonamiento no solo como tendiente a la verdad, sino también como parte del desarrollo de la realidad misma[69]. Es aquí donde se entra en la consideración de la razón como tal, la cual, para Peirce, es la portadora de la capacidad que permite llegar a descubrir algo nuevo, a la vez que de un poder que la lleva a acertar con la verdad, que como recién decíamos, en la perspectiva peirceana equivale a establecer la relación con la verdad y con la realidad.

Por su parte, el tema de la crítica lógica viene a constituir un segundo nivel dentro de una organización de la lógica-semiótica, la cual inicialmente cubre una gramática general (estudio analítico del signo y sus componentes), mientras que en un tercer nivel se dedica a la retórica general (llamada también *metodeútica*). Si bien dichos niveles no se confunden entre sí, se complementan: el estudio de la lógica crítica corresponde al estudio del razonamiento, que en la versión peirceana viene a mostrar una clara tendencia hacia la verdad, específicamente aquella que proviene de la conclusión de un razonamiento, debido a que en este terminan involucradas las cosas que se afirman, relacionadas en dos proposiciones que se vinculan copulativamente.

---

67 Peirce, 2005: 771. Nos referimos a *An Essay Toward Reasoning in Security and Uberty*, escrito por Peirce en 1913, unos meses antes de su muerte. Corresponde al manuscrito MS 682, publicado en EP2: 463-474. La referencia del texto la tomamos del libro de ensayos de Peirce *Scritti scelti*, editado por G. Maddalena en 2008, de ahí la notación. La traducción al español la realizó Sara Barrena, en 2005, con el título *Un ensayo para mejorar la seguridad y la fecundidad de nuestro razonamiento*, el cual se puede consultar en: http://www.unav.es/gep/SeguridadFecundidadRazonamiento.html.

68 7,198, 1901. *On the Logic of Drawing History from Ancient Documents, especially from Testimonies*, de 1901, publicado parcialmente en CP (7.164-7.231). En español el título correspondiente es *Sobre la lógica de la extracción de la historia a partir de documentos antiguos, especialmente de testimonios*, traducido por Douglas Niño (2001), quien tuvo en cuenta los manuscritos originales (MS. 690 a y 690 b, fechados entre octubre y noviembre de 1901). Por tal motivo el texto resulta mucho más amplio que el reportado en los *Collected Papers* (CP: 7.164- 7.255), así como en la edición de *The Essential Peirce* (EP 2.75-114).

69 Maddalena, *Istinto razionale*, 68.

En el estudio de la significación en Peirce habíamos hablado igualmente de la lógica como ciencia de las leyes necesarias de los signos, y en especial de los símbolos[70], en el sentido de establecer cómo estos se refieren a los objetos. Esta concepción cambiaría después en Peirce, y, como vemos, la lógica no solo trata los símbolos, sino también los íconos y los índices. No obstante lo anterior, en la consideración simbólica de la lógica, Peirce habló igualmente del *trivium*, donde la gramática general venía a ocuparse de las condiciones generales de los símbolos, a fin de que fueran aptos para vehicular cualquier significado, mientras que la lógica crítica se encargaba de las condiciones formales de la verdad de los símbolos, para que pudieran ser válidos en cualquier objeto. La retórica, por su parte, trataba el poder de los símbolos de hacer un llamado a la mente de los intérpretes, es decir, pretendía dar con las leyes mediante las cuales un signo da origen a otro signo, o a un pensamiento.

La vinculación con los otros niveles obedece a que la lógica requiere una base que cubra el proceso de significación, que implica la necesaria claridad sobre los elementos del proceso significativo; es decir, una apropiación de la estructura o gramática propia del signo. Por su parte, la lógica crítica posibilita la tarea de la *metodeútica*, la cual indaga sobre las condiciones generales con las que un signo puede llegar a determinar otro signo de sí mismo[71]. En las lecciones de *Harvard Lectures*, la metodeútica se asume para establecer la sucesión del razonamiento en el interior de la investigación, asunto propio del método de investigación, donde el inicio retroductivo arranca con el instinto conectado con la realidad, que lleva a la formulación de la hipótesis sobre dicha realidad. Esa hipótesis viene luego desarrollada deductivamente, y verificada por la inducción, todo esto en el nivel de continuidad que se sigue desde el interior de una investigación[72].

Ante esta tarea intermedia que cumple la lógica crítica, Peirce propone un método que resulte idóneo para dar cuenta del proceso de razonamiento, el cual no será otro sino el de tomar en cuenta las particularidades de tres tipos de razonamiento: abducción, deducción e inducción. Cada uno constituye un tipo de inferencia específico, y no exige alguna variación ni combinación del otro. Además de este, algunos estudiosos del tema han reconocido otros aspectos de la lógica crítica, como la comprensión de sus modos naturales y artificiales, así como la conexión entre razonamiento y realidad, además del aspecto por el cual algunos razonamientos dan cuenta, en mayor término, de la verdad y de los errores del razonamiento.

70 CP 1559.

71 EP2: 326, 1904.

72 Maddalena, *Scritti scelti*, 37.

Los razonamientos que no aportan novedad

La deducción

Lo fundamental del razonamiento deductivo responde a su condición explicativa, aspecto que proviene del hecho de que la conclusión viene ya dada en las dos premisas que la anteceden. En 1878, Peirce expone su posición frente a los límites del razonamiento deductivo como forma idónea para dar cuenta del modo como razonamos[73]; allí se afirma que el razonamiento deductivo consiste en la aplicación de reglas generales a casos particulares, y que dicho razonamiento resulta similar al silogismo en *barbara*, en cuya forma (*S* es *M*, *M* es *P*, entonces *S* es *P*) pueden reducirse todos los argumentos. No obstante, aclara Peirce que la anterior consideración no implica ni comporta que por tal motivo dicha forma deductiva sea la más adecuada en la representación de las inferencias[74]. En el mismo ensayo, Peirce adopta para la deducción la forma que ya había propuesto en 1867[75], donde en dicho razonamiento se da la aplicación de una regla (premisa mayor) a un caso (premisa menor), y de lo cual se obtiene un resultado (conclusión).

Otra consideración de la deducción la encontramos con detalle también en 1878, momento en que Peirce la presenta como aquella forma de razonamiento analítico o explicativo, donde un punto importante lo desempeñan los hechos expresados en las premisas, ya que esos hechos pueden venir condensados en una proposición, a pesar de constituir una multitud inacabable[76]. Vale destacar que esa agrupación la permite una regularidad que atraviesa todos esos hechos, una manera de orden entre ellos que conduce a la elaboración de un enunciado, el cual constituirá la conclusión del razonamiento analítico o deductivo.

La inducción

En sus escritos juveniles, Peirce expresó una preocupación en torno a la lógica aristotélica, que consistía en el paso de lo singular a lo general. Frente a ello encontró en la concepción del razonamiento inductivo un intento del estagirita por dar este paso, pero no halló satisfactorio el resultado; es decir, manifestó sus dudas ante el modo inductivo de enumeración simple, donde el resultado de la sumatoria de los singulares logra alcanzar el término general. Para Peirce, dichos límites coincidían

73 EP 1.186-199. Nos referimos al texto "Deduction, Induction and Hypothesis", publicado en *Popular Science Monthly* 13 (1878): 470-482., así como en CP 2.619-644, W 3.323-338, EP 1.186-199. En español viene traducido como "Deducción, inducción e hipótesis", a cargo de Juan Martín Ruiz-Werner (1970).

74 CP 2.620.

75 Aludimos al ensayo de Peirce "On the Natural Classification of Arguments" (1867), ubicado en CP 2.461-516 y en W2: 23-48. La traducción al castellano está a cargo de Pilar Castrillo (1988), con el título "Sobre la clasificación natural de los argumentos", publicado en: Charles Sanders Peirce, *Escritos lógicos* (Madrid: Alianza, 1988).

76 CP 2.669-93. El título del ensayo es "The Probability of Induction"; fue publicado en *Popular Science Monthly* el 12 de abril de 1878, y también en W3: 290-305. Fue traducido al español como *La probabilidad de la inducción*, por Carmen Ruiz en 2001.

en que las ocurrencias de los singulares no pueden llegar a agotar el campo de lo general, donde la enumeración de todos los hombres que han sido y que son no daría cuenta de la expresión general *todos los hombres*, ya que en ella se incluyen aquellos que también pueden ser. Es decir, para Peirce se debe tener en cuenta, dentro de lo general, la posibilidad de las cosas a las que dicho general vendría aplicado[77].

En el ya citado ensayo *On the Natural Classification of Arguments*, de 1867, Peirce dice que el argumento de la inducción puede entenderse como una suposición que asume que una colección completa, de la cual algunos casos son tomados, posee una serie de caracteres comunes que implica a todos los elementos o casos que componen la colección. Once años después, en *Deduction, Induction and Hypothesis*, ensayo en el que Peirce se dedica al estudio de los tres tipos de razonamiento, la inducción viene explicada como parte del razonamiento sintético y no analítico, debido a que dicho razonamiento no se agota con la aplicación de una regla general a un caso, sino que su especificidad sucede cuando desde un cierto número de casos —donde algo es verdadero— se da una generalización; así, la forma que Peirce le adscribe proviene de una inversión de la forma del silogismo deductivo, ya que primero se da el caso, luego el resultado, y así, desde las características que lo componen, se infiere la regla.

Hay que anotar que la generalización dada asume que algo es verdadero, así como algo lo era también para el cierto número de casos[78]. La inducción vista de esta manera es, por lo tanto, el proceso donde se infiere que ciertos hechos observables verdaderos permiten que, por similitud, otros hechos también lo sean; es decir, en la inducción los hechos no examinados son verdaderos si presentan similitud con aquellos observados. De ahí que Peirce encuentre la inducción como un modo del cual resulta una organización o clasificación de los hechos, de acuerdo con la ley inducida, lo que implica no tanto un movimiento fuerte de comprensión, sino una especie de clarificación de un conjunto que mantiene relaciones similares con otro que resulta siendo básico. Se podría decir que hay una clarificación de un sistema interno o género[79], y no tanto un juego entre elementos que componen géneros diversos, que podrían llevar a producir nuevos resultados, como ocurre en la predicación accidental.

En el mismo ensayo sobre la inducción y la probabilidad, Peirce realiza una consideración de la inducción, la cual viene estudiada dentro de la apertura a mundos posibles, y muestra que los hechos de la conclusión no son los hechos de las premisas, de lo cual se puede decir que la inducción no se limita a los hechos que se presentan en la premisas. Por tal razón, la inducción se asume como una inferencia de tipo clasificatorio, cuya regla consiste en que un número de hechos obtenidos de un modo dado se asemejará, en general, a otros hechos obtenidos del

77 W1: 178.

78 CP 2.624, 1878.

79 CP 2.642, 1878.

mismo modo; es decir, las condiciones de una experiencia resultarán similares a otras experiencias, siempre y cuando respondan a los mismos caracteres generales.

Por su parte, en la séptima lección de Harvard de 1903[80], dice Peirce que en sus modos de considerar el razonamiento, presentó la inducción como prueba experimental de una hipótesis, pero que no había detallado que esa experimentación obedecía a que podemos llegar a prever fenómenos según ciertas condiciones. Esto, si la teoría es verdadera, porque que si los fenómenos previstos resultasen contrarios a aquellos que se esperan, entonces la teoría resultaría falsa. Por lo tanto, probar una hipótesis corresponde al razonamiento inductivo, donde probar se asume como la garantía previsora de algo, según la verdad de una teoría, y no tanto como el tener que dar un hecho plausible irrefutable como testimonio de lo posible. Para dar un ejemplo, se asumiría que la prueba de la redondez de la Tierra está más en prever que si un barco parte de un punto hacia altamar, este retornará después del recorrido al mismo punto de partida, y no tanto en tener que esperar las consecuencias del viaje de Colón para entregar una prueba incontrovertible de la redondez de la Tierra (ese viable procedimiento no tendría que ver con el razonamiento inductivo).

Esta consideración de la inducción puede igualmente justificar el porqué de las reservas de Peirce ante la concepción clásica de dicho razonamiento, que centraba su fuerza en la singularidad del ejemplo. Incluso en ese mismo ensayo de 1903 Peirce dice que la conclusión inductiva se sirve más de la razón de una frecuencia, y no tanto de las particularidades dadas en cada ejemplo usado para señalar la frecuencia.

Por lo tanto, la inducción es un tipo de razonamiento ampliativo, pero que no alcanza a proveer una novedad en su información. Es importante aclarar que la novedad perseguida por la inferencia se alcanza con la inducción, pero no porque la inducción la permita, sino porque ella verifica el final del proceso de razonamiento, así que en sí misma no procura ni concede la novedad, simplemente la valida. La inducción va de un ejemplo particular hacia la totalidad del ejemplificado, y no de un elemento a una clase.

La abducción

Para Peirce, la reintroducción del procedimiento lógico hipotético fue dada desde sus primeros textos siempre como momento fundamental en el desarrollo

80 Peirce, 2008: 565-587. Nos referimos a MS 315; si bien no posee un título original, posteriormente fue denominado *Pragmatism and Abduction*, y como tal corresponde a la séptima de las ocho conferencias que Peirce pronunció entre marzo y mayo de 1903, y que se conocen como *Harvard Lectures* (denominadas por Peirce como Conferencias sobre pragmatismo). La última, titulada *Cardinalidad y continuidad*, no posee su correspondiente texto, ya que fue dicha verbalmente por Peirce. La séptima fue traducida al español como *Pragmatismo y abducción*, por parte de Dalmacio Negro Pavón, en 1978. Fue publicada parcialmente en CP 5.180-212, y completa en EP2, 226-242.

de su sistema cognitivo. En 1865[81], Peirce vincula el asunto ante una conclusión dada por la experiencia (que resulta o desconocida, o inesperada, o novedosa) y una premisa mayor conocida, de lo cual la premisa menor (que luego será llamada caso) se asume como solución hipotética del silogismo[82]. Por su parte, en 1866[83], la hipótesis resulta fundamental en la relación entre las cosas y la representación mental, ya que es gracias a esta que se presenta el traslado de la imagen de las cualidades de las cosas hacia nuestra conciencia, precisando Peirce que no es cualquier imagen, sino que corresponde a aquella imagen verdadera de ellas. Luego, en *On the Natural Classification of Arguments,* de 1867, el razonamiento hipotético viene descrito a través de la forma:

Todo *M* es, por ejemplo, *P'P''P'''*, etc.,

S es *P'P''P'''*, etc.,

S es probablemente *M*.

Al igual que la inducción, agrega Peirce, el silogismo hipotético es explicativo, por lo cual su conclusión puede contraponerse a una de sus premisas. Además, en este se toma un término que se predica de un objeto que posee ciertos caracteres, los cuales han sido supuestos en el término predicado. Es igualmente explícita la vinculación del razonamiento hipotético con el momento icónico, ya que en la hipótesis se presenta una semejanza entre la conclusión establecida y las premisas que le anteceden, donde, asimismo, hay semejanza entre dichas premisas.

En la nueva lista de categorías de 1867, la hipótesis la presentaba Peirce dentro del proceso de individualización de las categorías, especialmente cuando llegamos a aplicar una cualidad a un objeto, donde dicha cualidad funciona como mediación entre el fundamento abstracto de la cualidad y el objeto del cual se predica la cualidad. Por tal razón, se puede entonces advertir que el paso de la sustancia al ser resulta hipotético, lo cual es una forma de mostrar cómo el paso de la singularidad o de la sustancia se generaliza a través de la predicación universal que implica la unidad del ser, proceso que, por su

81 W1: 240-256. El ensayo publicado por los editores bajo el título "Forms of Induction and hypothesis" corresponde a la octava lección de la serie que Peirce dicto sobre lógica de la ciencia en Harvard durante 1865. Los ensayos fueron publicados por primera vez en el primer volumen de los *Writings*.

82 Douglas Niño, *La nueva lista de categorías del joven Peirce* (2004, edición en PDF), 30.

83 W1: 471-487. Nos referimos a la IX lección de las conferencias de *Lowell Lectures of 1866*, dictadas por Peirce entre el 24 de octubre y el 1 de diciembre de 1866, en aquel instituto educativo de Boston, Massachusetts. Las lecciones de Peirce estuvieron dedicadas a la lógica de la ciencia, especialmente al tema de la hipótesis y la inducción.

parte, requiere para su realización la hipótesis, la cual asume que en un término su contenido posee varios caracteres generales.

De la denominación de la hipótesis, pasa luego Peirce al término *retroducción*, a partir de sus preocupaciones de la década de 1880, con el objetivo de dar cuenta de las ciencias y sus formas de organizarse y comportarse, donde el asunto de los métodos científicos se hace prioritario. Es por tal razón que en esta época la lógica entra a asumir directamente la tarea de conceder o arribar a la verdad, siendo por excelencia el método de las ciencias el que constituye la base de los procesos metodológicos de los modos de investigación[84]. En 1896[85], aparece explícitamente el término retroducción, entendido como la adopción de una hipótesis la cual debe venir confrontada constantemente con los hechos para verificar su alcance.

En 1898[86], en las conferencias de Cambridge, la retroducción viene descrita como un razonamiento probable; este proviene de la segunda figura del silogismo, que constituye una derivación de la primera a través de la modificación de la premisa menor y de la conclusión, las cuales vienen modificadas de la afirmación a la negación o viceversa. En 1901 aparece el término *abducción*, el cual dentro del campo científico actúa como un método de búsqueda que permite explicar hechos sorprendentes observados en la realidad a partir de conjeturas explicativas. Después, en la conferencia citada anteriormente: *Pragmatism and Abduction*, de 1903, la abducción aparece ya no como una modificación de la deducción, sino como un proceso de inferencia autónomo[87].

Se observa el hecho sorprendente *C*, donde *C* sería consecuencia necesaria si *A* fuese verdadero; entonces, hay razones para creer en *A* como verdadero. *A* no pude ser conjeturado abductivamente, sino hasta que su contenido no esté ya presente en la premisa segunda, la cual vendría a ser preabductiva[88].

84 Douglas Niño, "El signo peirceano y su impacto en la semiótica contemporánea", en *Ensayos semióticos* (Bogotá: Universidad Jorge Tadeo Lozano, 2008), 34.

85 CP 1.43-1.125. El título del ensayo es *Lessons from the History of Science.* La traducción al español aparece en el libro *Charles S. Peirce. Escritos filosóficos*, editado por Fernando Vevia (México: El Colegio de Michoacán, 1997): 47-76.

86 EP 2, 42-56. Nos referimos a "The First Rule of Logic", la cual hace parte de la serie de ocho lecciones que Peirce dicta en Cambridge, entre febrero y marzo de 1898. De estas conferencias se sabe que llevaban por título *El razonamiento y la lógica de las cosas*. Los manuscritos que de estas lecciones se conservan corresponden en realidad a los apuntes que guiaban su discurso oral, y hay que tener en cuenta que existen varios manuscritos para una sola charla. Estos se publicaron en el libro *Reasoning and the Logic of Things*, editado por los destacados K. Ketner y H. Putman, de la Universidad de Harvard, en 1992. Los manuscritos correspondientes son MS 422 y MS 825, los cuales aparecieron publicados parcialmente en CP 5.574-89 y CP 7.135-40. El libro fue traducido al español como *La primera regla de la lógica*, por parte de Carmen Ruiz, en 2002.

87 Maddalena, *Istinto razionale*, 43.

88 EP2: 231.

Aquí encontramos un momento decisivo en la teoría de la abducción, debido a que se muestra un momento base de la abducción, o si se quiere una abducción primera, requerida para el ejercicio de la abducción general, la cual viene a poseer un gran valor en las consideraciones que sobre dicho razonamiento Peirce realiza a partir de 1907[89]. Así que en 1903, la abducción asumida como *razonamiento independiente* se refiere a aquel tipo de razonamiento que lleva al descubrimiento de algo novedoso, de donde la conexión con el pragmatismo permite avanzar más allá de la formalidad silogística. El conocimiento se apoya en la retroducción, donde la percepción de lo sensible entra a ocupar un lugar decisivo, en el sentido de que la percepción de lo inmediato implica para Peirce una percepción de la generalidad. Se observa esto en el modo como de los consecuentes se pasa a los signos antecedentes, gracias a una continuidad de lo real que opera como base del conocimiento.

La abducción de Aristóteles comentada por Peirce

Una fuerte conexión entre la lógica clásica de Aristóteles y la lógica semiótica de Peirce se advierte claramente en el empleo de la abducción, concepción que Peirce recoge para dar cuenta del razonamiento hipotético y que implica, desde la perspectiva de la representación cognitiva, varios cambios con respecto a aquello que Aristóteles presenta en el capítulo 25 de *Analíticos primeros*, y que podemos concebir como reducción.[90] De la conexión terminológica era Peirce absolutamente consciente, de ahí que haya querido explicitar su posición frente al término y definición presentado por el estagirita, justificación que en su estilo Peirce no deja exenta de una interpretación hipotética, y donde tampoco se advierte por parte de este una decisiva ruptura frente a lo dicho por Aristóteles veinticinco siglos atrás. En 1901[91], Peirce escribe un amplio ensayo que incluye una crítica a la teoría de Hume, donde expone algunas ideas sobre la teoría de la probabilidad y algunos comentarios sobre los problemas de la ciencia. Con ello, presenta los tres tipos de razonamiento (abducción, inducción y deducción), elabora una consideración de la abducción en la historia antigua, y expone una versión propia sobre la consideración aristotélica.

Dice Peirce que los libros de Aristóteles quedaron inicialmente en manos de Neleo, luego de habérselos entregado Teofastro, quien había quedado encargado del Liceo al retiro de Aristóteles. Neleo conservó muchos de los manuscritos sin

89 Esto, en "A Neglected Argument for the Reality of God", publicado en *Hibbert Journal* 7 (1908): 90-112, y en CP 6.452-6.491. En español viene traducido como "Un argumento olvidado en favor de la realidad de Dios", por parte de Sara Barrena, y publicado en *Cuadernos Anuario Filosófico* 34 (1999): 67-91.

90 Precisamente el título de A2 25 en la traducción al español de órganon corresponde al término *reducción*, que Miguel Candel Sanmartín escoge en preferencia a la denominación de *abducción*.

91 MS. 690a-690b. El ensayo "On the Logic of Drawing History from Ancient Documents, especially from Testimonies" vino publicado parcialmente en CP 7.162-7.255, y traducido al español como "Sobre la lógica de la extracción de la historia a partir de documentos antiguos, especialmente de testimonios", por parte de Douglas Niño, y al italiano como *Storia e abduzione*, a cargo de Massimo Bonfantini.

copia y no los publicó, de ahí que al morir sus herederos los dejaron expuestos a la humedad y al deterioro. Posteriormente, esta colección de los manuscritos aristotélicos fue comprada por un sujeto de nombre Apelicón, cercano a Aristo, tirano de Atenas, hacia 133 a. C., quien se encargó de publicarlos. No obstante, sostiene Peirce que, a pesar de ser un coleccionista, Apelicón trató con enorme descuido los manuscritos[92]. Casi cincuenta años después, Lucio Cornelio llevó los textos a Roma, luego de apoderarse de Atenas y de apropiarse de la biblioteca. Allí, advertidas las fallas en edición de Apelicón, se encarga a Andrónico de Rodas de la corrección, ordenación y republicación de los manuscritos[93].

Luego dice Peirce que si en la inducción la que se infiere es la premisa mayor, en la abducción el punto clave es la pertenencia del término medio tanto al primero como al último, donde la pertenencia del medio al primero es evidente, mientras que esa pertenencia no es clara con respecto al término final. Dice Peirce que para Aristóteles la verdad en la premisa menor no es evidente, aunque sí puede ser creíble, y que dicho procedimiento resulta mejor si no se requiere de tanto para hacerla creíble. Con ello, lo que Peirce está queriendo expresar es la fuerza de la hipótesis, la cual, al hacer creíble la premisa menor, permite el acercamiento a la comprensión completa de lo tratado; de ahí que su empleo en los ejemplos utilizados en el capítulo 25 de los *Primeros analíticos*, tanto en el caso de la cuadratura del círculo como en aquel de la enseñanza de la virtud, busque justificar dicha fuerza[94]. Lo cierto es que Peirce rescata el término *abducción* de Aristóteles, pero advierte que el estagirita no reconoce la abducción como un razonamiento que va del consecuente al antecedente, y que dicha falla podría ser un error en el manejo de los manuscritos o posiblemente del propio Aristóteles. Para Peirce la traducción de *apagoge* vendría mejor con el prefijo *apo* que significa 'atrás', y dicha modificación le haría decir al texto aquello que el contexto sugiere[95].

Y volviendo a los ejemplos de Peirce, ¿cómo puede resultar comprensible la cuadratura de un círculo? Según Peirce, y de acuerdo con lo dado en el ejemplo aristotélico, ello es capaz de producirlo un elemento medio, es decir las lunadas o figuras formadas por dos arcos de círculo (semejantes a figuras rectilíneas cuadradas), las cuales actúan como medio e indican que el círculo resulta equivalente a una figura rectilínea[96]. Agrega Peirce que para Aristóteles, dicha tesis de las lunadas, expuesta por Hipócrates de Quíos, pudo ser entendida por el estagirita como una inferencia de la premisa menor en:

Cualquier figura equivalente a una figura rectilínea construible es equivalente a una suma de lúnulas.

92 CP 7.242, 1901.

93 CP 7.234, 1901.

94 CP 7.250, 1901.

95 MS 756.

96 CP 7.250, 1901.

El círculo es equivalente a una figura rectilínea construible.

El círculo es equivalente a una suma de lúnulas (viene cuadrado).

Así, se presenta un cambio en el argumento de Peirce, donde aparece equivalente a las lunadas el cual sustituye a venir cuadrado, modificación que corregiría para Peirce la alteración de los manuscritos en la edición de Apelicón, y con ello el capítulo se haría comprensible[97]. De lo contrario, la abducción se quedaría como un silogismo de primera figura, donde se admite una premisa menor sin que se obtenga certeza sobre ella; es decir, si bien la premisa menor es débil en cuanto certeza, su uso permite obtener mayor credibilidad en la conclusión, y se consigue así reducir (abducción) la distancia que separa la conclusión de una demostración.

Los inconvenientes que Peirce encuentra en el ejemplo de Aristóteles sobre la enseñanza de la virtud no están tan relacionados con la configuración formal, sino con el contenido o valor de verdad de la premisa menor. Dado que con ella queda poco o nada por probar, la conclusión se establece por una falacia correspondiente a la petición de principio. Por su parte, otra de las reservas que Peirce expresa sobre el ejemplo de la cuadratura es que la supuesta no evidencia de la premisa menor resulta de mayor fuerza que la de la premisa mayor, donde el ejemplo poco tiene que aportar, si por *figura rectilínea* se entiende una figura construible en una consideración sensata del caso[98]. En 1905, en la carta que Peirce le escribe al filósofo italiano Calderoni[99], manifiesta sus reparos sobre la hipótesis que había planteado, duda que puede ser vista, por una parte, como un abandono a la idea de que el capítulo sobre la abducción hubiese sido enmendado, o, por la otra, como un abandono a la duda de que dicho cambio obedeciera a la acción irresponsable de Apelicón. Dice Bonfantini[100] que Peirce conjeturó lo de la enmienda de los manuscritos para favorecer su propio nombre en la tematización del razonamiento abductivo, tras el anuncio de los límites en la consideración aristotélica.

Luego de 1908, el término *retroducción* reaparece en Peirce con notable presencia en importantes ensayos de los últimos años de su producción intelectual, como sucede en *A Neglected Argument for the Reality of God*, de 1908, o en *A Sketch of*

97 CP 7.251, 1901.

98 CP 7.252, 1901.

99 Los pragmatistas italianos que en Roma se encuentran con William James, en 1905, se acercan al pragmatismo por vía de las ideas y textos del propio James. Entre ellos podemos mencionar a Giovanni Papini, Giuseppe Prezzolini, Giovanni Amendola, Giovanni Vailati y Mario Calderoni, quien le envió a Peirce tres números de *Leonardo,* la revista de filosofía en la que todos participaban activamente. En respuesta, Peirce le escribe una carta a Calderoni, la cual no llegó a terminar, dejándola sola en borrador; en ella, Peirce expone su visión de *pragmatismo*, y conecta el término con las categorías semióticas, expresando a su vez su visión pragmaticista para distanciarse del pragmatismo de James. La carta fue publicada parcialmente en CP 8.205-213, y en su totalidad en el artículo *Peirce and the Florentine Pragmatism: His letter to Calderoni and New Edition of his Writings*, en 1982, editado por M. Fisch y C. Kloesel. En español, la carta fue traducida por Luis Ramírez, en 2002, quien se sirvió del manuscrito original L 67.

100 Peirce, *Opere*, 484.

Logical Critics, de 1911, así como en *An Essay Toward Reasoning in Security and Uberty*, de 1913, de lo cual se ha dicho que seguramente Peirce quería diferenciar el razonamiento hipotético de una lógica fundada en los procesos necesarios, para mostrar, en cambio, su conformidad con la consideración de una realidad sostenida sobre un orden continuo[101].

Del silogismo a la abducción

Para tratar la temática plateada, conviene presentar la diferencia específica que se da entre los tres tipos de razonamiento. En la consideración de la hipótesis de la NLC, de 1867, la multiplicidad que determina el presente en general es la que se da como el consecuente, de la cual hay que dar una explicación que se reduce a un predicado simple —antecedente—, que en la forma básica sigue la composición de la clásica teoría del silogismo. Así, la multiplicidad de predicados complejos que comporta la sustancia, o presente en general peirceano, vienen a sustituirse por un predicado simple, de lo cual se encuentra una justificación de una idea importante, en la que posteriormente enfatizará Peirce, referida a la sensación y a la percepción como actos que implican el razonamiento abductivo[102].

Frente a ello, Peirce debe buscar una variación del silogismo, capaz de enmarcar el razonamiento hipotético, y la solución inicial ha de explicarse según algunas variaciones de la deducción. Lo anterior, a través de la inversión del silogismo en *barbara*, específicamente con el estudio del silogismo en *bocardo* y *baralipton*, aunque dicha intención no nos puede llevar a pensar que Peirce buscó justificar el razonamiento abductivo como una simple derivación de la deducción. De hecho, si se revisa el funcionamiento interno que comporta el proceso lógico de la abducción, vemos que este responde a un momento inicial de gran valor para la investigación científica, donde se busca dar cuenta de algo (consecuente) a partir de aquello que lo precede y organiza (antecedente). Con ello, la deducción vendría asumida como un proceso posterior, donde se analizan las hipótesis para desentrañar las posibles consecuencias de las premisas, mientas que la inducción vendría a clasificar y verificar aquello que resulta del procedimiento deductivo, específicamente en un cotejo frente a la experiencia[103]. Si bien se podría con facilidad llegar a confundir la abducción con la inducción, estas operan de distinto modo, debido a que los tipos de racionalidad resultan opuestos: la inducción lleva de un ejemplo particular a un todo ejemplificado[104], mientras que la retroducción lleva del particular al particular, a través de niveles de continuidad del todo[105].

101 Maddalena, *Istinto razionale*, 87 n. 56.

102 Maddalena, *Scritti scelti*, 14.

103 Ibid. 20.

104 MS 514.

105 Maddalena, *Istinto razionale*, 144.

La inducción y la deducción dependen de la abducción, porque de ella reciben la materia sobre la cual funcionan[106].

En *Deduction, Induction and Hypothesis*, de 1878, Peirce dice que la hipótesis se expresa a través de la configuración del caso, la regla y el resultado, donde se corresponde con las inferencias sintéticas. Su especificidad es que su inferencia se produce frente a un hecho curioso (resultado), del cual se aventura una explicación diciendo que corresponde al caso de una regla; es decir, el hecho inexplicable viene justificado bajo la suposición de considerarse consecuencia de un caso enmarcado dentro de la generalidad de una regla. Por lo tanto, la deducción sigue de la regla al caso y al resultado; la inducción va del caso al resultado y a la regla; mientras que la abducción va de la regla, al resultado y al caso.

La abducción se ubica en una dirección de retroceso, ya que del hecho asombroso e inexplicable surge una inferencia que viene a clarificarlo desde un antecedente capaz de justificar y de hacerlo comprensible. En el ensayo de 1878 al que nos referimos, Peirce vuelve a tomar en cuenta el asunto del silogismo, y aclara que la modificación que sufre el razonamiento deductivo en *barbara* genera modos indirectos correspondientes a la inducción y a la hipótesis: respectivamente, el primero corresponde a un bocardo, y el segundo, a un baroco[107].

En el ya citado *On the Logic of Drawing History from Ancient Documents, especially from Testimonies*, de 1901, Peirce habla del razonamiento hipotético, y lo presenta bajo la denominación de *razonamiento abductivo*. Al respecto, dice que cuando nos enfrentamos a una situación inesperada se hace necesaria una explicación, la cual debe asumir aquello inexplicado como la consecuencia necesaria o probable, haciendo que la hipótesis explicativa se acepte como verosímil frente a los hechos que considera. Así, cuando de los hechos se sugiere una justificación de su presencia, dicho paso hipotético es el allí llamado por Peirce *abductivo*[108]. En 1902[109], Peirce precisa el tipo de inferencia que comporta el razonamiento abductivo, donde su forma consiste en el paso del consecuente al antecedente. Desde una perspectiva epistemológica correspondiente con la fenomenología, dice Peirce que la abducción cumple un papel fundamental en la individualización de componentes, que en la experiencia se nos dan como tonalidades, pero que al ser organizados exigen este tipo de explicación de lo dado, como el caso de una regla. Es decir, en la abducción, lo dado es el caso, el cual se establece a partir de una regla que se produce abductivamente frente al resultado fenomenológico (consecuente).

106 EP 2: 256.

107 CP 2.627, 1878.

108 CP 7.202, 1901.

109 CP 2.84-96. Nos referimos al ensayo titulado "Dalle categorie alla semiotica", editado por Massimo Bonfantini, y publicado en Charles Sanders Peirce, *Opere*, ed. Massimo Bonfantini (Milán: Bompiani, 2003), 111-126.

Así que la conclusión abductiva no se limita a una explicación del contenido de las premisas, sino que lo realizado en su consecución obedece a una recomposición del contenido de dichas premisas, razón por la cual se denomina la abducción como *sintética e innovadora*, donde el valor de verdad de la conclusión no viene determinado por aquel de las premisas, al punto de poderse dar, dice Peirce, un razonamiento donde las premisas son verdaderas mientras que la conclusión es falsa. En la abducción, el objeto sorprendente viene tomado para atribuirle una serie de características que, según una regla, le vendrían dispuestas si a dicho objeto le correspondiera esa respectiva atribución.

Por lo tanto, la conclusión abductiva depende de la premisa mayor, de donde se produce la interpretación del resultado, acción que viene cargada tanto de elección (de la premisa mayor) como de creatividad e imaginación, a partir de lo cual se puede sostener que desde este marco, dado hacia comienzos de siglo XX, la concepción de *abducción* en Peirce apunta no tanto al hallazgo o configuración de un principio, sino al hallazgo de una novedad, la cual puede entenderse como el modo de realizar la interpretación de un resultado o consecuente, es decir, el recorrido que se efectúa en un razonamiento que busca el modo de explicar un hallazgo sorpresivo. Ahora —sin perder la línea explicativa o didáctica de lo dicho inmediatamente—, si el principio aplicado al sujeto resulta novedoso —es decir, si el principio resulta nuevo en su formulación—, la abducción alcanza un mayor nivel de creatividad y, para Peirce, resulta mucho más fecunda al proceso de investigación científica[110].

Pragmatismo y abducción

De lo anteriormente expuesto vale destacar que, por una parte, el razonamiento abductivo es general, cuando nos vemos expuestos a conocer un hecho sorprendente; por la otra, que la abducción comporta el inicio del proceso de conocimiento, el cual parte ante la conmoción de nuestras creencias. Así, la hipótesis estudiada por Peirce en la década de 1860 viene ligada de manera definida al inicio y al desarrollo del proceso en el cual llegamos a dar cuenta de algo que representamos de la realidad en nuestra conciencia. Esta cacería de la novedad que implica la abducción está conectada con el pragmatismo, especialmente con las conferencias que Peirce dicta en Harvard, en 1903. La concepción de abducción viene a adquirir un sentido más fenomenológico, especialmente por la idea de una generalización que se fundamenta en los juicios de percepción, concediéndole a dicha facultad un puesto especial tanto en el proceso de conocimiento como en los modos como realizamos los diferentes razonamientos sobre la realidad. En términos generales, lo que Peirce busca justificar es, por un lado, el papel que en dichos procesos perceptivos realiza el razonamiento abductivo; por el otro, la manera como la lógica de la abducción se explica a través de la teoría pragmática.

Sobre la generalidad de los singulares percibidos, Peirce explica, a partir de la lógica de las relaciones, que el número de sujetos puede ser variado, mientras

110 CP 2.96, 1902.

que aquello que se predica de los sujetos (el predicado) resulta invariablemente general[111]. Este problema del paso de la individualidad a la generalidad seguirá ocupando la atención de Peirce hasta los últimos días, y será desde la teoría de la continuidad como buscará darle alguna solución.

En la lección VII de las mismas conferencias de 1903[112], el tema sigue siendo la vinculación entre abducción y pragmatismo; respecto a dicho racionamiento, dice Peirce que su vinculación con el juicio perceptivo no presenta un nítido límite demarcado. Así, la vinculación entre sensación y generalidad viene puesta al centro y ha de ser abordada con la cuestión pragmática. Al inicio de esta VII charla, Peirce ya expone lo anteriormente dicho en escena, al hablar sobre tres aspectos que precisan o afilan (molares o *cotarias*) el concepto de *pragmatismo* y la consideración de su máxima[113]. Si bien el pragmatismo es una teoría del significado, así como un estudio de los efectos prácticos que producen los objetos, desde la perspectiva abductiva atenderá los efectos prácticos de algo que no se sabe que es, con lo cual busca darle un sentido a aquello que encuentra de los cajones que permitirían clasificarlo. De ahí que establezca una conjetura en retromarcha, capaz de asumir lo desconocido como el consecuente de algo que sí posee justificación y que termina por tomarse como antecedente de aquello sorprendente o novedoso[114].

En esta etapa Peirce, para el primer filo, retoma la célebre frase de Aristóteles que enuncia que nada está en el intelecto sin que primero pase por los sentidos. *Intelecto* lo asume como conocimiento representativo o significado, mientras que *sentidos*, como el juicio perceptivo que compone la primera premisa de cualquier pensamiento crítico, es decir, que exige autocontrol. El segundo filo pragmático se refiere a la generalidad de los juicios perceptuales, mientras que el tercer filo se ocupa de la fusión entre juicio perceptivo y abducción, del cual ya hacíamos mención.

Un punto fundamental en esta tercera consideración se refiere al modo como la abducción viene asumida, más aún si se tiene en cuenta que se trata de un tipo de razonamiento: hablamos de la presencia de la abducción en la inmediatez de la percepción, donde Peirce nos habla de *relámpago fulgurante* y *acto de intuición*. Al final de sus ensayos y últimos manuscritos, Peirce trata este punto como la primaria abducción dada en el instinto racional, aspecto que desarrollamos con detalle en

111 EP2, 208-226. "The Nature of Meaning", correspondiente a la sexta lectura que sobre el pragmatismo dictó Peirce en Harvard, en 1903. Fue publicado parcialmente en CP 5.151-79 y en HL 221-239, y corresponde a los manuscritos de MS 314-316. Fue traducido al español con el título "Tres tipos de razonamiento", por parte de José Vericat, y publicado en *El hombre, un signo* (*el pragmatismo de Peirce*) (Barcelona: Crítica, 1988): 123-141.

112 Charles Sanders Peirce, *Scriti scelti*, ed. Giovanni Maddalena (Turín: UTED, 2008), 565-587. De la séptima lección sobre el pragmatismo en Harvard no existe un título específico. En español, la traducción del texto por parte de Dalmacio Negro Pavón, en 1978, recibe el título "Pragmatismo y abducción". Fue publicado en CP 5.180-212 (parcialmente), así como en HL 241-256; el manuscrito correspondiente es MS 315. Dicha lección fue dictada por Peirce el 14 de mayo de 1903. En Italiano, el título que le da G. Maddalena es "Pragmatismo inteso come logica dell'abduzione".

113 CP 5.180, 1903.

114 Maddalena, *Istinto razionale*, 87.

el siguiente capítulo. En 1903, Peirce nos habla de la vinculación del razonamiento con la percepción, donde resulta de una parte claro que obedece a un proceso consciente del pensamiento, pero donde también es posible advertir momentos no consientes, o difícilmente autocontrolables, desde un punto de vista de la crítica lógica[115]. Este punto es asumido por Peirce como una de la pruebas de la condición falible del pensamiento abductivo, donde aquello que viene sugerido como verdadero puede al momento venir puesto en duda o venir negado[116]. Este aspecto se refuerza al asumir la conclusión de una abducción como una proposición, que a pesar de la forma perfecta, resulta ser una conjetura problemática. Luego precisa Peirce que el grado de debilidad de la conclusión abductiva no resulta inferior a la presunción, ni diferente a la de los juicios asertivos, cuya distinción se da en el grado de confianza que ofrecen[117].

Pocas líneas después, en esta misma conferencia, Peirce habla de la teoría pragmática, asumida como lógica de la abducción, donde si la máxima pragmática llega a obtener validez cognoscitiva, no se aleja de las hipótesis capaces de dar cuenta o justificación de los fenómenos que busca interpretar. Con esto, la máxima del pragmatismo permite advertir que su alcance cognoscitivo no se circunscribe al mundo de lo práctico, sino que trata los efectos prácticos concebibles, yendo más allá de lo que la simple experiencia de un hecho nos puede ofrecer, debido a que ingresa en un campo de hipótesis y conjeturas que se racionalizan abductivamente[118]. Luego de esta vinculación entre abducción y pragmatismo, Peirce retoma el tema de la individualidad en lo general, y considera que una buena abducción es aquella que, como finalidad, logra dar cuenta de los hechos, a través de la explicación de los fenómenos, de aquellas cosas de la realidad que se nos dan en la vida corriente y ordinaria, y que por lo mismo nos resultan extrañas, debido a la amplitud de variabilidades fenoménicas que permite lo real. De otra parte, el peso de la lógica de las relaciones se advierte en el modo de criticar aquella manera de definir un término según la enumeración de todos sus predicados universales, donde enumerando todos los predicados en una secuencia abstracta y general, se termina por separarlos de la individualidad del término, tal y como se advierte a través de tradicionales conceptos como *ser puro* o *substanciación*, que en su simplicidad resultan complicados de definir. Como vimos, desde la lógica de las relaciones una proposición puede reunir varios sujetos para ser predicados, pero dicha predicación universal resulta invariable[119].

Preabducción y continuidad.

En los últimos manuscritos y ensayos publicados por Peirce entre 1908 y 1913, se advierte el esfuerzo del filósofo estadounidense por tratar de dar cuenta de

115 CP 5.181.

116 CP 5.184.

117 CP 5.192.

118 CP 5.196.

119 CP 5.207.

la continuidad de la realidad desde la propia individualización de los objetos, generando como resultado la ubicación de la especificidad de lo singular en clases de signos, como los íconos y los índices.

Así, surgen unos niveles que permiten ahora dar cuenta del sentido de un algo o evento, tanto novedoso como sorprendente. Estos niveles corresponden a la familiaridad sígnica y a la observación colateral, con los cuales se hace posible conocer el significado de aquellos eventos hasta el momento extraños al conocimiento, aunque dicho significado requiera confrontarse para estar seguros de poseer la claridad del sentido. Para ello, el proceso metodológico de verificación idóneo será la consideración de los efectos prácticos, que en implicaciones de orden pragmático vienen a darle un nuevo rumbo, más limitado, a esta teoría del significado, que es el pragmatismo.

A la par, Peirce sostiene que el acto de conducirse hacia la verdad se relaciona con la puesta en práctica de una facultad instintiva racional que opera en el interior del razonamiento abductivo. La activación de aquella facultad está en correspondencia con una acción contemplativa similar a una meditación libre ante las cosas del mundo. Dicha acción caracteriza el modo de estructuración de una línea de pensamiento, que es la que marca el rumbo del razonamiento hasta la obtención de una verdad que se va advirtiendo a través de un recorrido del pensamiento, que viene estimulado según las cuestiones que dentro de dicha línea de recorrido van apareciendo.

Frente a lo publicado por Peirce en el ensayo *A Neglected Argument for the Reality of God*, de 1908, los estudiosos de su pensamiento han advertido que, dentro de la reflexión sobre la abducción, aparece algo específico que ya se venía configurando en previas consideraciones sobre este tipo de razonamiento; algunos lo califican como un doble movimiento que lleva a clarificar el proceso en el que viene comprendido el pensamiento[120]. Incluso se ha advertido que esta especie de preabducción se puede rastrear en su famoso ejemplo sobre las legumbres de color blanco del ensayo *Deduction, Induction and Hypothesis*, de 1878, donde presentaba las posibilidades de inferencia en torno a un manojo de judías halladas sobre una mesa. Allí se puede hablar de una abducción primera, que funciona como base del llamado *razonamiento abductivo*, porque la hipótesis de dicho razonamiento —que las judías blancas sobre la mesa provienen de una bolsa cuyo contenido es precisamente de judías blancas— no puede sostenerse sino gracias al apoyo que le ofrece una regla que previamente requiere venir presupuesta, que para el ejemplo sería que las judías sobre la mesa provienen de una bolsa que se encuentra en el cuarto. Pero esto para Peirce no se agota en un proceso de simple adivinación, sino que el poder dar cuenta de una explicación hipotética obedece a que el razonamiento viene inscrito en un proceso de continuidad, el cual hace no solo compresible sino

120 Tomis Kapitan, "Peirce and the Structure of Abductive Inference", en *Studies in the Logic of Charles Sanders Peirce*, 477-496, ed. N. Houser, D. Roberts y J. Van Evra (Bloomington: Indiana University Press, 1997), 477.

justificable el que podamos dar razón creíble de un algo sorprendente, al reconocer la presencia de dos fenómenos que vienen entre sí relacionados[121].

Dicho proceso puede describirse según lo consignado por Peirce en aquel ensayo de 1908, donde la abducción o retroducción viene a constituir el primer estadio de la investigación, la cual se inicia con la observación de un fenómeno sorprendente, que a su vez implica la desilusión de la expectativa ante aquello que era esperado, por lo cual se hace necesaria una justificación. De ahí surge la conjetura que da una explicación posible, a través de un silogismo donde lo sorprendente se muestra como la consecuencia necesaria de las premisas que son las circunstancias del consecuente, así como la verdad de la conjetura que se hace creíble porque resulta plausible o aceptable. La aceptación puede ser una expresión interrogativa, que puede entenderse también como una inclinación a creer[122].

Lo anterior permite explicar por qué para Peirce el razonamiento abductivo se presenta previamente a los otros tipos que lo acompañan en el proceso de representación de la realidad, ya que la abducción es la que entrega el material con el cual tanto el razonamiento deductivo como inductivo funcionan. De igual modo, la creencia en la hipótesis formulada de forma retroabductiva, así como la permisión del paso del consecuente al antecedente, ambas se hallan ante una realidad cuya amplitud es de orden general, y dentro de la cual viene a individualizarse el objeto sorprendente, siendo la generalidad la que gobierna el paso entre las individualidades. Allí lo particular encuentra su puesto dentro de una continuidad de otro orden, cuyo proceso no equivale a una inclusión de un elemento en una cadena armónica, sino que la hipótesis le apuesta al reconocimiento de que en el singular observado opera una generalidad[123].

121 Maddalena, *Istinto razionale*, 44.

122 EP: 440-441.

123 Maddalena, *Istinto razionale*, 138.

C. S. Peirce y la clasificación de las ciencias: del pragmatismo a la realidad continua

En una línea que puede advertirse de inspiración kantiana, Peirce aboga por una filosofía organizada y rigurosa, capaz de conseguir conocimientos dotados de certeza sobre la realidad. Para ello, parte de la sensibilidad de la experiencia, tomando aquella multiplicidad que asalta nuestros sentidos y nos conduce a tener que dar una explicación sobre esta multiplicidad, lo cual se logrará a través de unidades consistentes (ser copulativo de la proposición), capaces de representar hipotéticamente la realidad que conoce el entendimiento[1]. El garante de esta rigurosidad lo concede el método que emplea la filosofía en su investigación, el cual no es otro sino la lógica, que en el caso especial de la epistemología peirceana consiste en dar cuenta del modo como pensamos la realidad, pero teniendo en cuenta que esta posibilidad se obtiene a través de procesos de interpretación que, más que aspectos de lenguaje y expresión, involucran una serie de fenómenos que median entre la realidad y el conocimiento, y que Peirce determina como signos. Así, este método de la lógica es antes que nada una teoría sobre el modo como razonamos significativamente sobre la realidad, ya que este procedimiento por

1 Esta problemática es la que Peirce asume en su estudio de la reducción de la sensibilidad a la unidad del entendimiento, según las funciones que cumplen las categorías generales, y que resume en su ensayo de 1967, NLC. Esto es expuesto en el mismo sentido tanto por Kant como por Aristóteles, y podríamos rastrear su origen en Platón, a través de su método de la congregación de lo sensible en la idea.

signos es el único camino del cual disponemos para conocer la realidad que nos incluye y compromete[2].

Nos encontramos en una realidad a la cual pertenecemos de forma activa, debido por una parte al hecho de poder conocerla de manera representativa. Dichas interpretaciones que sobre ella elaboramos no solo nos permiten dar cuenta de aquella realidad, sino que además vienen insertas en la propia realidad, debido a que ellas contribuyen a la movilización y avance progresivo de la realidad.

No representamos una realidad que viene solamente dada en nuestro pensamiento, ya que la realidad efectiva pertenece a un ámbito imposible de conocer, en razón de los límites del entendimiento. Esta visión epistemológica escéptica, de herencia empirista, y además crítica —ya que Kant insiste en platear el *noúmeno* en alternativa al fenómeno que conocemos—, no tiene cabida en la filosofía peirceana, ya que si hay algo en realidad que no podemos representar, será algo carente de sentido, que por la misma razón resulta imposible de ser pensado y de concebir. Por lo tanto, conocemos por signos, la realidad es una constelación de signos e incluso nosotros mismos somos signos. Pero la función de los signos no se limita a la sustitución representativa, sino que viene inscrita en una labor donde el significado que comporta encuentra, a través de su terceridad representativa, una inserción en lo cotidiano de lo real, según los hábitos de comportamiento. Esto, porque para Peirce una sucesión real en el pensamiento solo puede ser una sucesión de actos expuestos, bajo la forma de proposiciones inferenciales[3].

Como heredero y conocedor de la filosofía kantiana, Peirce va a estar interesado en establecer el modo como lo general se muestra en lo singular, y la manera como en lo singular se percibe lo universal. Esto implica una acción, donde las representaciones como terceridad entran como leyes necesarias, pero que deben funcionar en las cuestiones propias de la realidad efectiva. En ello se advierte la intencionalidad del Peirce científico, donde la precisión del pensamiento y su rigurosidad se advierten en esa doble presencia de lo teórico y lo práctico, aspectos que concuerdan con su vocación experimental hacia la ciencia, que había manifestado en sus primeros años de madurez, cuando se dedicaba a cuestiones propias de la experimentación en saberes especializados como la química, la física, la matemática y la astronomía —lo cual, además, le representa un prestigio internacional—. Vale precisar que la noción de *labor científica* en Peirce no se limita a la práctica experimental, sino que, en razón a una realidad, amplía la indagación

2 En 1911, Peirce afirma que conocer que una cosa es real requiere de un decir, donde el predicado de la proposición da cuenta de la verdad real del sujeto, lo cual, enfatiza Peirce, no puede limitarse a lo que una persona pueda pensar al respecto, sino que como realidad puede prescindir de estas particularidades de mentes circunstanciales. Este texto corresponde al manuscrito MS 675, como "A Sketch of Logica Critics", el cual no fue publicado por Peirce. Su publicación en ingles proviene de EP 2.451-462, mientras que la versión al castellano, de título "Un esbozo de crítica lógica", la hizo Sara Barrera en 2002. Nosotros hemos tomado la referencia de la versión Italiana, que lleva por título "Uno schizzo di critica logica", en Charles Sanders Peirce, *Scriti scelti*, ed. Giovanni Maddalena (Turín: UTED, 2008), 699.

3 Charles Sanders Peirce, *Opere*, ed. Massimo Bonfantini (Milán: Bompiani, 2003), 60.

y cubre otros aspectos, como la posibilidad o el futuro condicional, que van más allá del resultado actual[4].

Esta experiencia lo lleva a concederle a la lógica un lugar específico dentro de la filosofía, sin que sea esta lógica un conocimiento de primer orden dentro del sistema filosófico, a pesar de que Peirce concentró buena parte de su vida intelectual en estudiar esta área de la filosofía. Asimismo, el conocimiento filosófico se presenta dependiente de la ciencia matemática, la cual, con su modelización del saber, la orienta en el hallazgo de certezas claras y distintas sobre la realidad.

Lo cierto es que en Peirce la ciencia implica una aventura y un descubrimiento, debido a que aquella realidad del mundo sensible que resulta incomprensible motiva al razonamiento para que se atreva a dar una explicación sobre el lugar que dicha realidad peculiar vendría a ocupar en un sistema de categorización capaz de explicarlo y justificarlo. Esto hace que la realidad donde se presentan los fenómenos por conocer no sea una realidad limitada al modo de la actualidad, sino que incluya modalidades de realidad, como la posibilidad y la necesidad, que llevan a una certeza que debe ser revisada y controlada, para poder, de esta manera, llegar a corregir cualquier error o inconsistencia que el razonamiento cometa al conjeturar sobre la explicación del fenómeno sorprendente. Esta importante tarea que Peirce le adscribe al conocimiento científico no se limita al esfuerzo individual emprendido por un investigador, sino que requiere el trabajo colectivo de una comunidad ideal de científicos, hombres de cultura, investigadores, etc. que asuman un compromiso con el avance y desarrollo de conocimiento[5]. En Peirce, esto implica, a su vez, el avance y desarrollo de la realidad, cuyo estadio de continua realización resulta emparentado con la representación última o hábito final, el cual coincide con la verdad lograda hacia el final de la indagación y representación sobre el mundo.

Para el tratamiento de este último capítulo de nuestra investigación vamos a hablar de la teoría de la pragmática, de la cual Peirce es considerado su padre fundador. Destacaremos en ella la consideración pragmática desde aquella máxima que se concibe como una teoría de la significación, en clara conexión con el razonamiento abductivo y con el hábito racional. Luego, presentaremos la clasificación de la ciencia que Peirce elabora hacia inicios del siglo XX, centrando la atención en la modelización de la matemática, y con ella en el estudio de las relaciones, la teoría de los conjuntos y su consecuente llegada a la doctrina de la continuidad, la cual marcaría el inicio de la concepción peirceana de una filosofía que va más allá de la lógica y la epistemología, para alzarse hacia terrenos metafísicos y cosmológicos. Por último, presentaremos los temas que Peirce discute y trata en

4 Sara Barrena y Jaime Nubiola, *Charles Sanders Peirc*e, editado por F. Fernández Labastida y J. A. Mercado (2007), http://www.philosophica.info/archivo/2007/voces/peirce/Peirce.html

5 MS 1334. Este manuscrito, identificado con dicha notación en el catálogo de Richard R. Robin, aparece bajo el título "The Nature of Science", y corresponde al *Notebook I*, de 1905. Allí Peirce expone su ideal sobre el conocimiento científico, y habla a su vez de la clasificación de las ciencias. Fue traducido al castellano como *La naturaleza de las ciencias*, por parte de Sara Barrera, y publicado en *Anuario Filosófico* 9, no. 3 (1996): 1435-1440.

el último periodo de su filosofía, y que involucran asuntos como la observación colateral, aspectos de las ciencias normativas y el instinto racional.

La teoría del pragmatismo y el razonamiento abductivo

En 1908, en su artículo *A Neglected Argument for the Reality of God*[6], Peirce recrea el nacimiento de la teoría del pragmatismo y parece aludir, con cierta ironía, al poco éxito que tuvieron sus proclamaciones iniciales en torno a esta teoría. Luego de hablar de sus inicios en 1871, durante las reuniones informales del llamado Club de los Metafísicos, y principalmente de su enunciación oficial en dos artículos, de 1877 y 1878, respectivamente, editados por la revista mensual *Popular Science,* la poca repercusión que recibe su propuesta se debe, dice Peirce, a la escasa atención que la gente le dedica a los estudios de la lógica. Así que ante la presentación pública que años más tarde hace William James, mostrando el pragmatismo como una doctrina filosófica, o ante aquella declaración del pragmatismo como doctrina indefinible que hace el filósofo italiano Giovanni Papini, la opción que Peirce toma es la de cambiar de nominación, por lo que en 1905 prefiere hablar de *pragmaticismo*, produciendo un cambio de nombre con la clara intención de marcar diferencias[7].

Vale advertir que cuando Peirce escribe el comentario al inicio del apartado de 1908, su teoría sobre el pragmatismo, en su discurrir histórico, había ya presentado diferentes tendencias. Así, al finalizar la década de 1870 Peirce daba cuenta de un pragmatismo contiguo a su concepción sígnica del NLC de 1867, el cual indagaba sobre la comprensión del sentido de las cosas del mundo. Años después este pragmatismo se extiende hacia los procesos argumentativos, especialmente bajo una reflexión de la máxima pragmática, en correspondencia con el razonamiento de tipo abductivo. Por último, Peirce concibe un pragmatismo que funciona como un método de control de la verdad, ubicada más en la metodeútica peirceana que en la crítica lógica en la que inicialmente iba inscrita, sectores a los que ya aludimos en capítulos anteriores, pero que además presentamos en el siguiente apartado, cuando hablamos sobre la clasificación general de las ciencias.

6 CP 6.452-91. Artículo publicado por Peirce en *The Hibbert Journal* 7, en octubre de 1908, 90-112, y también en EP. 434-450. Fue traducido al castellano como *Un argumento olvidado en favor de la realidad de Dios*, por Sara Barrera, y publicado en *Cuadernos de Anuario Filosófico*, no 34 (1996).

7 CP 5.411-37. Fue en este ensayo "What Pragmatism Is", publicado por Peirce en *Monist* (abril 15, 1905): 161-81, donde Peirce nos habla de *pragmaticismo* como palabra alternativa a *pragmatismo*, la cual, según Peirce, había sido usurpada por otro pensamiento que exponía una doctrina distinta. Luego, en "The Basis of Pragmaticism in Phaneroscopy", escrito en el segundo semestre de 1905, Peirce dice que pragmaticismo denota el significado con el que se inventó el pragmatismo, pero se refería ahora a otras doctrinas diferentes. Este último ensayo, publicado parcialmente en CP 1.317-21, viene traducido al español por Sandra Ollo, en 2004, como "La base del pragmaticismo en la faneroscopia".

Este recorrido evolutivo compagina entonces en sus inicios con aquella intención peirceana de las últimas décadas del siglo XIX, donde la semiótica se relaciona con la fenomenología, para con ello poder dar cuenta del significado de las cosas del mundo, a partir de los propios aspectos que conceden lo real. Por su parte, donde el pragmatismo se vincula a lo abductivo, la teoría atiende con mayor interés el problema de la verdad, y no tanto los efectos prácticos que pueden concebirse de las cosas que pensamos, ya que lo que viene a tenerse en cuenta es una especie de comprobación de las primeras hipótesis que lanzamos sobre ciertas realidades que nos resultan sorprendentes.

Origen del pragmatismo: El Club de los Metafísicos

A continuación intentamos realizar una mirada más puntual sobre esta evolución en la consideración pragmática de Peirce, tratando de advertir algunos de los problemas que la propia teoría del pragmatismo va asumiendo a través de su desarrollo. Para iniciar, vale recordar que Peirce, en 1867, expone su síntesis sobre la teoría de las categorías, ubicando el conocimiento en un terreno semiótico al decir que aquello que conocemos lo obtenemos a través de un procedimiento de representación. Ante esto vale preguntarse cómo es que su idea sobre el pragmatismo, que empieza a desarrollar cuatro años después, viene a conectarse con aquella forma de conocimiento lógico-semiótico, vinculado al recorrido significativo que recrea desde la concepción de *signo*. Al respecto, hay que considerar que sobre las reuniones de los jóvenes de El Club de los Metafísicos son más las cosas que se desconocen que las que se puedan tener para reconstruir sus momentos. Al parecer, el grupo comienza a reunirse en octubre de 1871 y se disuelve al inicio de 1875[8].

Un aspecto notorio es que quien más se encargó de hablar sobre la conformación del grupo resultó ser el propio Peirce, aunque para ello tardó varios años en hacerlo. No se sabe cómo deciden fundarlo; tampoco se conserva, si es que existió, un documento sobre la declaración de sus propósitos, ni se puede saber a quién se le debe la potestad del nombre. Como se infiere, no quedó ningún acta sobre sus encuentros que sirviera para establecer un conjunto consistente sobre las discusiones y temas tratados en su interior, por parte de Peirce y sus jóvenes amigos.

Lo que siempre se menciona en torno al club metafísico es el que su denominación expresa más un sentido irónico que un proyecto intelectual, debido a que no es muy difícil suponer el puesto que por aquel entonces ocuparía la idea de una metafísica fundante en jóvenes que conocían la herencia positivista dejada por Augusto Comte, así como la importancia de la prueba y la evidencia en la lógica de Stuart Mill. Otra cosa conocida, y que puede darnos algunos datos sobre la naturaleza de los encuentros, es la personalidad e intereses de algunos de los integrantes del grupo de jóvenes que se reunieron, desde finales de 1871, a discutir

8 Max Fisch, "Was There a Metaphysical Club in Cambridge", en S*tudies in the Philosophy of C. S. Peirce* (Amherst: University of Massachussetts Press, 1964), 3.

una vez por mes un tema acorde con lo que alguno presentaba en forma ensayo. El alma del Club de los Metafísicos fue Chauncey Wright, alumno en Harvard del padre de Charles, el profesor Benjamin Peirce. Wright mostraba un gran interés y dominio sobre las últimas publicaciones científicas, y al parecer, durante las reuniones del Club, era el defensor de las tesis del positivismo. Wright también fue reconocido en el campo intelectual y académico, por llegar a considerar que los cambios en el modo de hacer las cosas inciden en el modo de pensarlas, y que más que la idea de *práctica*, lo que se presenta es un conjunto de prácticas[9]. Otro de sus integrantes fue Nicholas St. John Green, profesor de Derecho en Harvard, quien se conoció por oponerse a la idea de que los conceptos legales se referían siempre a principios inmutables. Es también importante reconocer que para este jurista, el que podamos observar un efecto desde diversos modos comprueba que este posee como tal diversas causas, y que si hay una causa verdadera, esta no puede provenir sino del conjunto que esas causas formarán, lo que lo llevará a rechazar la idea de cadenas de efectos generadores de efectos próximos. Otro de los participantes a las reuniones del Club fue Oliver Wendell Holmes Jr., para quien la certeza dogmática es provocadora de la violencia; de ahí su preferencia por el experimento y la búsqueda, antes que por el hallazgo de la conclusión misma, ya que su interés recaía en aquello que se pudiera proponer como descubrimiento alterno y complementario[10].

Sobre William James y Peirce se puede decir que sus aportes a las discusiones específicas del Club perseguían evaluar el concepto de *certezas filosóficas*, que en sí mismo lleva implícita la discusión entre la palabra y el mundo de la acción que es nombrado. En Peirce, la práctica es la que lleva al nacimiento del pensamiento, al presentarse en su experiencia el surgimiento de las dudas ante las certezas con las que contamos para actuar, y de donde, para evitar caer en la inercia e imposibilidad de actuar, el pensamiento debe llevar a la instauración de una nueva creencia que permita nuevamente actuar; así, el pensamiento surge y termina en la práctica. A este criterio a la peirceana, William James le concederá una mirada de orden psicológico, donde los estímulos del mundo externo producen en el mundo psíquico un acto de correspondencia que impide pensarlos (a los mundos) por separado. Además de lo anterior, vale la pena hacer referencia a la influencia que el pragmatismo producirá en la ideas del pedagogo y filósofo estadounidense John Dewey, lo cual se advierte en el modo de concebir la experiencia dentro de los procesos de enseñanza. Con él, los contenidos de estudio no pueden darse ajenos a la experiencia de quien los estudia, ya que estos se generan en las problemáticas que se manifiestan en la experiencia, con lo cual el pragmatismo educativo encontrará en Dewey una orientación hacia la aplicación social[11].

9 Louis Menand, *El club de los metafísicos: Una historia de las ideas en América* (Barcelona: Destino, 2002), 191.

10 Menand, *El club*, 184ss.

11 Giovanni Maddalena, introducción a *Scritti scelti*, de Charles Sanders Peirce (Turín: UTET, 2008), 17.

El método de la ciencia y la máxima pragmática

Una pregunta a la que anteriormente aludíamos tiene que ver con la relación que se establece entre la semiótica y el pragmatismo, la cual se puede entrar a revisar desde aquellos escritos de Peirce, previos a los capitales ensayos de 1877 y 1878, como es el caso del texto correspondiente a los manuscritos Ms 360 y Ms 396, de 1873[12]. Allí, la concepción de *pragmatismo* parte de la consideración de ideas conectadas a través de hábitos mentales o reglas que, como tales, permiten llegar a establecer las creencias. Al respecto, Peirce precisa que si las ideas conectadas por medio de los hábitos ejercen un efecto sobre la voluntad de los hombres, entonces la concepción de *hábito* equivaldría a aquella de *creencia*[13]. Igualmente, Peirce expresa que las ideas surgen en los juicios, lo que significa que en ellas esto es lo determinante, antes que las características o cualidades de cada idea por aparte. Para Peirce, el significado de una creencia o de un pensamiento depende de los efectos prácticos de aquel sobre nuestro comportamiento, lo cual le da la base a la consideración de su máxima pragmática, así como a su posterior idea sobre la continuidad, posibilidad y condicionalidad del futuro, debido a que la conexión entre la conducta y el pensamiento se va proyectando en el futuro hacia una armonía de propósitos[14].

Sabemos ya que en 1877 Peirce describe cuatro métodos para la fijación de la creencia, de los cuales el más productivo resulta ser el método científico, ya que en su conexión con la práctica logra superar la palabra indiscutible de la autoridad como fuente de la verdad[15], así como la prefiguración del apriorismo ante el hallazgo de una certeza que no atiende como tal los resultados de las experiencias prácticas. Este método del apriorismo tiene su origen en la visión racionalista de Descartes, quien le da el criterio último de verdad a la conciencia individual, planteando en ello una ruptura con la tradición, ya que ninguna institución ni dogma externo podrá influir en la determinación de aquellas convicciones que se forman a partir de la conciencia que se alza como garante de la verdad.

12 Estos manuscritos fueron recopilados bajo el nombre de *Logic of 1873*, y publicados en CP 7.313-367. En castellano se dan a conocer como *La Lógica de 1873*, traducción de Miguel Ángel Fernández, de 2008. Estos apuntes sirvieron de base para los ensayos de Peirce *La fijación de la creencia*, de 1877, y *Cómo aclarar nuestras ideas*, de 1878.

13 CP 5.365-7, 1877.

14 CP 7.361, 1873.

15 La fijación de la creencia por medio del método de la autoridad podría interpretarse como aquella autoridad a la que Aristóteles alude cuando dice que se sigue la autoridad del jefe de una familia o de una comunidad. Pero con seguridad Peirce se refería a la autoridad de la tradición que venía criticando Descartes para alejarse desde el subjetivismo racionalista, donde la autoridad cuestionada no es aquella de los sabios o doctos, sino del poder que detentan instituciones legitimadas. En cuanto a la autoridad de los doctos o sabios, Peirce le concederá un gran valor, debido a que a ellos Peirce encomienda la importante labor de ir progresivamente, bajo la corrección y el error, alcanzando la verdad que coincidirá con la representación final de la realidad; a ellos Peirce los llama la *comunidad ideal de científicos*.

Lo que algunos estudiosos de Peirce advierten es que la consideración de la máxima pragmática viene a formar parte central del método científico, y se plantea para evitar el racionalismo cartesiano, cuya base podía concebirse desde el método apriorístico[16]. Para Peirce, el que poseamos una idea sobre un algo o cosa proviene de los efectos sensibles que de aquel algo o cosa concebimos, lo cual constituye un rechazo directo a un apriorismo, que se ubica en un sector ajeno al mundo práctico, donde las cosas se experimentan y conciben. De ahí que la máxima pragmática que en aquel entonces Peirce define depende de los efectos de condición práctica que pensamos que lleva consigo el objeto de nuestra concepción[17]. Concebimos un objeto y lo comprendemos en su sentido o significación, gracias a que predecimos en la realidad unos efectos prácticos de este objeto. Con ello, la certeza de algo viene mediada a través de una concepción (idea mental) que entra a ser determinada por su comportamiento en la realidad práctica, sin que en ello la razón de una conciencia individual sea la que juzga sobre la verdad de un algo predicado; más bien, dicha predicación responde a aquello que pueda suceder en la acción de la realidad.

Pero ¿en qué sentido la teoría pragmática es la que permite considerar el método científico como superior ante los otros métodos, en su intento por fijar la creencia? Para responder a esto, hay que tener en cuenta, como lo veníamos afirmando, que pragmatismo y método científico van de la mano, y que su cercanía obedece a que la consideración de los efectos prácticos resulta siempre arriesgada y con altas probabilidades de equivocación en su comprensión o acierto sobre su sentido. Con ello, el método científico entra en un terreno de falibilidad frente a las certezas que asume, lejos de la máxima del racionalismo moderno, que encontraba la certeza en la razón demostrativa, la cual se juzgaba desde los procesos racionales de cada individualidad[18]. De este modo, con el pragmatismo de aliado, el método científico recurre a aplicaciones que, como tal, pueden resultar tanto justas como equivocadas en su hallazgo de las certezas, exigiendo en ello siempre la revisión, el autocontrol, la búsqueda incesante, que dentro de un recorrido de progreso y avance llevará de manera segura a la depuración de un hallazgo de verdad. Esto permite ver el modo como Peirce viene entonces a idear el conocimiento, ya que como tal este se obtendría a través de cortes y traslados de datos que provienen de distintas áreas del saber que se obstruyen y movilizan[19].

16 Johannes Ehrat, *Cinema and Semiotic: Peirce and Film Aesthetics, Narration, and Representation* (Toronto: University of Toronto Press, 2005), 62.

17 CP 5402. Como hemos indicado, se ha seguido la lectura de las ediciones italianas sobre los textos de Peirce, por lo tanto, en algunos casos específicos haremos la cita de las respectivas traducciones, indicando la página de donde hemos tomado principalmente la referencia al texto. En este caso, la definición específica de la máxima pragmática corresponde a Charles Sanders Peirce, *Opere*, ed. Massimo Bonfantini (Milán: Bompiani, 2003), 384, y a Charles Sanders Peirce, *Scriti scelti*, ed. Giovanni Maddalena. (Turín: UTED, 2008), 215.

18 Maddalena, *Scritti scelti*, 19.

19 Fernando Zalamea, *Los gráficos existenciales peirceanos* (Bogotá: Universidad Nacional, 2010), 26.

Si se considera la máxima pragmática como una concepción que sigue en línea con la teoría que sobre el signo desarrollaba Peirce en 1867, entonces dicha máxima debe entenderse como una teoría sobre el sentido que, como tal, persigue una comprensión de las ideas de manera clara y distinta. No obstante, dicha claridad vendrá vinculada con la idea pragmática, en el modo en que ella dependerá de la concepción de los efectos prácticos que de la idea de algo se obtengan, lo que llevará a que aquello que yo crea (concebible) sobre algo resulte claramente identificable con el objeto mismo y sus efectos en la realidad.

De esta manera no solo llegamos a reconocer la idea, sino además tenemos que definirla en términos abstractos. Este aspecto de la *definición* se vincula luego con la concepción de la *familiaridad* con un sistema de signos, que es el que permite explicar un signo en apariencia inclasificable. A esta familiaridad y definición, como aspectos que conducen a la claridad de las ideas, Peirce agrega el hábito racional[20]. Como vimos, el padre del pragmatismo establece una relación entre la creencia y el hábito, la cual se da a través del intercambio entre creencia y acción, especialmente porque actuamos según lo que consideramos que es el modo de proceder, es decir, de acuerdo con lo que creemos. Esto no solo constituye un factor para diferenciar las creencias, sino también para el asentamiento de un modo de actuar que se va reiterando y que se alza como una regla de acción, consideración que Peirce entiende como *hábito*. Así, el hábito proviene de las creencias y de los modos de acciones que ellas producen, a la vez que implica una participación de primer orden dentro de la teoría del significado que constituye la pragmática, ya que se puede decir que para comprender el sentido o significación de algo basta con establecer aquellos hábitos a los que dicha realidad da lugar[21].

Pragmatismo y abducción

Luego de esta concepción del pragmatismo desde la idea del hábito, Peirce viene a proyectarla y discutirla en el ámbito del razonamiento, lo que permite segmentar un nuevo momento en el estudio del pragmatismo, que corresponde a su reflexión desde el razonamiento abductivo o retroductivo, según la utilización específica de Peirce. Así, en 1898, Peirce habla del *hábito racional* como una de las instancias con la cual pensamos, expresamos y vivimos la realidad, aunque bajo las condiciones del razonamiento, es decir, según la relación que en una inferencia se establece entre las premisas y la conclusión, de acuerdo con el principio guía que la rige. Peirce aclara que la importancia del principio no se limita a aquella posibilidad que este concede para la clasificación de las inferencias según los tipos

20 CP 5.390, 1878. "How to Make our Ideas Clear" se publicó en el *Popular Science Monthly* 12 (1878): 286-302. Aparece con correcciones y notas de distintas versiones revisadas (1893-1903), una de la cuales iba destinada como capítulo 16 de la *Grand Logic*, de 1893, y como ensayo IX de la *Búsqueda de un método*, de 1893. Está publicada en W3, 257-76 y en CP 5.388-410. En español o castellano, la traducción la elaboró José Vericat, en 1988, con el título "Cómo esclarecer nuestras ideas", publicado en *Charles S. Peirce. El hombre, un signo (El pragmatismo de Peirce)* (Barcelona: Crítica, 1988), 200-223.

21 CP 5.400, 1878.

de razonamientos, sino que hace que se vuelva una usanza el recorrido dado para llegar a una conclusión, donde se convertiría en una especie de hábito racional de comportamiento, que no solo se aplica a una específica forma de inferir, sino que se presentaría viable para cualquier inferencia particular que ocupe el mismo género donde la primera viene ubicada[22].

En los escritos de este mismo año es donde Peirce entra a modificar la denominación de *abducción*, y empieza a emplear en su lugar aquella de *razonamiento retroductivo*. En el ensayo en referencia, la retroducción vine vinculada de forma negativa con la consideración de la creencia, porque para Peirce, en aquel entonces, la inexactitud que dejan los resultados o conclusiones retroductivas no permiten encontrar certezas (entendidas como creencias) capaces de orientar como tal las acciones[23]. Esta separación entre certeza y abducción viene luego modificada por Peirce, cuando en la retroducción vincula como forma inicial al instinto, el cual lleva a la instauración de una certeza, a través de la hipótesis de contemplación estética[24].

Por su parte, en su lección sobre el tema del hábito, Peirce habla de la gran ley de la mente y la expone como la ley de la adquisición de los hábitos, añadiendo que este tipo de leyes corresponde a aquellas naturales que evolucionan, dejando en ello de entrada una visión de orden cosmológico en su consideración sobre el pragmatismo abductivo. Para Peirce, las cosas vienen a presentar de este modo una tendencia hacia la adquisición de hábitos y hacia la generalización[25]; en la misma línea, Peirce complementa lo anterior al decir que la generalidad implica asimismo el aspecto de la continuidad, la cual, junto a la concepción de potencialidad, constituye uno de los conceptos de gran importancia en las reflexiones consignadas en sus últimos textos, y como tal define su filosofía tardía[26].

22 Charles Sanders Peirce, *Scritti scelti*, ed. Giovanni Maddalena (Turín: UTET, 2008). 263. "Types of Reasoning", en MS 441, y en NEM 4: 167-184. La dificultad de dar con estos textos de las *Cambridge Conferences*, de febrero-marzo de 1898, se debe a que corresponden a los apuntes previos a la charla. En italiano se ha hecho la traducción de todas las conferencias en *Scritti scelti*, de 2008. La versión en italiano de la lección referida lleva por título *Tipi di ragionamento*.

23 Ibid. 315. "The First Rule of Logic", MSS 442-825. Versión incompleta en CP 5.574-589 y 7.135-140. En italiano, "La prima regola della logica".

24 Ibid. 637. G. Maddalena alude a la tesis del colombiano Douglas Niño en *Abducting Abduction: avatares sobre la comprensión de la abducción en Charles S. Peirce*, en la cual se sostiene que la abducción no lleva a una creencia, sino que siempre mantiene la duda. Maddalena expresa su desacuerdo al respecto, ya que si bien la hipótesis mantiene un carácter interrogativo, esta hipótesis que se muestra al final de su filosofía requiere respuestas correctas en términos inexplicables. Añade que más que una certeza, la hipótesis se presenta así, como una sugerencia plausible que lleva a la certeza. Esto se advierte, por ejemplo, en la tercera parte del ensayo *A Neglected Argument for the Reality of God*, de 1908, donde se dice que la investigación sobre los hechos sorprendentes tiene en cuenta todos los aspectos del fenómeno, tratando de encontrar algo que aclare el estupor inicial; esto lo logra la conjetura de forma abductiva, hipótesis que se vuelve plausible, se asume con favorabilidad, y sigue la inquietud interrogativa hasta inclinarse incontrolablemente a creer. Cf. CP 6.469.

25 *Detached Ideas. Induction, Deduction and Hypothesis* (1898) MS 440 y 951; CP 7.468-517; 7.494 n 9. En Italiano, *Abito*, en *Scriti scelti*, 2008, 390-1.

26 Peirce, *Scriti scelti*, 417. *The Logic of Continuity* (1998), MS 948; CP 6.185-213; NEM 3: 101-115.

Peirce ha conectado las ideas de *hábito* y *pragmatismo* a través de la concepción de *creencia*, porque aquella máxima pragmática de 1878, donde se asume el significado de un algo como la sumatoria de los posibles efectos prácticos que de ese algo concebimos, no solo permite saber qué es ese algo que se desconoce, sino también asumir la certeza, para poder actuar de acuerdo con eso que se cree, donde, de modo deliberado, se adopta una certeza como guía de acción. Dicho de otro modo, si se tiene un objeto, y sobre este determinamos conceptualmente sus posibles efectos prácticos, dicha concepción de los efectos corresponde al significado del objeto. Este hábito es entonces una ley y, como tal, una terceridad dentro de la escala de la organización de las categorías que, desde la fenomenología, ha plateado Peirce[27]. Pese a esta importante consideración en torno al hábito y la pragmática, el aporte de Peirce más significativo de aquel 1903 se encuentra en la concepción que hace del significado como algo tendiente hacia un fin, porque vincula el aspecto normativo con la teoría pragmática, ya que los signos, en especial los símbolos, nos llevan a actuar de un modo que resulta acorde con un fin correspondiente al signo. Esto implica el ingreso a la reflexión de las ciencias normativas y a la consideración de la lógica desde una base estética y ética, donde lo bello admirable entra en contacto con la consideración de la posibilidad de una hipótesis, para pasar luego al argumento y la abducción[28].

En ese mismo ensayo referido a las ciencias normativas, Peirce habla nuevamente de *abducción* (en los últimos escritos vuelve a denominar este razonamiento retroductivo) y la presenta como el modo que justifica la necesaria explicación que requerimos para la comprensión de las cosas. Un aspecto importante sobre la noción que en el inicio del siglo XX presenta Peirce sobre este concepto radica en que la asume como un razonamiento todavía dependiente de la deducción, siendo este tipo de razonamiento aquel necesario por excelencia, cuyo modelo de conclusión lo constituye el saber de la matemática, que obtiene conclusiones ideales. Similar dependencia presenta el razonamiento inductivo, que va corrigiendo sus posibles errores a través de una revisión del cuerpo teórico, que se somete a un *test* experimental. Así, la inducción es una verificación de una conclusión deductiva, mientras que la abducción se muestra como una justificación discursiva de la conclusión demostrativa[29]. Llama la atención cómo luego la abducción adquirirá su

En Italiano, *La Logica della Continuitá.*

27 Ibid. 436. Sin título original. MS 301 (CP: 5.14- 5.40); en italiano fue traducido como *La massima pragmatica.*

28 Ibid. 527. De MS 312 no hay título original; corresponde a la V conferencia en *The Harvard Lectures on Pragmatism*, y fue publicado también en CP 5.120-5.150. En italiano, la traducción es *Le tre scienze normative.* Allí, entre otras cosas, se advierte que las tres ciencias normativas vienen luego de la fenomenología y antes de la metafísica, conectando así la realidad inicial (objeto dinámico) con la representación final y completa (hábito lógico final). Así, las ciencias normativas examinan las operaciones mentales que son autocontroladas, donde el caso de la aprobación de la lógica se da a través de una aprobación del razonamiento de orden cualitativo, y donde dicha aprobación del acto voluntario tiene que ver con los fines que libremente estamos listos a adoptar, estudio del que se ocupa la lógica como ciencia normativa.

29 Maddalena, *Scritti scelti*, 535 n. 8.

autonomía como razonamiento, precisamente desde la temática expuesta en este ensayo de 1903: el estudio de la ciencia normativa y sus fines determinados.

Pero es en otras dos lecciones del mismo año donde Peirce considera con mayor fuerza la relación entre *abducción* y *pragmatismo*, porque comienza a mostrar con mayor claridad la relación pragmática entre lo individual y lo general, lo cual vendrá sostenido desde las hipótesis explicativas de la abducción, que se producen al tener que dar cuenta de una nueva idea, mientras que la deducción prueba que algo es, y la inducción da cuenta de que algo en la actualidad resulta operativo. Aquí Peirce califica los descubrimientos científicos como una tarea propia de la abducción, que resulta coincidente con su idea de un método de la ciencia que avanza desde la falibilidad de sus hallazgos, el cual, más que dar en el blanco, permite movilizar el pensamiento hacia nuevas justificaciones del conocimiento verdadero[30].

Luego de esta consideración sobre la abducción, Peirce insiste en reflexionar sobre la idea del significado pragmático como algo dirigido hacia un fin, en el sentido de que la conclusión de un argumento implica en sí misma un significado, si este se asume como el interpretante intencional de un símbolo, cuya finalidad es lograr la aceptación de su propia conclusión[31]. Peirce hace explicito el hecho de que la abducción lleva a la generalidad, con el propósito de dar cuenta de las leyes que rigen un objeto singular que requiere ser explicado, y ubica además la acción perceptiva de un objeto singular, como la puesta en evidencia de aspectos generales que lo comprenden. Esto implica una vinculación entre las ideas y lo perceptivo, ya que los conceptos se muestran como juicios de percepción, lo cual no puede reducirse a una exaltación de los sentidos en el conocimiento, sino a asumir lo perceptible como una muestra de la presencia de la generalidad.

El otro ensayo al que aludíamos presenta el tema de forma explícita[32]. Lo que Peirce sostiene en esta conferencia es que la máxima del pragmatismo es la regla para que una hipótesis resulte admisible, en el sentido de que la influencia de un concepto se corresponde con aquella idea que inicialmente resulta concebible, con lo cual la abducción puede explicar los hechos hasta permitir un pensamiento confiable sobre estos, al punto de generar un hábito racional, siendo

30 Peirce, *Scriti scelti*, 551. *The nature of meaning* corresponde al mnanuscrito MS 314-316, del cual encontramos apartes en CP 5.151-5.179; el texto corresponde a la VI conferencia dictada en *The Harvard Lectures on Pragmatism*, de 1903. En italiano, el título dado es *La natura del significato*.

31 Ibid. 553.

32 Ibid. 577. El MS 315 no tiene título original; fue parcialmente publicado en CP 5.180-5.121, y corresponde a la VII conferencia dictada en *The Harvard Lectures on Pragmatism*, de 1903. En italiano encontramos las traducciones: "Pragmatismo e abduzione", en *Opere*, 435-451, y *Pragmatismo inteso come logica della abduzione*, en 5.151-5.179; el texto corresponde a la VI conferencia dictada en *The Harvard Lectures on Pragmatism*, de 1903. En italiano, el título dado es *La natura del significato*.

Ibid. 553.

Ibid. 577. El MS 315 no tiene corresponde la referencia textual que aludimos.

esta la finalidad de la abducción adecuada[33]. Desde esa mirada, el pragmatismo nos concede claridad sobre aquello inicialmente confuso, y a su vez permite la distinción de aquellas ideas que son de difícil comprensión, a pesar de mostrarse de manera clara[34].

La autonomía del razonamiento abductivo

La visión que Peirce establece con respecto a la consideración del signo desde la teoría pragmática tiene que ver con aquello que se manifiesta en el signo, por ser un algo específico, es decir, dotado de una cualidad significante, que en dicha manifestación resulta correspondiente con un modelo que le concede una capacidad de ser explicado y organizado desde su manifestación. De igual modo, Peirce ve este signo pragmático como algo que está en lugar de un evento, el cual puede darse o contar con la posibilidad de darse, y donde la relación provista entre el signo y dicho evento posible depende del vínculo establecido por convención o hábito[35]. Esta última relación habitual depende de las condiciones adquiridas por el intérprete, de actuar en un determinado modo, de acuerdo con un pretendido resultado que espera hallar, con lo cual, dice Peirce, dicho hábito resulta pleno de verdadera lógica, y es desde allí donde se muestra su conexión con la fuerza que viene a expresar el razonamiento abductivo[36].

Así que los conceptos o signos poseen la capacidad de trasmitir una potencialidad de comportamiento, la cual, dentro de la suma total de los eventos actuales, no se alcanzaría, ya que su fuerza cubriría la posibilidad de ser. Asimismo, pero en forma contraria, el comportamiento habitual posee una acción potencial que se transmite a través de los conceptos intelectuales, porque si el sujeto se comporta de cierto modo, bajo ciertas circunstancias, entonces la predicación cubre la totalidad de sentido, dando con ello con una generalidad, en razón de que ciertos eventos suceden habitualmente bajo condiciones particulares. Es así como el intérprete habrá creado el hábito de actuar en un determinado modo —bajo condiciones determinadas— cada vez que desee un cierto tipo de resultado.

El desarrollo del razonamiento abductivo o retroductivo adquiere nuevas condiciones, que se presentan como el resultado de hallazgos de orden filosófico, los cuales Peirce viene construyendo y precisando en los últimos escritos de su vida. En el ensayo que referíamos al inicio del presente capítulo, *A Neglected Argument for the Reality of God*, dice Peirce que la conjetura es la que permite el

33 Ibid. 578.

34 Ibid. 583.

35 Ibid. 598. *Pragmatism* MS 318 de 1907. Existen cinco versiones de un escrito que jamás Peirce pudo publicar. Parciales de la versión CP 5.11-13; 464-66; 5.464-94. La versión más aceptada es la publicada en EP 2, 398-433. En español, *Pragmatismo*, traducción al castellano de Sara Barrena (2005); en italiano, *L'Interpretante logico finale*, de Massimo Bonfantini, en *Opere*, 251-277; y la traducción de G. Maddalena, *Pragmatismo*, de la cual tomamos el texto referido.

36 Ibid. 620.

hallazgo de explicaciones que se hacen posibles sobre las cosas que no alcanzamos en un principio a comprender, y que la estructura de dicho hallazgo obedece al paso discursivo del consecuente al antecedente lógico, retroceso que desde su filosofía juvenil ya había asignado Peirce al esquema del razonamiento hipotético. Al respecto, dice el filósofo que el hecho sorprendente se da como la necesaria consecuencia de premisas que constituyen las circunstancias de su ocurrencia sorprendente, cuyo recorrido, al ser precisado, deja de ser una sorpresa y se da en un cuadro de explicación lógica. Así, para Pierce la hipótesis se admite gracias al recorrido explicativo que la convierte como tal en algo plausible, es decir, en una significación razonablemente aceptable. Respecto a la denominación de dicho procedimiento, Peirce vuelve al nombre de *retroducción*, y lo ubica en el primer momento de la investigación, cuyo paso de inicio se da precisamente con la plausibilidad de la hipótesis, la cual, más que responder a un procedimiento argumentativo, se queda en solo un argumento, debido a la dificultad de explicar con precisión en qué consiste exactamente esta admisibilidad de la conjetura[37].

Dice allí mismo Peirce que la verdad de la hipótesis radica en la confianza que concede este poder adivinatorio de la inferencia, y luego conecta este tema con el concepto de *pragmatismo*, respecto al cual sostiene que el significado de un concepto viene vinculado con el hábito de creencia, así como con la familiaridad sígnica y el análisis lógico. Allí Peirce vuelve a hablar tanto del hábito como de la creencia, y reitera que esta última se distingue por anteceder a la duda, la cual surge para ponerla en entredicho. Pero lo importante de esta nueva alusión es que la satisfacción que produce la creencia la ubica Peirce no en la actualidad, sino como objetivo final de la investigación, lo que implica una concepción de futuro condicionado en torno a la creencia, como idea coincidente con la verdad a la tiende la investigación de la ciencia[38].

En cuanto al hábito, dice Peirce que hay una concepción pragmática que le incumbe, ya que contempla efectos prácticos de las cosas que se dan en circunstancias no actuales, sino posibles, lo cual permite un vínculo con una generalidad de la realidad de lo posible (modalidad), y pensar el hábito bajo expresiones como *sucedería* o *podría suceder*. Así, en este ensayo de 1908 la vinculación del pragmatismo, el hábito y la creencia viene a ubicarse dentro de la idea de *generalidad*, que se da dentro de una posibilidad de verdad que no se ubica ajena a las condiciones de la realidad.

En sus últimos años de vida, Peirce escribe una serie de ensayos donde recoge algunas de sus ideas pragmáticas, pero reconducidas según sus nuevas tesis sobre la plausibilidad de la hipótesis, así como la concepción de las ciencias normativas, la autonomía del razonamiento abductivo y la parte instintiva del razonamiento que han venido a integrar la abducción. Sobre estos aspectos hablamos en los siguientes apartes. Por ahora solo hacemos alusión a su visión sobre el hábito y

37 Ibid. 637.

38 Ibid. 650.

la pragmática, así como a la idea de *creencia* que expone hacia el final de su vida filosófica. En 1909 dice Peirce que la creencia se muestra como una justificación lógica de la validez sobre los razonamientos hipotéticos, y que si bien la conclusión de una retroducción puede ser verificada, igualmente la creencia que expresamos sobre su valor llega a convalidarla[39].

Al año siguiente, sostiene Peirce que la principal relación entre los hábitos y las creencias radica en el grado de satisfacción que estas pueden conceder, ya que como tal un hábito de pensamiento conveniente es el de adquirir hábitos que lleven a una acción que asegure la mayor satisfacción posible[40]. Por ello, no resulta contradictorio que la consideración de la creencia, en relación con los comportamientos en la realidad, lleve a generar un lazo estrecho entre estos últimos y el pensamiento, con lo que se puede presumir que si alguien cambia una creencia, dicho acto no tiene que ver tanto con una crisis personal sobre la creencia, o sobre un cambio intelectual de las creencias en la historia, sino con el simple hecho de que las creencias que se tienen resultan contrarias a un estado real de los hechos, donde la validez de dicha creencia vendría vinculado con una verificación de su posibilidad dentro del mundo de la vida real[41]. Se advierte que en estos últimos escritos aparece el pragmatismo como una teoría del significado, que tiene sobre todo que ver con la verificación pragmática de un objeto, es decir, con el hecho de establecer si la concepción de un objeto tiene que ver con los efectos que previamente de este se han concebido, donde el comportarse de cierta manera, según ciertas condiciones, tiene que ver con la concepción de un hábito real adquirido[42].

El aspecto de cambio más notable que se presenta en la filosofía última de Peirce es precisamente esta idea de *método* o *recurso de verificación*, dada ahora al pragmatismo, el cual ya no alcanza el grado de comprensión que sobre el conocimiento nos puede dar. En su último escrito de mayor elaboración, dice expresamente Peirce que el pragmatismo funcionaba frente a la necesidad de asumir el carácter verificable de las ciencias, por lo que parece ahora insinuar que no alcanza a ocupar un rol específico en el tratamiento de las ciencias normativas, como lo es la estética, la ética y la lógica, debido a que el pragmatismo no ayuda ni colabora con la fecundidad del razonamiento, porque la máxima poco tiene que ver con la belleza, la moral y la verdad humana, que es lo que, según Peirce, realmente constituye la grandeza de nuestra vida, por encima de las demás especies[43].

39 Ibid. 661.

40 Ibid. 667. *The Art of Reasoning Elucidated*, 1910. En italiano, *Delucidazione dell'arte di ragionare*.

41 Ibid. 699. *A Sketch of Logical Critics*, de 1911. MS 675; EP 2: 451-462. En español, *Un esbozo de crítica lógica*, traducción de Sara Barrena (2002). En italiano, *Uno schizzo di critica*.

42 Ibid. 700.

43 Ibid. 712. *An Essay Toward Reasoning in Security and Uberty*, 1913. MS 682, EP 2 463-474. En español, *Ensayo para mejorar nuestro racionamiento con seguridad y fecundidad*, traducción de Sara Barrena, de 2005. En Italiano, *Un saggio per migliorare il nostro ragionamento*.

La clasificación de las ciencias

esta tarea de distinguir y ubicar cada una de las ciencias dentro de un cuadro de organización general la desarrolla Peirce, especialmente al iniciar el siglo XX, con aquellos ensayos que componen las *Harvard Lectures* de 1903[44]. Peirce ideó este orden siguiendo la tesis de Augusto Comte, según la cual la configuración obedece a una jerarquía organizativa, donde aquella ciencia ubicada en el primer puesto, en este caso la matemática, les otorga los principios generales a aquellas ciencias que le siguen, filosofía e idioscopía, mientras que esta última les otorga a las primeras el contenido de trabajo[45].

Peirce habla de tres ciencias principales, en su orden: matemática, filosofía e idioscopía. En la lectura número cinco de 1903, Peirce menciona las divisiones correspondientes a la filosofía: la fenomenología (elementos del fenómeno universal), las ciencias normativas (leyes de los fenómenos con respecto a sus fines) y la metafísica (estudio de la realidad de los fenómenos)[46].

Tal y como lo había concebido Descartes, la matemática es la ciencia de los modelos abstractos, y de estos se toman los aspectos que le permiten comprender la relación entre lo individual y la generalidad de la realidad, a partir de la referencia que propician los modelos propios que configura el saber matemático, a sabiendas de que sus proposiciones necesarias no exigen una conexión con los asuntos de la realidad. Bajo este criterio, y en correspondencia con los modos peirceanos de organización triádica, el filósofo norteamericano ubica en la matemática la finitud, la infinitud y el continuo. Así que si la matemática es una primeridad, su campo tratará lo abstracto de la posibilidad, donde lo finito abarca lo inmediatamente accesible, mientras que al grupo de lo infinito se llegará a través de las reacciones sobre lo finito. Esto requiere una mediación, donde se pasa a un tercer momento, que será lo propio de la continuidad[47]. En el siguiente apartado vemos con más detenimiento la manera como Peirce recurre a la matemática, especialmente desde

44 Para la configuración de este cuadro, seguimos el cuadro seminal que propone Kent Beverly, *Charles S. Peirce: Logic and the Classification of Sciences* (Montreal: McGill-Queen's University Press, 1987). Igualmente, aquello que al respecto expone Giovanni Maddalena, quien diseña un esquema en la introducción de *Scritti scelti* (p. 29), y lo amplía en su libro *Metafisica per absurdo* (Soveria Mannelli: Rubbettino, 2009), 32. Igualmente tenemos en cuenta Fernando Zalamea, *El continuo peirceano* (Bogotá: Universidad Nacional, 2001), 33.

45 CP 1.616-48. *Philosophy and the Conduct of Life*, 1898, MS 437. En Italiano, "La filosofia e la condotta di vita", en *Scritti scelti*, 242. El texto corresponde a la primera lección de aquellas ocho que Peirce dictó entre febrero y marzo de 1898, y que se conocen como las *Cambridge Conferencies*, a las cuales aludimos líneas atrás. Puede agregarse que estas lecciones fueron procuradas por su amigo William James, y que corresponden a los manuscritos preparativos de las lecciones verbales que Peirce desarrolló.

46 CP 5.120-150. En MS 312 y en HL 205-220. Dejada sin título por Peirce, esta quinta lección de Harvard fue impartida el 30 de abril de 1903. En español, "Los tres géneros de bondad", traducción de Dalmacio Negro Pavón (1978). En italiano, "Le tre scienze normative". Vale recordar que seguimos el texto en italiano, de ahí que la referencia en este caso corresponde a *Scritti scelti,* 521-522.

47 Fernando Zalamea, *El continuo peirceano* (Bogotá: Universidad Nacional, 2001), 34.

1890, para dar cuenta de la relación entre el caso y la continuidad, así como para dar cuenta de la organización de los eventos y de la evolución de conocimiento.

	Finitud	Las colecciones finitas (primeridad-posibilidad)
1. Matemática:	Infinitud	Las colecciones infinitas (segundidad-reacción)
	Continuo	Mediación (terceridad-representación o sentido)

En cuanto al lugar que ocupa la filosofía en este esquema sobre las ciencias, se puede decir que si bien el método que sigue es el de la lógica, su camino no se limita a este procedimiento. Su base la constituye la matemática pura, mientras que su contenido abarca lo que le entregan las demás ciencias, con lo que se advierte un papel de las ciencias ante la filosofía que no va más allá que el de concederle su material de trabajo —en el caso de las ciencias especializadas o idioscópicas, estas se rigen según unos principios que les concede la reflexión realizada desde la filosofía—.

Hemos visto cómo dentro de la filosofía se ubican la fenomenología, las ciencias normativas y la metafísica. Asimismo, dentro de las ciencias normativas se ubican la estética, la ética y la lógica o semiótica. Volviendo a la filosofía, se advierte que esta no se circunscribe a lo posible, sino que ocupa el ámbito de lo dado o actual, de ahí su atención sobre los fenómenos generales presentes en la experiencia. Así, la fenomenología atenderá la inmediatez de los fenómenos generales, según los modelos alcanzados en la matemática; por su parte, las ciencias normativas implican una serie de condiciones sobre la realidad, la cual comporta a su vez una serie de modalidades, cuyo carácter se explica desde el espesor metafísico. Al ver estas en retroceso, se dirá que la validez de los razonamientos que trata la lógica se apoya en la posibilidad practicable del razonamiento, aspecto que compete como tal a la ética, mientras que la estética viene a considerar lo admirable que conduce a la bondad.

Es decir, las ciencias normativas tratan de igual modo los fenómenos, pero ubicadas en la experiencia reactiva entre los fenómenos y la comunidad, donde vendría la primeridad de la estética, en cuanto formación de las sensaciones según un ideal general (bondad); la segundidad de la ética, que ubica esta bondad en conexión reactiva con la comunidad, de donde surge una serie de acciones normativas comunitarias que dan cuenta de dicha conexión o adaptación; y la terceridad, o la normatividad de la ciencia lógica, que implica estudiar la estructura mediadora de los razonamientos, según la finalidad que se expresa en el ideal de bondad o ideal general[48].

48 Zalamea, *El continuo peirceano*, 35.

	Fenomenología:		Fenómenos generales en su inmediatez		
			Estética		
	Ciencias normativas:	Ética		Gramática	
2. Filosofía			Lógica	Crítica	
				Retórica – metodeútica	
				Ontología	Posibilidad
	Metafísica			Cosmología	Actualidad
				Teología	Necesidad

La lógica, por su parte, se entiende como teoría general de las representaciones, cuya división viene enmarcada con aquello que en Peirce se llama el *trivium de la lógica* o de la semiótica, donde se incluyen la gramática especulativa, la crítica lógica y la retórica, que al final Peirce va a identificar como metodeútica. En el capítulo dos de esta segunda parte, cuando presentamos el tema de la significación en Peirce, referíamos que la *gramática especulativa* se ocupa del estudio de los elementos que componen el signo y de las relaciones triádicas que los distinguen. Por su parte, la *crítica l*ógica se dedica a estudiar los diferentes tipos de argumentos, como lo son la abducción, la deducción y la inducción. En cuanto a la llamada *retórica* o *metodeútica*, esta estudia los modelos de investigación y la aplicación de la verdad, con lo que del estudio de la denominada *retórica general*, donde se indagaba sobre las condiciones de trasmisión de los signos, se pasa a la denominación de *metodeútica*, donde se habla de la organización de la investigación de modo verdadero y propio[49].

Por su parte, la consideración de metafísica peirceana, como lo veremos con mayor detenimiento líneas adelante, se abre a la contemplación de la realidad desde las modalidades, aspecto que para algunos de sus estudiosos amplía y asegura la estructura de su sistema filosófico[50]. Estas modalidades son: la *posibilidad*, en la cual no vale el principio de no contradicción; la *actualidad*, en la que vale el principio de no contradicción y del tercero excluido; y la *necesidad*, donde no vale el principio del tercer excluido.

El tercer estadio de la clasificación de las ciencias lo ocupan aquellas que Peirce organiza bajo el nombre de *idioscopía*, las cuales se constituyen como especiales o especializadas, debido a que toman los principios de aquellas ciencias que en escala jerárquica las anteceden, y que por su parte, a través de los hallazgos novedosos dados como frutos de sus investigaciones especiales, les brindan los contenidos a las matemáticas y a la filosofía, como resultado de la descripción de los fenómenos individuales que a cada una le atañe. Peirce habló de dos divisiones idioscópicas,

49 Maddalena, *Scritti scelti*, 37.

50 Zalamea, *El continuo peirceano*, 36.

una referida a las ciencias físicas y otra a las ciencias psíquicas. En aras a la coherencia triádica, el matemático y filósofo colombiano Fernando Zalamea agrega al cuadro idioscópico las ciencias sistémicas, según el cual se asume la composición de la realidad en sistemas y subsistemas, seguramente pensando en la necesidad de la demarcación de las ciencias, así como en sus potencialidades creativas[51].

Por lo tanto, las ciencias físicas permitirían la base para la acción de las ciencias psíquicas o humanas, y vendrían organizadas siguiendo la línea de conformación peirceana: primero, en *física general*, la cual descubre los fenómenos y formula sus leyes; segundo, en *física clasificatoria*, encargada de organizar los fenómenos según las leyes anteriormente halladas; y tercero, la *física descriptiva*, la cual detalla los fenómenos individuales, tomando como base las leyes y la clasificación de los fenómenos. Por su parte, las ciencias psíquicas, que pueden ser consideradas como ciencias humanas —ya que cubren disciplinas como la lingüística, la sociología, la economía, la psicología o la historia—, se las verían con los fenómenos que corresponden más a un orden mental.

3. Idioscopía o ciencias especiales	Física: (descubrimiento, clasificación y descripción de los fenómenos físicos)
	Psíquica: (descubrimiento, clasificación y descripción de los fenómenos mentales)
	(Sistémicas) (demarcación y fronteras de las ciencias)

Las matemáticas como modelo para las ciencias

Si observamos el cuadro general de la clasificación de las ciencias, advertimos que la lógica, catalogada como una de las ciencias normativas, precede a la metafísica dentro del campo correspondiente a la ciencia de la filosofía. De ahí que la reflexión filosófica sobre la realidad requiere, en su intento de dar cuenta de su dimensión de modo más completo, pasar de la epistemología del razonamiento lógico a un conocimiento de orden metafísico. Para lograr esto, Peirce retoma los principios que le concede a las ciencias la modelización de la matemática pura, debido al lugar de primera instancia que ocupan en las ciencias clasificadas. Por esta razón se dice que ese interés de Peirce por la matemática y por la teoría de los conjuntos de Cantor señala el paso de la epistemología a la metafísica[52].

Ante este panorama resulta importante destacar que para el filósofo estadounidense el conocimiento de cada ciencia se fundamenta en la matemática,

51 Zalamea, *El continuo peirceano*, 33.

52 Maddalena, *Metafisica*, 137.

a través del principio de relación que se presenta entre los individuos singulares[53]. Por tal razón se puede establecer que es el principio de relación el que, desde las matemáticas, llega a permear tanto el estudio filosófico como el de las ciencias especializadas. Lo anterior proviene de la manera como en el estudio de algunos temas de las matemáticas, como puede ser el de la cantidad, esta vendría entonces asumida como un tipo de relación donde se revisan ciertas combinaciones dadas entre los elementos de la representación matemática. Igualmente, se podría ver el caso de la localidad de los llamados *gráficos existenciales peirceanos*, donde los gráficos constituyen reflejos de lo general, de tal manera que la hoja donde estos se marcan, denominada hoja continua (hoja de aserción ALFA), se muestra como ícono de la terceridad o continuidad de lo real, mientras que el trazo continuo es ícono de la segundidad o continuidad de la existencia[54].

La matemática y la lógica de las relaciones.

El estudio que efectúa el pensamiento atiende las formas de combinación que se apoyan en la relación, de donde si se asumiera desde este parámetro la realidad, se entraría entonces a atender la estructura objetiva de dicha realidad. Aquí vale la pena tener en cuenta que para el Peirce de formación matemática, dicho saber no solo se ocupa de las conclusiones necesarias, sino que también debe tomar en cuenta aquellas hipótesis que conducen a las conclusiones[55]. Estas hipótesis pertenecen al ámbito matemático, y como tal no corresponden con aquellas del razonamiento abductivo, debido a que no se interesan por los problemas de la realidad, que escapa por principio al saber matemático que sigue la necesidad de las relaciones dadas en la deducción de sus operaciones, las cuales no vinculan intereses de orden correspondiente con las experiencias reales. Se puede entonces aceptar que la matemática de Peirce es una ciencia hipotética que nada tiene que ver con el efectivo estado del universo, donde el estado de cosas posibles viene presupuesto en sus conclusiones necesarias[56].

Tomando lo demostrativo, vale volver a referir algo con respecto a la consideración que Peirce realiza sobre la forma del silogismo aristotélico, del cual considera que las relaciones que en el silogismo se dan suceden directamente en su interior, donde lo que allí acontece responde a las relaciones de identidad y similitud. Pero dichas relaciones le resultan insuficientes para dar cuenta de los vínculos entre una proposición y otra, según su correspondencia con tipos generales.

Es allí donde surge la necesidad de encarar a la lógica desde su estudio relacional, y de poder con ello llegar a explicar asuntos de orden filosófico-semiótico, como el de la repetición de un hábito y su constancia continua. La

53 NEM 3: 42.

54 Zalamea, *Los gráficos*, 27.

55 Maddalena, *Metafisica*, 141.

56 Susanna Marietti, P*ragmatismo e grafi esistenziali* (Milán: Jaca Book, 2003), 15.

importancia que ocupa en ello la matemática obedece a su capacidad para modelizar esquemas gráficos abstractos, capaces de dar cuenta de las relaciones reales que circundan los eventos, permitiendo así una justificación razonada sobre la naturaleza de los hábitos racionales en general. Esto, porque hay relaciones reales que determinan un curso a nuestra lógica y a los eventos, y que como tal llevan a las repeticiones habituales que tanto le interesaban a Peirce. Así, si disponemos de una realidad general, es desde ella como se explican las relaciones y la distribución en los tipos y clases de proposiciones, con lo cual se advierte cómo se puede ampliar la idea de una realidad lógica continua, a través de los gráficos existenciales peirceanos[57]. Vale aclarar al respecto que dicho sistema de los gráficos existenciales fue inventado por Peirce en 1896, bajo el modelo de los sistemas gráficos de Euler y de Venn, luego de haber trabajo durante casi veinte años sobre el álgebra de Boole[58].

Para Peirce, la relación como problema lógico fue reconocida por filósofos como Aristóteles, pero las inferencias relacionales son imposibles de reconocer a través de los silogismos, porque se limitan a relaciones internas de identidad y semejanza[59]. Así, la lógica ordinaria considera solo un tipo especial de relación, como la semejanza, que carece de relaciones significativas, mientras que la lógica de la relaciones pone la relación en un plano más general. Así, en la lógica formal, una clase compuesta de objetos individuales y de hechos se colocan juntos en virtud de las semejanzas, mientras que en la lógica de las relaciones dicha clase se sustituye por un sistema que es compuesto de objetos unidos por un tipo cualquiera de relación, los cuales, más que reales, son objetos de posibilidades que se refieren a un ámbito de generalidad o universalidad que no se agota, por lo mismo, en la simple abstracción. Así, desde el aspecto formal, una proposición puede congregar diferentes sujetos, pero en coherencia con la relación que supone esta lógica proposicional, solo hay cabida para un predicado, el cual es invariablemente general[60]. Por tal motivo, el estudio de la lógica de las relaciones le permite a Peirce entrar a concebir una generalidad relacional, la cual encuentra su tipo más preeminente en la continuidad de lo real, donde de aquello que se muestre como un caso particular debe venir supuesto que, como regla, su continuidad venga generada desde una continuidad más general, es decir, de grado mucho más elevado[61].

En este mismo ensayo de 1898, bajo la temática de la *continuidad*, Peirce nos habla sobre el *tijismo* (*tychismo-azar*) como *teoría del caso*, y sobre el *sinejismo* (*synechés*) o *teoría de la continuidad*. Una y otra se orientan hacia la perfección final, ya que el universo entero, con su realidad incluida, constituye un continuo de

57 Zalamea, *Los gráficos*, 12.

58 Marietti, *Pragmatismo e grafi esistenziali,* 24.

59 Peirce, *Scriti scelti,* 288.

60 Peirce, *Scriti scelti*, 539. Nos referimos al ensayo "The Nature of Meaning", 1903, MS 314-316, en italiano "La natura del significato".

61 Ibid. 412. Nos referimos a "The Logic of Continuity" (1898), MS 948; CP 6.185-213; NEM 3: 101-115. En Italiano "La Logica della Continuitá".

partes determinadas y definidas, las cuales no implican separación; esto le concede a la continuidad un carácter de complejidad creciente[62]. En este mismo ensayo, precisa Peirce que su teoría no se reduce al tijismo; más bien a una terceridad o continuidad que opera gracias al encuentro dado en la reacción bruta de la segundidad, y a la independencia del caso de la primeridad. Así que más que tijismo, la teoría de Peirce, según sus propias palabras, es una teoría del sinejismo, ya que se basa en el estudio de la continuidad[63]. En el siguiente apartado veremos cómo en la argumentación de la continuidad, el estudio de Peirce sobre la teoría de los conjuntos de Cantor constituirá otro aporte importante para justificar la continuidad y la generalidad de lo real.

La teoría de los conjuntos

La teoría de las relaciones que Peirce estudia viene a complementarse con los estudios que realiza sobre las propuestas del matemático alemán Georg Cantor, en torno a la teoría de los conjuntos, debido a que el estudio de aquellos incluye a su vez el estudio de las relaciones entre sus componentes[64]. Por su parte, Peirce aborda esta doctrina como un problema referido a las clases y sus individualidades, a sus relaciones de pertenencia, así como a las justificaciones que las explican y las hacen pertinentes. Es, por lo tanto, una reflexión que involucra el problema de la individualidad ante la universalidad, y de la presencia de lo universal o general en la singularidad individual. El interés de Peirce por Cantor iba más allá de una admiración, debido a que muchas de sus consideraciones coinciden. Lo que sí vale la pena indicar es que la diferencia, que el propio Peirce indica, entre su concepción y aquella de Cantor sobre los conjuntos, viene a ser determinante en la constitución y distinción del proyecto filosófico del pensador estadounidense. Entre las coincidencias, cabe señalar el asumir la matemática como un estudio sobre las relaciones entre elementos de diferente naturaleza, así como la presencia de la generalidad en la individualidad, y también la consideración de que la matemática pura se fundamenta a sí misma, mientras que su apoyo en la metafísica o en otras ciencias se efectúa en asuntos posteriores de aplicación, lo cual es susceptible de consideración con respecto a la clasificación de las ciencias en Peirce, la cual viene inspirada en Comte[65]. Por su parte, la diferencia entre Cantor y Peirce se debe

62 G. Demartin, *Ciencia y metafísica en el pensamiento peirceano*, 14 de octubre de 2006, http://www.unav.es/gep/IIPeirceArgentinaDemartin.html. Texto presentado en las Jornadas "Peirce en Argentina", 7-8 de septiembre de 2006.

63 Ibid. 416.

64 Georg Cantor, "Fondamenti di una teoria generale de la molteplicità", en *La formazione della teoria degli insiemi*, trad. Gianni Rigamonti (Florencia: Sansoni, 1992).

65 Peirce, *Scriti scelti*, 701. Esta referencia viene ya dada en *Filosofía e conducta di vida*, de 1898, y es tomada de Augusto Comte, lección 2 de su Curso de Filosofía Positiva, donde se expone el principio que rige la jerarquización de las ciencias. Peirce la mantiene hasta sus últimos escritos, tal y como se puede leer en *A Sketch of Logical Critics*, de 1911 (MS 675, EP 2.451-462), donde dice que el principio de Comte sobre la clasificación de las ciencias es muy simple, y que por lo mismo lo hace aceptable, ante la búsqueda de aquel entre centenares de autores que no lo lograron. Dicho principio, agrega Peirce, ubica en la cabeza de la clasificación aquellas ciencias que dan los principios, y en la parte inferior, aquellas ciencias que permiten nuevas aplicaciones de dichos principios.

a que para Cantor la teoría de los conjuntos hace parte de la matemática pura, mientras que para Peirce es ubicable en un terreno que la matemática comparte con la lógica[66], lo cual hace que la teoría de los conjuntos en Peirce pertenezca al campo de la matemática aplicada (lógica). Hecho que trae importantes consecuencias en su concepción de *generalidad* y *continuidad verdadera*, así como en su concepción de *realidad* y *verdad*.

Esta distancia entre concepciones se manifestaba en la consideración de una teoría de los conjuntos, porque para Cantor cabía la posibilidad de asumir un conjunto en cuyo contenido se den todos los objetos posibles, mientras que Peirce expresa sus dudas —las cuales se originan desde sus primeros estudios sobre el tema en 1884— de forma directa en la carta que él mismo le envía al matemático alemán en diciembre de 1900. Así que la idea de *conjunto* cantoriana, de pensar el todo como una unidad, viene a ser vista por Peirce no como una definición, sino como un experimento mental. Al respecto, el filósofo italiano G. Maddalena[67] dice que si bien los escritos de Peirce en la década de 1880, y en los primeros años de la década siguiente, mostraban una afinidad metafísica con la filosofía de Platón, esto en cuanto a la visión sobre la doctrina de la participación de las ideas, Peirce encontró insuficiente la concepción dialéctica platónica con respecto a la relación entre *género* y *especie*, lo cual posteriormente quedaría evidenciado en la rigidez dada en el denominado árbol de Porfirio, que se queda corto al momento de justificar la relación entre *singular* y *universal*[68]. Por lo tanto, si los procedimientos no resultan adecuados para explicar la relación entre universal y singular, o si el enlace se muestra débil al tener que justificar las razones de su pertenencia, esto puede entonces operar para las explicaciones abstractas de la matemática o de significaciones que se expresan a través de la familiaridad con el sistema de signos (que sería uno de los grados de sentido dados por Peirce, antes de la definición y del razonamiento pragmático). Pero para la labor propia de la filosofía, este procedimiento requiere otras precisiones capaces de dar cuenta del modo como las relaciones entre lo universal y lo singular se determinan. Esto, si el paso se presenta como un salto metafísico entre aquello percibido (la multiplicidad de la sensación) y el ser de las cosas (unidad proposicional), dando lugar a aquella doctrina del nominalismo, que Peirce siempre criticó, especialmente porque de este modo se produce una ruptura entre la realidad múltiple y su representación, sin que en el pensamiento implique el desarrollo mismo de lo real, al significar o interpretar la multiplicidad de la sustancia[69].

66 Maddalena, *Metafisica*, 166.

67 Ibid. 171.

68 Nótese que esta reserva de Peirce a la dialéctica de Platón coincide con la corrección que Aristóteles busca efectuar sobre la doctrina de las ideas de su maestro. Esta lleva al estagirita a la elaboración de su doctrina de las categorías, donde abre la posibilidad de la consideración de la sustancia individual, y a su vez de la predicación accidental, permitiendo aquella importante posición metafísica aristotélica, referida al ser como aquello que se dice en múltiples modos. Al respecto, véase el primer capítulo de la primera parte de nuestro trabajo.

69 Maddalena, *Metafisica*, 172.

De tal modo, un conjunto es un individuo (sujeto) cuyas propiedades vienen de los individuos que lo componen como conjunto, así que el conjunto-individuo vendría a constituirse en un objeto de la lógica, antes que de la matemática pura. Por esta razón se puede decir que para Peirce, un conjunto es una segundidad, una existencia, un bruto encuentro entre fuerzas. Tomando entonces este parámetro de las categorías fenomenológicas peirceanas, es condición de la segunda categoría ser una existencia que no alcanza a ser lógicamente una terceridad, por lo cual no alcanza a constituirse como realidad, ya que esta última comporta, además de la actualidad (existencia), tanto la posibilidad como la necesidad (futuro condicional). Partiendo de lo anterior, se puede entender por qué dice Peirce que al conjunto como individualidad existente le cabe el principio de contradicción y de tercero excluido[70].

La teoría de la continuidad

De acuerdo con lo anterior, se puede advertir que el estudio que Peirce realiza sobre la teoría de los conjuntos le permite establecer varias precisiones sobre la terceridad, y, de este modo, los aspectos decisivos para concebir la teoría de la continuidad. Esta teoría de la continuidad acompañó a Peirce por unos cuantos años, y fueron varios los momentos en los que el pensador buscó encontrar sus pilares, pero fue precisamente con los estudios matemáticos que realizó a partir de Cantor como pudo plantear el problema de la realidad, como una generalidad posible de concebir a partir de la misma individualidad.

El problema de la justificación de la presencia de la universalidad en la singularidad lo llevó a intentos que se convirtieron en aspectos determinantes de su filosofía en general. Esto, porque las reflexiones sobre las categorías que adelantó durante 1860, y que resumió en NLC, de 1867, constituyeron un primer intento en esta línea, enmarcado bajo una perspectiva de carácter lógico semiótico. Luego, el paso fenomenológico de unas categorías triádicas, expresadas de modo simple como primeridad, segundidad y terceridad, intentaba responder al problema de la representación de las cosas, tal y como ellas se presentan a nuestros sentidos. El mismo momento de la clasificación de las ciencias que expresó al inicio de 1900 buscaba igualmente dar razón de esta problemática, desde una coherente estructura de los saberes científicos. De igual forma, en el último Peirce este problema no se encuentra ausente, sino que está en el centro de aquella justificación que adelanta frente a la explicación de las ciencias normativas, así como de la descripción del instinto racional como parte del proceso retroductivo.

Así que varios son los momentos que se pueden establecer dentro de la concepción que Peirce desarrolla en torno a la continuidad[71]. El primero vendría relacionado con sus primeras tesis en línea kantiana, donde la consideración en torno al proceso que se implementa al momento de conocer las cosas del mundo

70 Maddalena, *Metafisica*, 173.

71 Ibid., 196. Para esta división se puede igualmente ver: V. G. Potter, *Peirce's Philosophical Perspectives* (Nueva York: Fordham University Press, 1996), 117.

entra en la concepción de un proceso reductivo, donde la realidad múltiple pasa a ser unificada bajo el ser copulativo, capaz de reducir comprensivamente en la representación de la predicación cualitativa de un sujeto aquella multiplicidad de sensaciones que manifiesta la idea de *sustancia*. En este mismo campo entra el problema del conocimiento intuitivo, ya que Peirce no acepta nunca el que podamos conocer las cosas a partir de la intuición de sus elementos más simples (Descartes), sino que el conocimiento, según lo que Peirce expone al final de la década de 1860, proviene de la consideración de conocimientos previos que provienen de anteriores experiencias, apartándose de este modo de las formas puras del conocimiento *a priori*, que diez años después ubicará Peirce como un método para la creencia, distinto de aquel que concede certezas científicas. De acuerdo con lo anterior, se puede decir que en esta primera etapa, la continuidad cumple una labor importante en el proceso de representación cognoscitiva de un mundo que busca comprenderse a través de la reducción o congregación sintética (la sinagoga platónica) que expresa el concepto o idea, de tal modo que es a través del papel mediador del signo como el conocimiento viene vinculado con la continuidad del procedimiento significativo.

Luego, con el estudio de la postura de Cantor hacia 1884, la continuidad viene asumida como un vínculo de los puntos dentro de un sistema[72], pero en la siguiente década Peirce va a decir que la teoría del matemático alemán presenta algunas irregularidades, como la diferencia entre una serie continua y una discontinua, la cual, para Cantor, radica en consideraciones de tipo métrico, que llevan a pensar lo continuo como una vinculación de carácter perfecto[73]. Peirce por su parte sostiene que la ley de la continuidad se observa directamente en los fenómenos, lo cual se apoya de manera indirecta en su tesis sobre las categorías fenoménicas, así como en aquella sobre la inferencia perceptiva. De esta última vale anotar que si bien se las ve con aquello que aparece ante nuestros ojos, dicho juicio inmediato no tiene nada que ver con la intuición, porque dicho conocimiento perceptivo no viene totalmente determinado por el objeto, sino que es un conocimiento igualmente hipotético y, por ende, falible[74]. De este modo, Peirce manifiesta un nuevo enfoque, donde asume que la ley de la continuidad se observa directamente en los fenómenos, antes que en el proceso de representación, ya que si una idea precedente viene a influir en el surgimiento de una idea nueva, entonces la única justificación de esto se da con la ley de la continuidad, que posee igualmente un valor de generalidad o universalidad. Por lo tanto, al percibir las sensaciones, se percibe la continuidad, es decir, logramos advertir en la sensación la presencia de la generalidad, a través de la inserción de lo percibido en un cuadro sistémico general que lo explica y organiza.

72 CP 6.164, 1884.

73 Maddalena, *Metafisica*, 202.

74 Thomas Short, "The Development of Peirce's Theory of Signs". En *Peirce*, ed. Cheryl Misak (Nueva York: Cambridge University Press, 2004), 221.

En 1898, con el estudio de la teoría de los conjuntos, Peirce concibe el conjunto como individualidad, donde no puede pensarse un conjunto que contenga los demás conjuntos, sino una continuidad donde la singularidad pierde su presencia, porque antes que individualidades, una continuidad está conformada por posibilidades[75]. Esta importante tesis es la que abre la puerta a la consideración de las modalidades metafísicas expuestas en 1903, las cuales explicamos en el siguiente apartado. Con respecto a los conjuntos, vale decir por ahora que estos están integrados por individualidades, las cuales se ubican en una realidad actual o existencial, mientras que la continuidad que les compete viene ubicada en la realidad de lo posible y de lo necesario. La continuidad es la generalidad y el punto de llegada de cada búsqueda sobre la realidad, donde la generalidad del pensamiento involucra cada aspecto del desarrollo de la realidad, determinando así que no hay nada en la realidad que no tenga el carácter de general.

Otro aspecto que vale destacar es que si la generalidad de lo real se toma de modo directo, entonces este procedimiento involucra un racionamiento de tipo abductivo, ya que de allí surge una hipótesis que hace que dicha inferencia sobre la generalidad no se dé en forma definitiva, sino que implique como tal una posible vía de error. Con esto, la abducción toma la generalidad en lo singular percibido de modo directo, pero no de modo definitivo ni de modo infalible, lo cual implica un proceso de error y corrección. Al respecto, dice Maddalena que si cada parte de la realidad expresa una generalidad, es igualmente cierto que no hay una anulación de lo real singular, ya que la generalidad de lo continuo se reconoce desde racionamientos particulares, que en sí mismos implican una ruptura de la continuidad[76].

En 1908 Peirce establece una nueva mirada sobre la continuidad, teniendo en cuenta que ya había considerado la continuidad como una condición donde la realización del continuo implicaba la interrupción de su realización, ya que la continuidad como posibilidad, antes que como generalidad, permite que su realización se muestre como una actualización dentro de un campo de lo posible. Es debido a esto que Peirce comienza a hablar de una distinción entre *continuo perfecto* (un todo en el cual sus partes son conformes a una ley general, a la cual vienen conformadas todas las partes de cada singular parte) y *continuo imperfecto*[77], distinción que lo lleva a considerar que la continuidad es la ley de todas las leyes, y que en ella opera la condición de que en su interior subsisten partes singulares que no llegan a interrumpir la continuidad. Lo que se busca con aquellas justificaciones es que la singularidad ocupe un puesto dentro de la continuidad, donde los singulares vengan conectados en el interior de la universalidad, de tal modo que a través del razonamiento hipotético, una singularidad sea ubicada dentro de una totalidad ordenada.

75 Maddalena, *Metafisica*, 210.

76 Ibid. 213.

77 CP 4.642, 1908.

Fenomenología y metafísica filosóficas

El puesto que ocupa la consideración fenomenológica dentro de la ciencia filosófica se encuentra en correspondencia con el saber metafísico que sobre la realidad misma se establece en el marco de la filosofía, correspondencia posible de explicarse según la clasificación peirceana de las ciencias. Así en su ubicación, la fenomenología constituye un campo de la filosofía, anterior al de las ciencias normativas (que incluye a la lógica) y a la metafísica. Por lo tanto, si la filosofía cuenta con un método preciso para orientar los racionamientos (la lógica), igualmente cuenta con un campo de indagación al cual aplicarle dichos razonamientos, que no es otro sino el de la fenomenología, debido a que es un campo de estudio sobre aquello que se nos aparece tal y como se nos da en cualquier situación y circunstancia. Esto implica para la filosofía un método que tenga que vérselas con la experiencia pura[78]. Así, el pragmatismo peirceano encuentra en nuestra experiencia diaria los conceptos lógicos; es decir, en cada fenómeno o *fanerón* dado en la manifestación de la experiencia se dan los *a priori* (primeridad, segundidad y terceridad) conceptuales, con lo cual filosofía y fenomenología se unen a través de las categorías que hallamos en los eventos de nuestra cotidianidad[79]. Tratar el fenómeno de manera racional conduce a una explicación filosófica sobre aquello que se nos da a partir de su ubicación dentro de la realidad general, lo cual comporta para Peirce la entrada de la reflexión metafísica.

Vale anotar que la multiplicidad de la experiencia nos enfrenta a diferentes eventos, que nos resultan novedosos porque escapan al orden establecido con el cual se viene contando, pero este replanteamiento dinamiza el pensamiento en cuanto procedimiento racional capaz de dar cuenta de la realidad, contribuyendo, desde esa misma dinámica, a la realización de lo real. Con el procedimiento racional la realidad puede ser representada bajo una estructura sígnica, donde la presencia de la consideración de la fenomenología se advierte en que los conceptos derivados de la representación del mundo no se dan por fuera de la experiencia, de donde se puede decir que la abstracción del trabajo lógico proviene del estudio directo que se hace del fenómeno del cual se parte en el proceso del conocimiento, yendo primero a la originalidad (primero), pasando a la oposición (segundo), y llegando a la generalidad y continuidad de lo real (tercero)[80].

No es irrelevante que sea el hábito racional con el cual se logre la claridad sobre las cosas del mundo, más allá de la propia definición o familiaridad que tengamos con las cosas que conocemos. Desde este ámbito, Peirce logra justificar el paso del evento a la generalidad, debido a que dentro de sus componentes semióticos, el signo se desliga del objeto, para pasar al sentido que se establece con la instauración de un hábito. Es de este modo como, en la filosofía de Peirce, la fenomenología que

78 Ehrat, *Cinema and Semiotic*, 68.

79 Rosella Fabbrichesi, introducción a *Categorie*, de Charles Sanders Peirce (Roma: Laterza, 1992), XII.

80 MS 717, 1896.

se acerca a la percepción del objeto tiende hacia la generalidad, la cual se desarrolla a través de un proceso de pensamiento, donde sus modos de razonamiento implican una serie de procedimientos internos que, como lo advertimos en la exposición de la teoría de los conjuntos, van más allá de la definición y la diferencia específica, debido a que las singularidades se observan de modo fenomenológico, antes de venir razonadas y asumidas como generalidad.

La fenomenología inicia el conocimiento de una realidad que no se agota en este modo, sino que se extiende a campos de realidades más bastas. Así es como desde muy temprano Peirce viene a considerar que el paso de la particularidad hacia lo general implica tener que ir de la sensación a la reacción, para luego pasar al hábito. En este proceso se expresa entonces el sentido de encausar la experiencia del fenómeno particular con el razonamiento general, de tal modo que pueda darse el avance hacia el resultado último. El hábito es racional, en el sentido de que hay un razonamiento cuya condición se determina según una creencia que lleva al hombre a creer en otro algo derivado, y donde se establece una relación entre dichas creencias. Esto, teniendo en cuenta que para Peirce la importancia de la creencia está en el modo como un hábito se establece en nosotros, como si se dijese que se establece una regla de acción que funciona en nuestra naturaleza.

Luego de esta rápida consideración sobre la fenomenología, pasemos ahora al caso de la metafísica. Hemos visto cómo Peirce ubica la metafísica como parte de la filosofía, lo cual permite asignarle entonces a esta ciencia de lo extrafísico un importante papel en el estudio de la realidad, principalmente a partir de la relación que ella mantiene con la representación que de lo real hace el razonamiento. Así, entender la metafísica como un paso o nivel posterior al momento de la lógica implica asumir críticamente la tarea y labor de la metafísica, ya que sus conceptos, así como sus modalidades implican siempre provenir de ciencias de la experiencia (fenomenología) y del autocontrol racional (lógica)[81].

Este asunto lo habíamos ya visto en los escritos juveniles de Peirce, a través de la estructuración triádica de los signos y de la cadena de significación, que desde dicha estructura generaba el interpretante del signo, produciendo los problemas de la semiosis ilimitada. Justamente este asunto de una significación de progresión infinita permitía advertir, desde entonces, un intento peirceano no solo por justificar que la significación no se agota en la representación o sustitución de realidad que opera en el signo, sino también por mostrar el modo como las representaciones se las ven con la dinámica de la realidad, ya que la animan, la impulsan y la transforman. Por lo tanto, para Peirce el pensamiento hace parte de la realidad, y es por ello mismo que al final de la vida de conocimiento, adelantada por la sociedad de investigadores, esta realidad viene a coincidir con la representación misma.

Por lo tanto, la realidad inicial impulsa el proceso de representación, y a la vez esta representación viene a coincidir con la realidad final de la que se da cuenta. Con esto se plantea una visión amplia de la realidad, donde las singularidades

81 Ehrat, *Cinema and Semiotic*, 62.

que en ella se encuentran se insertan en una generalidad de lo real que no se agota en su presencia actual o existencial. Es en esta situación problemática donde el pensamiento metafísico de Peirce comienza a adquirir presencia y valor dentro de su sistema filosófico. Para Peirce, el recurso al racionamiento abductivo o hipotético proviene del hecho de encontrarnos en una realidad que nunca termina por dejarse atrapar en las clasificaciones mentales, donde aquello que se presenta como novedoso o sorprendente, por ser inesperado o contrario a las expectativas que se tienen y esperan ante lo real, logra una evidencia sobre la evolución de las leyes de la naturaleza. Allí, la explicación abductiva ubica dicha novedad dentro de un orden mayor, del cual se espera extraer su explicación, y donde si al inicio esta no resulta del todo satisfactoria, sí implica el comienzo de un proceso de revisión, corrección y ajuste del ordenamiento, para encontrar tranquilidad ante la zozobra de lo inesperado.

Así, la metafísica para Peirce no solo se ocupará de la actualidad de lo real, sino que tendrá como tarea dar cuenta de la realidad como totalidad, según tres modalidades o aspectos con los cuales ella se articula: además de la *actualidad* o existencia de la realidad, se presenta la modalidad de la *posibilidad*, así como la modalidad de la *necesidad*, la cual incluye la *generalidad*. Explicar estas modalidades desde la lógica requiere asumir la modalidad de la actualidad como una proposición asertiva, ya que en ella solo se puede afirmar aquello que una cosa es y aquello que una cosa no es. El segundo género es propiamente el *modal*, que incluye la modalidad de la posibilidad (genérica) y la modalidad de la necesidad (específico); la genérica se marca con el *quizá* (*my-bes*) o *podría* (*can-bes*), mientras la específica con *sería* (*would-bes*). Peirce considera igualmente la opción de la negación en los dos géneros, donde al género asertivo se le aplica la negación infinita, y donde se niega solo el predicado *S es no P*, mientras que a la modal se le aplica la negación propia, es decir, aquella que afecta el término copulativo, afectando de este modo la naturaleza de la afirmación.

De tal modo, las tres modalidades dan lugar a tres modos asertivos, donde a la modalidad de necesidad (posibilidad en circunstancias específicas) le corresponde la afirmación de una ley (*S debe ser P*), mientras que a la modalidad de la posibilidad le corresponde la afirmación de libertad (*S puede (quizá) ser P*), y a la modalidad de la actualidad le corresponde la aserción de los hechos actuales (*S es P*). Estas tres modalidades de asertos, como lo venimos diciendo, permiten concebir una realidad más amplia que aquella de la existencia actual, y llevan a una comprensión de lo real, en correspondencia con la idea de su continuidad.

De lo anterior, Peirce se permite precisar que a la afirmación de una ley (necesidad) no puede aplicársele el principio del tercero excluido aristotélico, como sucede en la frase "Llueve o no llueve", donde una tercera opción no tiene cabida, debido a que tanto la afirmación como la negación resultan verdaderas. En cuanto al aserto de libertad (posibilidad), dice Peirce que no se le aplica el principio de no contradicción, principio que se las ve con el de la actualidad, donde una afirmación y su negación (como en el caso de la lluvia) no pueden ser verdaderas al mismo tiempo ("*ahora* llueve y al mismo tiempo no llueve"). Así, si se presenta

una contradicción de este tipo, entonces esta puede ser calificada de falsa, lo que implica la denominada *reducción al absurdo*. Por lo tanto, si en la modalidad de la posibilidad, al no aplicársele dicho principio, las cosas pueden ser y no ser al mismo tiempo, esto dentro de lo posible que se encuentra sujetado a lo actual. Lo anterior permite entonces justificar cómo en la aserción de los hechos actuales (modalidad de actualidad) se aplica u opera tanto el principio del tercero excluido como el de no contradicción.

Respecto al paso del problema lógico de las aserciones a la consideración metafísica de las modalidades, explica Peirce que difieren, ya que la modalidad alude a las diferentes relaciones que se dan en la afirmación de un estado de cosas afirmado, así como en su correspondiente negación, con lo cual, en razón de su ubicación posterior, la metafísica entraría más a considerar las modalidades de realidad que los asertos o proposiciones de la lógica. Con ello, la concepción filosófica que al respecto muestra el pensamiento peirceano es la asunción de un concepto de realidad, en cuyas experiencias se muestra la generalidad o continuidad que llevan a una ampliación de lo que se entiende normalmente por lo *real*, ya que no se limita a lo existente o actual, donde la realidad total incluye a su vez la modalidad de lo posible, que es la realidad de las matemáticas y de la modalidad de la necesidad que cubre lo habitual.

Varias consecuencias provienen de esta consideración, y son las que vienen a caracterizar los estudios que Peirce realiza durante la primera década del siglo XX. Estas consideraciones tienen que ver con la justificación del modo como la realidad singular entra en la generalidad de un pensamiento, donde no solo la realidad es representada, sino que dicha representación es real, en el sentido de tomar una espesura en esta misma realidad, capaz de permitir su movilización dinámica de tendencia continua. Otra noción de gran importancia obedece a la concepción de la *verdad*, como un logro futuro que puede venir construido al lado de la evolución representativa de lo real, ya que cuando la representación coincide completamente con la realidad de la cual ha partido, entonces se logra el alcance de la verdad, que determina este concepto más allá de su hallazgo en lo actual.

De tal modo, para Peirce la cuestión de la lógica, que lleva a establecer la manera como funciona el pensamiento, implica como tal una consideración del modo como funciona la realidad. Por ejemplo, el objeto del proceso semiótico, que hace parte de la significación, no implica una cosa en sí, ajena al razonamiento, sino que es parte integral del signo, ya que se constituye en la búsqueda hacia el futuro de la representación. Este aspecto también viene a determinar el funcionamiento del signo en sentido pragmático, en la medida en que más que encarnar el signo una significación, esta significación se manifiesta en el hábito de acción racional. Por su parte, el que el signo busque llegar a una representación completa de la realidad del objeto muestra cómo el signo en sí mismo no alcanza a representar la totalidad de la realidad, aunque es el único medio para llegar a conocerla —e incluso Peirce concibe signos que no son como tal representación, sino que únicamente alcanzan un nivel de iconicidad (semejanza) y de indicación (contigüidad)—.

De acuerdo con lo anterior, a la coincidencia entre verdad y realidad se suma la idea de *significación*, en el sentido de que el objeto que el signo sustituye y muestra en cierto aspecto es desde el inicio una generalidad (objeto dinámico), que no se toma de modo completo en la representación (objeto inmediato), sino que a través del proceso que impulsa la significación se da al final, cuando se muestre a los hombres que conocen o interpretan esos signos como una totalidad o generalidad que se homologa a la verdad.

Son importantes también el método de la ciencia y el pragmatismo que Peirce exponía en 1878. Si bien el tema de las creencias y las dudas se establece para la fijación de las ideas, se advierte que al modificar la creencia se inicia un estado donde la actuación se presenta conforme a un hábito racional de efectos prácticos, de lo cual podemos decir que si se llega hacia el final de la investigación a una creencia, esta vendrá a coincidir con la realidad y la verdad develadas al final de la investigación[82].

Esta actividad del conocimiento científico responde a un método cuya dirección está determinada por la tendencia a la búsqueda de una conclusión, que no se encierra en la subjetividad de una mente, sino que se muestra como una generalidad de lo real. La investigación, para Peirce, no es un asunto encerrado en un investigador, sino que involucra toda una comunidad de científicos, los cuales, progresivamente, van hacia el futuro, develando la realidad, que llega a ser representada de modo verdadero; es decir, la ciencia se dirige metodológicamente hacia la realidad y hacia la verdad. Una importante determinación de la realidad es la que Peirce expone en el citado ensayo de 1878, donde dice que la ficción viene de la imaginación de alguien, mientras que aquello que resulta diferente de la ficción, la verdad, se distingue precisamente porque, como realidad, resulta independiente de lo que cualquier mente pueda pensar sobre ella[83]. Esta forma de objetividad, que no se limita a lo que una mente particular pueda establecer, es la que caracteriza aquellas creencias que terminan por coincidir con la realidad, o aquellos significados que como representaciones dan cuenta de la totalidad de lo real, o la condición de aquellos objetos que no vienen dados solo como la realidad que se circunscribe a una significación, sino que surgen al inicio del proceso de conocimiento, y que, como objetos, vienen representados al final de la investigación desarrollada por la ciencia.

Algunos temas de la filosofía última de Peirce

En este aparte de nuestro trabajo en torno al estudio de la filosofía de Peirce, queremos destacar algunos de los puntos de su último periodo filosófico. Muchos de estos temas fueron tratados en inéditos manuscritos, mientras que algunos ensayos sí pudieron ver la luz pública en algunas revistas en las que Peirce

82 Maddalena, *Scritti scelti*, 18.

83 CP 5.405 1878.

contribuyó. Dentro de estos últimos vale destacar el ensayo *Pragmatism*[84], del cual perviven diversas versiones elaboradas por Peirce durante 1907, así como el ensayo *A Neglected Argument for the Reality of God*, publicado en 1908, y también *Meaning*, de 1909. De igual modo, *The Art of Reasoning Elucidated*, de 1910, así como *A Sketch of Logical Critics*, de 1911, y por último *An Essay Toward Improving Our Reasoning in Security and Uberty*, de 1913. Los tres temas que abordamos a continuación corresponden a la observación colateral, las ciencias normativas y el instinto racional, cuyo orden de presentación no responde a ninguna razón jerárquica que los conecte, sino que cada uno por su parte permite ampliar el campo de indagación del sistema filosófico peirceano, el cual dejaría su concentración en la lógica para ampliarse en otros campos tanto extrasemióticos como normativos.

La observación colateral en la instauración de la significación

En el texto sobre el pragmatismo de 1907[85], se aprecia que uno de los temas especiales que Peirce viene a tratar es el referido a la *observación colateral*, vista como una posibilidad para considerar la carga total de significación en un concepto o idea (signo). Al inicio del ensayo Peirce considera el pragmatismo no tanto como una teoría capaz de determinar la verdad o la realidad de las cosas, sino como un método idóneo para asegurarnos el significado de un concepto vago o impreciso. Por su parte, ante la preocupación sobre la generalidad de lo individual, Peirce establece que en un hábito se proyecta una acción potencial que, como tal, depende de su reiteración, aspecto que para el filósofo estadounidense resulta de gran importancia para asumir un concepto como general, ya que de esa manera el sentido de algo no tiene por qué limitarse a la las sensaciones y a las existencias que a ese se vinculan[86]. De tal modo, el significado tiene que ver con el sucederse de ciertos eventos en el curso de una experiencia, de donde se llega a una redimensión del pragmatismo, a asumirse el significado de un concepto intelectual como aquello que corresponde al sentido total de su predicación, siempre y cuando su respectivo sujeto se comporte en un cierto modo. Peirce a su vez desarrolla pragmáticamente la idea de la *familiaridad* con el sistema de significación, al asumir el signo como un modelo estable de sustitución que mantiene relaciones con aquello que representa, donde una de las importantes es la del hábito con la familiaridad sígnica.

Peirce amplía esta idea sobre la familiaridad con el sistema de signos con la introducción, en ese mismo ensayo, del tema de la observación colateral, con el fin de establecer la carga completa de significación que le corresponde a un signo, y la define como una observación previa que se dirige hacia las circunstancias de la respectiva comunicación, permitiendo de este modo que el objeto desconocido pueda venir incluido en un campo de significación a través de la ayuda que

84 MS 318.

85 Peirce, *Scriti scelti*, 591-625. *Pragmatism* cuenta como referencia en la bibliografía de Peirce en inglés, en MS 318 y EP 2, 398-433 de 1907.

86 Peirce, *Scriti scelti*, 594.

ofrecen aspectos no directos o previos a la interpretación. Las ideas de Peirce al respecto parecen sugerir que de toda experiencia surge la representación sígnica, pero que en algunos casos este signo no logra expresar el objeto que sustituye, por lo cual la tarea la debe asumir la observación colateral, entendida como un modo de dar cuenta del objeto de la significación, donde lo importante de dicha acción se obtiene con el resultado, es decir, con la individualización del objeto del signo. De este modo, aspectos no directamente semióticos especifican el terreno de la significación, donde la expresión *gran incendio* maneja una referencia que la expresión no es capaz de aclarar, ya que en sí misma no nos brinda la oportunidad de establecer a qué significación alude. Por tal motivo, su objeto viene a precisarse por aspectos extrasemióticos, como el de establecer si esa expresión es pronunciada al leer un titular de prensa o es dicha al observar a través de la ventana[87].

Un manuscrito donde Peirce vuelve a tratar el tema de la observación colateral corresponde a una carta que el 29 de febrero de 1909 le envía a su amigo William James[88]. Allí Peirce dice que el signo es posible de ser conocido gracias a que es determinado y a que determina. Es determinado por un algo que llama *objeto del signo*, y determina una mente actual o potencial: *interpretante*. Sobre el objeto agrega Peirce que no necesariamente es un objeto único, sino que puede referirse a un complejo de objetos, seguido a lo cual concluye que el objeto de un signo se las ve mejor con el universo del cual el objeto hace parte como miembro integrante. Del interpretante, agrega Peirce que viene creado inmediatamente por el signo, pero que es creado, por lo mismo, mediatamente por el objeto.

Luego habla de la observación colateral, y para eso se dedica a analizar el tema del intérprete en relación con el objeto del signo (vale aquí recordar que en Peirce una cosa es el intérprete y otra el interpretante). Peirce habla del intérprete emisor del signo, cuya relación con el objeto del signo proviene de la atención que le presta al objeto, la cual exige su presencia. Por su parte, al intérprete receptor de un signo el objeto lo viene a determinar (al receptor) no a través del signo, sino a través de la observación colateral. Es por ello que se dice que la observación colateral es una operación extrasemiótica, es decir, independiente de la acción del signo. A esto Peirce agrega que es gracias a la observación colateral como el intérprete receptor llega a pensar el objeto, el cual debe referirse correctamente a lo que lo motiva, de lo contrario el objeto no podría llegar a determinar mediatamente la mente del intérprete receptor. El ejemplo que expone Peirce es *Napoleón era abúlico*; aquí, la cualidad atribuida (Napoleón es abúlico) no puede ser aplicada al objeto Napoleón, si el intérprete receptor no lo identifica o relaciona con el personaje histórico. Otro ejemplo es el de *Hamlet estaba loco*, que no se podría comprender cabalmente si el intérprete receptor no sabe de la locura, o no conoce la historia, o no sabe lo que el intérprete emisor (Shakespeare) entendía por locura. Todos estos conocimientos de las cosas que ayudan a la comprensión de los signos no se limitan a la interpretación

87 Peirce, *Scriti scelti*, 603.

88 EP 2: 492-97. En español, *Carta a William James* (extracto), del 29 de febrero de 1909; traducción de Ignacio Redondo, 2006, http://www.unav.es/gep/James29.02.09Espanol.html.

de la frase, sino que son aspectos colaterales o complementarios a los que se llega indirectamente en relación con la interpretación que requiere el signo.

Con ello Peirce parece aludir, con el concepto de *experiencia colateral*, más al sentido del objeto al que se refiere el signo, que al sentido del signo como tal, donde el interés del intérprete es servirse del interpretante del signo para interpretar su sentido. Pero para lograr esto, se debe conocer por experiencias colaterales aquello que implica el objeto del signo que se quiere interpretar, ya que si se desconocen ciertas atribuciones del objeto, las cuales se deben conocer colateralmente al signo, la interpretación del signo no podría darse en sus proporciones adecuadas. Así podríamos decir que la experiencia colateral constituye una de las condiciones de conocimiento del objeto del signo, para poder llevar una cabal interpretación del sentido que posee un signo. De acuerdo con lo dicho, se puede decir que el objeto parcial (*abúlico*) del ejemplo sobre Napoleón (que también es otro objeto parcial del signo o frase) cumple con un sentido o significación dentro de la frase, pero que dicho sentido no puede darse si el intérprete receptor no reconoce el sentido simple o previo de *abulia*, el cual debería conocer colateralmente a la acción que la frase o signo produce en la interpretación que motiva. Si el receptor no sabe, por experiencia colateral, qué significa *abulia*, no podrá llegar a interpretar el sentido de la frase "Napoleón era abúlico".

Las ciencias normativas

Este tema de las ciencias normativas es otro de los asuntos sobre los que Peirce reflexiona durante la última década de su vida intelectual. La ubicación de las ciencias normativas corresponde a una de las tres ramas que conforman el saber de la ciencia filosófica, ocupando de este modo el lugar intermedio entre la fenomenología y la metafísica. Como anteriormente lo señalábamos, las ciencias normativas se dividen en estética, ética y lógica, siendo este último campo el de mayor desarrollo dentro de su sistema de pensamiento. Así, se puede decir que Peirce indaga en las otras primeras ciencias, y busca en ello completar el cuadro de la filosofía, especificando el saber de los medios de la realidad con respecto a los fines. Es de esta manera como Peirce, al inicio del siglo XX, complementa el campo en el que se ubica la lógica, a través de algunos aspectos atribuidos a la ciencia de la ética y a la ciencia estética, componentes de aquel segundo nivel que se denomina *ciencias normativas*. Las denominaciones de *estética*, ética y *lógica* para determinar las ciencias normativas implicaban para Peirce una lógica interna, antes que una conveniencia o arbitrariedad nominal, es decir, obedecían a aspectos que tenían que ver con el proceso de razonamiento humano, por lo cual sus definiciones no estarían en correspondencia con aquello que la tradición del pensamiento ha dicho para definirlas[89].

89 Vincent Potter, Peirce's *Philosophical Perspectives* (Nueva York: Fordham University Press, 1996), 43.

En *Philosophy and the Conduct of Life*, de 1898, Peirce había precisado el campo y el quehacer filosófico, al decir que la filosofía investiga la verdad de lo real. Ya a partir de la experiencia, busca obtener las propias premisas de su saber filosófico, yendo más allá de las sugerencias que el estudio matemático presenta desde su campo, y sin limitarse a la realidad existente que tratan las ciencias idioscópicas o especializadas. Llama la atención lo que Peirce dice después de esta ubicación de la filosofía, ya que al referirse al papel que la ética cumple dentro de su ámbito, afirma tajantemente que esta debe quedar excluida de la filosofía, pues si bien este saber constituye una ciencia sobre el fin de la vida, como ciencia viene solamente ubicada en un reducido sector de la experiencia, como lo es el ámbito psíquico, así como desde su particularidad lo sería a su vez la teoría del arte, sin que desde ella se atienda lo universal, que por el contrario sí es aquello de lo cual, desde la filosofía, se busca dar cuenta[90].

Esta concepción de la ética como ciencia del pensamiento, asumido como fenómeno psíquico singular y no como pensamiento lógico de la generalidad, viene modificado completamente por Peirce en 1903, específicamente en la quinta conferencia: *Las ciencias normativas*[91], donde la ética se presenta como una de las ciencias normativas, precisamente al lado de la estética y la lógica. Ya en la primera conferencia[92], dedicada al problema del pragmatismo, dice Peirce que la lógica debe constituirse como una aplicación de la ética, debido a que si bien la lógica es la ciencia del pensamiento, dicho pensamiento debe interpretarse éticamente, es decir, desde aquello que estamos listos a realizar o hacer, porque a la ética le corresponde asumir como doctrina aquello que de forma deliberada decidimos hacer[93]. Y precisamente porque la ética trata aquello que la conducta debería ser, tiene por ello entonces que basarse en un estudio estético que se las ve con los estados de las cosas idealmente posibles, en correspondencia con aquellas ideas dignas de ser admiradas, o aquellos fenómenos que contemplan así como ellos son, a través de un ejercicio de descripción y de hallazgo de similitudes. Allí precisa Peirce que la lógica se las ve con la representación de la verdad, mientras que a la ética le concierne ver los esfuerzos de la voluntad, dejando que la estética atienda la presentación misma de los objetos[94].

90 Peirce, *Scriti scelti*, 244. Hablamos de *Philosophy and the Conduct of Life*, de 1898, referido también en MS 437; CP 1.616-1.648 (parcialmente). En Italiano, el título dado es *La filosofia e la condotta di vita*.

91 Ibid. MS 312 (sin título), referido en CP 5.120-150 y en HL 205-220. En italiano, el título aparece como *Le tre scienze normative*; en español, *Los tres géneros de bondad,* traducción de Dalmacio Negro Pavón (1978, http://www.unav.es/gep/HarvardLecturesPragmatism/HarvardLecturesPragmatism5.html).

92 Ibid. 427. MS. 301, del 26 de marzo de 1903 (sin título); CP 5.14-56, 59-65. En EP2: 133-145 aparece con el título *The Maxim of Pragmatism*. En español, *Lección 1: Pragmatismo; Las ciencias normativas*, traducción de Uxía Rivas (2003). En italiano, de donde seguimos la lectura, *La massima pragmatica*.

93 Ibid. 440.

94 Ibid. 441-442.

En la siguiente conferencia, la tercera de las *Harvard Lectures*, Peirce intenta definir las ciencias normativas. Por un lado, afirma que dicho carácter normativo responde al grupo de ciencias teoréticas, las cuales, a pesar de su naturaleza, mantienen una conexión con la práctica; por la otra, dice que una ciencia normativa es positiva, en el sentido de que su conocimiento puede venir expresado a través de una proposición categórica. Sin embargo, precisa que si bien algunas ciencias positivas buscan aquello referido a lo que *es*, lo positivo de las ciencias normativas buscan aquello que *debe ser*[95]. Agrega Peirce que las ciencias normativas muestran que aquello que llaman *bueno* lo es verdaderamente, en virtud de asertos sobre verdades categóricas y positivas, por lo que del hecho positivo y categórico proviene el carácter de razón justa, esfuerzo justo, estar o ser justo. Entonces, las ciencias normativas para Peirce constituyen el gran sector de la filosofía, por lo cual se ocupa de estudiar la teoría que trata la distinción entre aquello que está bien y aquello que está mal, tanto en el conocimiento como en la acción y la sensación.

En el manuscrito MS 312, correspondiente a la quinta conferencia de 1903, traducido al italiano como *Le tre scienze normative,* Peirce busca establecer la concepción general de este sector por vía negativa, es decir, considerando aquello que las ciencias normativas no son. De ahí que diga que no son técnicas, ni que sus indagaciones persiguen producir unas técnicas, con lo cual su contenido teórico es válido, independientemente de su efectividad práctica, porque no se apoya en el ejercicio y desarrollo de nuestras capacidades; tampoco las ciencias normativas llevan al descubrimiento de un nuevo fenómeno, porque como tal constituyen ciencias particulares. Dice Peirce también que sus procedimientos no son puramente deductivos, tal y como sucede con las matemáticas, ya que sus análisis vienen guiados por los hechos fenomenológicos, y agrega que las apreciaciones de las ciencias normativas, es decir sus juicios particulares, se refieren más a la conformidad de los fenómenos con respecto a los fines propios de su normatividad, los cuales no se encuentran en las cosas de manera esencial o inmanente[96]. Así que si las ciencias normativas persiguen establecer las leyes que establecen la conformidad de las cosas con sus respectivos fines, habría que tener en cuenta que si una cosa cuyo fin es atender la cualidad de las sensaciones, o que en ella (la cosa) el fin es la acción, o el fin de la cosa es la representación, entonces se estará hablando, respectivamente, de estética, ética y lógica.

Por último, en uno de sus escritos finales de 1911, Peirce habla de nuevo sobre las ciencias normativas, a las que también denomina *ciencias críticas*, y dice que tratan la manera como deben ser gobernadas tanto las sensaciones como nuestras energías y pensamientos. Allí Peirce se refiere a la lógica como la ciencia que alcanza a darse desde el acuerdo de la comunidad científica para hallar la verdad en un sector propicio. Según dicha apreciación, no se puede considerar la ética una

95 Ibid. 447. *On Phenomenology*, referido en MSS 305-306, y en CP 5.41-56-59-65 (parcialmente). Dos manuscritos correspondientes a los apuntes que utilizó Peirce para decir la lección II de Harvard el 2 de abril de 1903. En español, *Las categorías universales*, traducción de Dalmacio Negro Pavón (1978). En Italiano, *La fenomenología*, traducción de R. Fabbrichesi.

96 Ibid. 524.

ciencia madura para la comprensión de sus propios fines, si es que estos responden a la pretensión de enseñar a los hombres aquello que deben hacer. Lo cierto es que si la ética es una ciencia de los fines, el pensamiento es una actividad deliberada que, como tal, tiende a un final; de ahí el apoyo en la lógica para estudiar los medios para alcanzar ese fin, a través de los razonamientos válidos y confiables[97]. En cuanto a la estética, Peirce encuentra limitada la idea de que de ella provenga el placer de la belleza de los sentidos, pero destaca el ejercicio meditativo que comporta, así como el soñar con los ojos abiertos, lo cual implica un control para que el sueño no resulte una calamidad[98]. Lo que sí sabemos sobre la estética es que se ocupa de lo admirable en sí, como primeridad, atendiendo así el ideal de los ideales, el sumo bien, por lo que se puede decir que la cuestión de la estética consiste en determinar lo que es admirable y deseable para sí mismo[99].

Estos aspectos que se han tenido en cuenta han llevado a algunos estudiosos del pensamiento peirceano a encontrar en los planteamientos de sus últimos escritos una nueva consideración sobre la significación, siendo una de las más destacadas la distancia que Peirce adopta con respecto a la efectividad que en esa tarea cumple la teoría del pragmatismo. La eficacia de su tarea ante la opción de hallar el significado de algo, según la totalidad concebible de los efectos prácticos que sea capaz de producir, viene ahora limitada a una metodología de investigación que actúa como fórmula sintética. Hemos visto cómo la realidad se encuentra al inicio del razonamiento, y que es esa realidad la que el signo pretende representar, a pesar de lograrlo de manera fragmentaria, debido a que el objeto del signo es inmediato a su representación, y relacionado —aunque distinto— con aquel objeto inicial real, que es llamado objeto dinámico. A pesar de su distancia con el signo, este objeto dinámico no es ajeno a la mente y al conocimiento, debido a que aparecerá nuevamente, pero al final de la investigación lógica, cuando la representación de la realidad sea completa.

Para Giovanni Maddalena, la realidad está allí mientras razonamos; no nos resulta ajena, e incluso ya estaba antes de que razonáramos. Pero al razonar, esta realidad de trasfondo se conecta evolutivamente con el pensamiento, es decir, no es ajena al proceso de representación sígnica cognitiva, proceso al cual nosotros colaboramos con nuestros intentos por dar cuenta de la realidad misma. Añade el filósofo italiano que las dudas de Peirce sobre la utilidad del pragmatismo provienen precisamente de este proceso, donde la individualidad de los objetos sigue un orden general que los hace comprensibles, sucediendo en esto que el pragmatismo solo verifica un proceso que parte de un razonamiento abductivo, el cual se apoya en un instinto racional que lee este paso de lo individual a lo general,

97 Potter, *Peirce's Philosophical Perspectives*, 44.

98 Peirce, 2008: 704. Nos referimos a *A Sketch of Logical Critics*, de 1911, y también a MS 675; EP 2: 451-462. En español, *Un esbozo de crítica lógica*, traducción de Sara Barrena (2002); en italiano, *Uno schizzo di critica logica* en *Scritti scelti*.

99 Potter, *Peirce's Philosophical Perspectives*, 45.

a través de un modo estético y ético[100]. Hay una afirmación específica de Peirce, en su último escrito, que permite advertir estas reservas ante su teoría del significado de 1878, afirmación que en el marco del razonamiento fecundo, alude a que aquello que nos hace auténtica y exclusivamente humanos se debe a la belleza, a la virtud moral y a la verdad abstracta, aspectos que con el pragmatismo no se alcanzan a considerar[101].

Esta reserva ante el pragmatismo no constituye un total abandono de dicha teoría, sino que la lleva a una reubicación dentro del campo de la lógica y de las ciencias, donde viene ahora asumida como un método de verificación de los hallazgos racionales; es decir, el pragmatismo se queda solo como expresión y verificación ante otros modos de conocimiento, como la estética y la ética, entre otros, que vienen a responder a exigencias más profundas sobre lo auténticamente humano[102].

El instinto racional

Como se puede inferir de la última cita o referencia que realizamos, la precisión sobre los alcances de la lógica ante los demás componentes de las ciencias normativas de las que hace parte entra a vincularse con uno de los temas que Peirce desarrolla en sus últimos años de reflexión filosófica: el instinto racional. Este encuentra un espacio de desarrollo en el ensayo *A Neglected Argument for the Reality of God,* que Peirce publicó en 1908, donde varias de sus materias de estudio vienen puestos en un mismo terreno, para dar cuenta, desde la lógica de una explicación, sobre la realidad de Dios. Si bien en apariencia el tema implica un estudio en torno a la metafísica y la teología, en efecto resulta ser una revisión de los aspectos y problemas de la lógica peirceana que se agrupan con el fin de hallar justificación racional sobre la realidad de Dios. El punto centrar del tema se debe a que esta realidad se encuentra por fuera de los niveles de aquella realidad que conocemos, y su tratamiento inicialmente debe responder a un razonamiento retroductivo, para tratar de hallar una explicación hipotética en torno a su novedad[103]. Luego de lo anterior, se logra hallar como tal una creencia, paso que se permite, según Peirce, a través de una capacidad racional de orden instintivo. Por lo tanto, para el Peirce de 1908, gracias al instinto se llega a establecer una especie de acuerdo entre hipótesis y realidad, concediéndole a aquella un carácter de certeza ante lo que resultaba desconocido.

100 Maddalena, *Metafisica*, 77.

101 Peirce, *Scriti scelti*, 712. Nos referimos a *An Essay Toward Reasoning in Security and Uberty*, de 1913, referido igualmente en MS 682 y EP 2 463-474. En iatliano, el título es *Un saggio per migliorare il nostro ragionamento in sicurezza e feconditá.*

102 Giovanni Maddalena, *Istinto razionale* (Turín: Trauben, 2003), 8.

103 Maddalena, *Scritti scelti*, 38.

Precisamente el tema del *instinto racional* viene ubicado por Peirce bajo la consideración última sobre el procedimiento racional abductivo, que está inscrito en una visión metafísica de la realidad, en cuanto a sus modalidades potenciales, actuales y necesarias. De este modo, si estamos ante una cosa individual sorprendente, podemos darle una primera explicación, insertándola en un sistema de significación general que, en cuanto singular antecedente, la hace comprensible. El punto es que este sistema de signos general lo reconocemos a través de un acto instintivo de la abducción, es decir, que opera en su interioridad, y que por lo mismo no está por fuera del pensamiento, es decir, no es simplemente irracional[104]. Así que lo importante de este ensayo sobre la realidad de Dios obedece a la conceptualización del instinto racional, donde se advierte una epistemología que sigue la certeza del conocimiento, de acuerdo con una base metafísica que fundamenta y hace comprensible la verdad lógica-racional de las cosas del mundo.

En cuanto trabajo abductivo, se atiende la realidad novedosa, que requiere ser explicada mediante la inclusión en un sistema de generalidad que la haga comprensible. Es por lo tanto entendible que el problema del Dios de la religión, que aquí Peirce se propone estudiar, posea un gran interés, debido a que Dios, en torno a la pregunta que cualquier hombre se plantee sobre su existencia, viene siempre dado como un fenómeno novedoso de gran incidencia ante el problema de la singularidad y la generalidad.

Son los subtemas de este ensayo de 1908 los que conceden una nueva dirección a la filosofía peirceana, y que por lo mismo requieren una explicación particular, para poder luego comprenderlos en su operatividad total. El primero se refiere al puro juego del *musement* o actividad de divertimento, ligera entretención que debe igualmente ser ponderada en su práctica, en nombre de la instintividad sobre la idea de Dios, debido a que el *musement* es una operación del pensamiento que se da previamente al descubrimiento de la realidad de Dios, especialmente porque la hipótesis de Dios como creador puede provenir luego de una caminata contemplativa en torno a la belleza del paisaje del mundo. La realidad de Dios surge en la mente de los hombres luego de esta contemplación de la armonía del universo, que más que un procedimiento de orden silogístico, para Peirce viene a responder a un proceso que incluye una lectura estética y ética de la continuidad de los signos. Esta operación del *musement* resulta entonces ser una ocupación placentera de la mente, que como tal no posee ningún fin específico, ni actúa conforme a una regla, sino que en su libertad va donde quiere y se complace. Vale anotar que para Peirce esta operación no se limita a una impresión (primeridad) o un encuentro entre fuerzas (segundidad), sino que es una terceridad o generalidad, lo cual significa que dicha contemplación es como tal un razonamiento, porque viene inscrito dentro de su procedimiento[105].

104 Maddalena, *Metafisica*, 77.

105 Maddalena, *Istinto razionale*, 46.

Un segundo subtema es el de la *plausibilidad de una certeza*, la cual proviene del resultado de lo contemplado a través del *musement*, donde si bien dicho resultado constituye una conjetura, esta es en efecto digna de confianza, precisamente por ser una conjetura que se puede admitir sin tantos reparos, con lo cual se convierte en una conjetura plausible, que por esto mismo alcanza la fuerza de una creencia[106]. Visto esto, se advierte que la plausibilidad de la idea sobre la realidad de Dios viene entonces apoyada en un primer nivel del razonamiento hipotético, que en 1908 Peirce llamaba *retroducción*. Desde su criterio, dicha aceptabilidad viene confiada a un instinto humano por la verdad, la cual se adivina precisamente por instinto, siendo este instinto por la verdad el primer nivel del campo reproductivo[107].

Otro tema lo constituye la *naturaleza misma del instinto*. La práctica instintiva no adolece de un carácter racional, ya que al hacer parte de la retroducción, pertenece, por lo mismo, a una de las formas de argumentación racional, que como tal corresponde al estudio de la lógica, y que implica el retroceso en cuanto al paso del consecuente al antecedente. Buscamos la realidad compleja y novedosa de Dios, a través de conjeturas e hipótesis motivadas por el impulso hacia la verdad, y esto de entrada constituye ya para Peirce un indicio de su propia realidad. Es precisamente este aspecto el que llama la atención del Peirce lógico que indaga sobre Dios, ya que al preguntarse sobre su realidad, entra en juego la iluminación de una hipótesis que se caracteriza por ser completamente nueva, la cual no es una simple presunción, sino algo nunca considerado. Por lo tanto, el tema de la realidad de Dios constituye el problema teorético por excelencia, porque no es simplemente algo desconocido, que al explicarse nos proporcione experiencia sobre su realidad, experiencia a la que volvemos a acudir si necesitamos nuevamente dar cuenta de su realidad. Para Peirce, el caso de Dios es diferente, ya que con Él no basta con tener un conocimiento o racionamiento previo; en el caso del conocimiento de Dios, en razón de sus características de omnipotente, bondadoso, creador, espiritual e infinito, cada uno de nosotros debe volver a formular su propia hipótesis teorética instintiva[108].

Por lo tanto, lo que este tema permite advertir es que en los últimos escritos de Peirce se presenta para el razonamiento humano una lectura instintiva del mundo, de carácter ético y estético, que viene conectada con la posterior representación sígnica que desarrolla la lógica. Por tal razón, la retroducción (en armonía con el desenvolvimiento de la realidad) es guiada por normas que se establecen en la admirabilidad de una cierta hipótesis (estético), así como por la practicabilidad que dicha hipótesis posea (ético). Cuando en su juventud Peirce estudiaba el proceso de significación, bajo la representación cognitiva de la realidad, el razonamiento

106 Nótese que la creencia que surgía en el campo pragmático de sus escritos de 1878 venía dada luego del recorrido de la abducción, la deducción y la inducción; pero ahora la creencia viene de lo plausible del *musement*, que está en la primera fase del acto retroductivo, es decir, no se da luego de dicho razonamiento. Para Maddalena, el instinto viene a transformar lo plausible en una creencia que ya en este terreno tiene todas las características de certeza.

107 Maddalena, 2008: 39.

108 Maddalena, *Istinto razionale*, 36.

provenía de una lectura abductiva de los signos de la realidad. Según lo visto líneas arriba, esta idea permanece en cierta medida en el Peirce adulto, pero ahora con la tesis de que a esta lectura retroductiva la anima un instinto racional, que constituye como tal una respuesta a la realidad del mundo que se le ofrece, donde todo es signo y cada signo es la expresión de la realidad en desarrollo, que lleva al final a una convergencia entre significado y verdad.

Así, este instinto que se da en la tendencia a dejarse fascinar por la contemplación de lo bello y lo bueno revela una condición propia del ser humano, la cual, junto a la capacidad de razonar, permite pensar una realidad a través de la mediación de la hipótesis. Este carácter de mezcla con lo racional pone entonces al instinto bajo el control que implica el acto de razonar, con lo cual se entiende por qué en 1913 Peirce habla de *instinto intelectual*, y lo define como el poder que tiene el razonamiento humano de generar inferencias que tiendan hacia la verdad, aclarando a su vez que dicha denominación de *instinto* la elige precisamente para mostrar cómo este poder de la razón está íntimamente vinculado con lo propio de la naturaleza humana.

Es decir, el razonamiento cumple la importante tarea de conjeturar sobre la verdad, y en la médula de esta función se anida el instinto, que cumple un papel determinante para que aquel se pueda llevar a cabo, permitiendo que el instinto se ubique en el centro de la verdad de los razonamientos. Esta verdad ya no es una conquista de la máxima pragmática, porque el seguir los concebibles efectos prácticos de una concepción no permite más que una verificación de lo anterior. Por tal razón, esta pragmática cumpliría más una función metodológica, y, por lo tanto, más que en la gramática o la crítica de la ciencia lógica, vendría a ubicarse en el campo de la metodeútica[109].

Lo que sí continúa teniendo en la filosofía de Peirce una importancia decisiva es el concepto de *razonamiento abductivo* o *retroductivo*, que viene enmarcado en el pensamiento científico bajo el procedimiento en reversa del consecuente al antecedente. Esto, porque el hecho sorprendente es un singular desconocido, que exige una explicación capaz de hacerlo comprensible, a través de una ubicación en un momento antecedente que podría corresponder a un sistema de signos generales. Lo nuevo de esta consideración radica en que para el último Peirce este reconocimiento se presenta por vía instintiva racional, donde además el fenómeno sorprendente viene comprendido dentro de un campo de realidad amplio de constitución metafísica, que como tal abarca no solo la actualidad de lo existente, sino también la posibilidad y la necesidad. Todo ello, en correspondencia con un proceso de continuidad que comporta toda la realidad, a la cual podemos acceder cognoscitivamente, a través de los procesos representativos en los que median los signos y sus interpretantes, no obstante teniendo en cuenta que la generalidad del continuo peirceano viene considerada en un ámbito general de posibilidades, sin limitarse, por lo tanto, a lo actual o a lo particular[110].

109 Maddalena, *Istinto razionale*, 80.

110 Zalamea, *El continuo peirceano*, 59.

Esta unión de los diferentes aspectos de la filosofía peirceana se complementa si agregamos a su sistema de pensamiento la *teoría de la continuidad*, la cual, según la tesis que defiende Maddalena, es el garante de la operación que desarrolla el instinto racional, debido a que ese ejercicio libre de la contemplación solo puede justificar su impulso hacia la verdad a partir del conocimiento o creencia cierta que se ha alcanzado. Lo anterior, siempre y cuanto la comprensión de un fenómeno sorprendente, que por abducción se llega a explicar desde un sistema de signos que le antecede, esté inscrita en una realidad amplia, que evoluciona precisamente porque el pensamiento indaga y conjetura. Por tal motivo, nos encontramos de este modo con un sistema filosófico de un pensador que vincula la epistemología con la metafísica, a través de la labor representativa que realiza la semiótica, así como de los modos de razonar con los que contamos los humanos. Esto, dado en una concepción de realidad compatible con el pensamiento, hasta el punto de permitir, entender la razón por la cual, al pensar, colaboramos con el desarrollo de lo real, pero no en un camino ajeno y de final desconocido, sino en una continuidad de la realidad que, bajo un orden, conduce hacia la realización de la realidad misma y, por ende, de la verdad, en sentido filosófico fuerte.

Conclusiones

Luego de haber recorrido los puntos con los cuales hemos tratado la lógica aristotélica y la filosofía semiótica de Peirce, podemos iniciar un análisis directo sobre el problema determinado de nuestra investigación. Es decir, nos encontramos ahora ya con las herramientas conceptuales necesarias para establecer cuáles aspectos de la semiótica de Peirce se encuentran ya tratados en los estudios que sobre el razonamiento desarrolló Aristóteles en la antigua Grecia. Para ello vamos a señalar aquellos puntos que aproximan a los dos pensadores en los diferentes temas de la lógica, e indicaremos los contenidos que los distinguen, ya que como decíamos en la introducción de nuestro trabajo, no hay que perder de vista la condición histórica y la distancia social que los separa.

Los temas de la lógica por tratar serán, en su orden, las categorías, la significación, la formalidad del razonamiento lógico, y el tratamiento lógico sobre el conocimiento científico. Con esta revisión esperamos cumplir con nuestros objetivos específicos de la investigación, a la vez que superar el hasta ahora tratamiento documental y referencial de los autores, ya que hemos dedicado varias líneas a comprender y a explicar las ideas de Aristóteles y de Peirce, corriendo el riesgo de realizar un trabajo paralelo sobre sus respectivos pensamientos. Así que es el momento de exponer analíticamente sus temas de lógica, de un modo tal que nos permita establecer sus puntos de contacto y sus diferentes consideraciones sobre el modo de abordar algunos aspectos internos. De entrada, nos permitimos decir que en lo básico, tanto Aristóteles como Peirce se esfuerzan por construir un sistema de pensamiento que evite dejar aislados dos niveles de realidad, así que aquel nivel general de los conceptos vendrá directamente vinculado con el mundo de los singulares individuos. Esta importante consideración sobre una totalidad de lo real ya nos puede anticipar una sinergia de pensamiento, que en varios de los aspectos transitará por la misma acera.

Pero no nos vamos a limitar a la revisión de las anticipaciones lógicas de Aristóteles en Peirce, sino que también vamos a detenernos en la filosofía peirceana, para revisar algunos de sus temas de modo crítico. Para ello, vamos a confrontar su exposición sobre la ética y sobre la metafísica con algunas posturas que al respecto nos conceden un mayor desarrollo, debido a que en estos dos temas Peirce es bastante breve en sus consideraciones, así como fragmentario en la secuencia de sus explicaciones. Por último, como aspecto de cierre, vamos a revisar rápidamente si la filosofía de Peirce puede inscribirse plenamente en la tradición de la filosofía moderna, o si más bien entra en línea con el pensamiento del siglo XX, como aquel del neopositivismo lógico, o del existencialismo hermenéutico. Esto nos permitirá tener en cuenta la vigencia de un pensador que siempre se reveló inquieto ante aquello que iba determinando sobre lo filosófico, y que demostró un sólido conocimiento sobre el pensamiento occidental que lo precedió, pensamiento que asumió, discutió y revisó siempre críticamente, para poder avanzar en los propios puntos que internamente iba controlando y redimensionando.

De ahí que nuestras conclusiones estén divididas en tres puntos: las anticipaciones de la semiótica de Peirce en la lógica aristotélica, la revisión crítica sobre la concepción ética y metafísica de Peirce, y la revisión de la filosofía de Peirce frente al legado de la filosofía moderna.

Anticipaciones de la semiótica de Peirce en la lógica aristotélica

Para el siguiente apartado vamos a tratar cada uno de los temas que en nuestros capítulos hemos tenido en cuenta para estudiar la lógica: las categorías, la significación, el silogismo y el saber científico. Notamos que dichos temas aparecen en el centro de la discusión filosófica, tanto en Aristóteles como en Peirce, lo cual constituye de entrada un asunto que ya permite el acercamiento entre dos pensadores tan distantes en tiempo, y en apariencia tan diferentes. Para ello vamos a tomar tres aspectos en cada sector, tratando no solo de advertir los puntos de contacto que puedan verse como anticipaciones de la semiótica de Peirce en el pensamiento lógico de Aristóteles, sino de igual manera indicaremos los terrenos de discordia que los diferencia. Peirce fue un conocedor de la lógica formal de Aristóteles, y tomó sus distancias respecto a la teoría del silogismo, pero ello le implicó una asimilación de la lógica clásica, que sin duda le imprimió al pensamiento del padre del pragmatismo un carácter especial.

Sobre las categorías

Los tres aspectos que vamos a revisar tienen que ver con la función cognoscitiva de las categorías, con el espacio predicativo que reciben los accidentes cuando

se quiere referir algo de un sujeto, y con la respectiva concepción que sobre la realidad se desprende de la idea de tomar en cuenta conceptos generales para asumir el conocimiento de las cosas del mundo. En ellos apreciamos la idea de Aristóteles de apoyarse en la categoría para reducir la multiplicidad a la unidad, así como la idea de darle espacio a las atribuciones no necesariamente esenciales, para determinar un sujeto y el modo como a través de dichas consideraciones se abre una concepción de lo real como una totalidad. A partir de ahí advertimos que son estas las preocupaciones que en cierto modo atiende el pensamiento de Peirce.

Vemos entonces los tres aspectos que vamos a tener en cuenta para considerar el modo como la doctrina de las categorías de Aristóteles anticipa el trabajo de Peirce desde la segunda mitad del siglo XIX.

Primer aspecto

En Aristóteles, las categorías son conceptos universales que reducen la multiplicidad de la sensación, aspecto que resulta similar en Peirce, ya que sus estudios categoriales lo llevan a decir que ellas reducen a una unidad comprensiva la multiplicidad de la experiencia.

Para iniciar, vale la pena recordar que la idea de las categorías como conceptos que reducen la multiplicidad de lo sensible a una unidad compresible proviene principalmente de Platón, para quien la idea o universal se asume como un hallazgo unificador, capaz de reducir comprensivamente lo múltiple inexplicable (Platón asumía que la congregación —*synagoge*— de lo múltiple a través de la idea es más un postulado o hipótesis comprensiva). En el caso de Aristóteles, vimos que buscó corregir la tesis de que las cosas participaban de la idea suprema, debido al hecho de guardar en su interior esa forma de principio general. Aristóteles advirtió que de allí dependía la labor dialéctica de distinguir de las cosas su género, sus conexiones, sus divisiones y sus participaciones con la generalidad suprema, pero asimismo advirtió un grave inconveniente en el hecho de que la idea exige el comportamiento de una realidad separada y diferente de aquella realidad de lo sensible. Es decir, la teoría de las ideas requiere un objeto universal, el cual debe darse por fuera de la realidad de las sensaciones. Manteniendo la idea de la *reducción*, Aristóteles busca una justificación que no se centre en la fuerza del género, sino en el dominio formal de la proposición, un esquema argumentativo (tópico) donde se pueda dar cuenta del modo como un predicado puede llegar a pertenecer a un sujeto.

Así, dentro de las diversos modos de predicación, encontramos una definición que da cuenta de una predicación esencial, pero también una predicación que expresa los rasgos comunes a las cosas (género), así como la pertenencia a una especie, sin que requiera de la esencialidad (especie), y especialmente la consideración de la posibilidad de predicar de un sujeto aspectos que pueden pertenecer o no a dicho sujeto de una cierta especie, abriendo con ello el paso de la predicación accidental.

Segundo aspecto

Si bien la fuente directa de Peirce parece ser Kant, el primero encuentra cómo las categorías constituyen una serie de conceptos generales, que si bien no son parte de la experiencia, sí vienen gobernados o direccionados por esta. Vimos que las categorías peirceanas llevan la experiencia de lo múltiple hacia una unidad consistente, la cual garantiza la homogénea relación interna de las categorías. De hecho, Peirce, partiendo del ser, viene a derivar las categorías desde de los juicios, pero siempre bajo la idea de una función comprensiva, la cual consiste en la reducción de la multiplicidad de un presente general, asumido como sustancia. Como unidad, el ser viene a mediar entre el presente general y su cualificación, lo cual requiere, en el Peirce de 1867, un fundamento capaz de permitir o respaldar la predicación de la cualidad que le atribuye a un sujeto. En su momento insistíamos en que esta atribución constituía para el filósofo norteamericano un ejercicio hipotético de generalización, presente también dentro de la doctrina de las categorías de Aristóteles, ya que si el estagirita buscaba con ellas recomponer la participación de las cosas de las ideas generales, no habría que olvidar que para Platón la idea comportaba una hipótesis o postulado de reducción comprensiva.

Tercer aspecto

Para Aristóteles la predicación accidental resulta válida y determinante para el conocimiento de algo; por su parte para Peirce las tres categorías ubicadas entre la sustancia y el ser son accidentales.

En nuestro estudio vimos cómo algunos comentaristas de Aristóteles consideran que las categorías operan como una especie de casillas simples donde vienen ubicados los conceptos. Así, una casilla constituye un concepto general, el cual enmarca otros conceptos menos generales, que se agrupan según jerarquías subordinadas a dicha generalidad que las contiene. Así es como se explica un sistema de organización mayor, que viene a cubrir la predicación común a varios sujetos (género), o la predicación de pertenencia a un sujeto (especie), con lo cual las categorías se ubican en una organización mayor, que preside las categorías como cuadros organizativos de columnas. Este tipo de organización permite no solo los vínculos de los elementos internos de las columnas, sino que lo interesante radica en que los componentes de una columna pueden mezclarse con los componentes ubicados en otra columna, constituyendo de este modo la base para la predicación accidental, que sin duda viene a ampliar no solo el marco de predicación que le compete a un sujeto, sino también la manera como pensamos y expresamos la realidad. En la predicación accidental, los significados o sentidos del ser se abocan a una multiplicidad de significantes, que antes que entrar en contraposición con la predicación sustancial, comporta una importante ampliación y complemento.

De acuerdo con la afirmación precedente, el modo de predicación accidental expuesto por Aristóteles no resulta ajeno a la inicial consideración epistemológica de Peirce, quien en 1867 encuentra que entre la sustancia y la unidad del ser se dan tres categorías accidentales, como lo son las cualidades, las relaciones y las

representaciones. Así, los conceptos generales del entendimiento operan entre la unidad del ser y la multiplicidad de las sensaciones, cumpliendo una tarea especial en la labor de reducción comprensiva que entre los dos extremos se da. Luego en Peirce, estas categorías accidentales, bajo la influencia de la fenomenología y la lógica de las relaciones, vienen a presentarse como unos cuadros generales de combinación. Esto acontece cuando Peirce asume la representación como una posibilidad futura, donde su recorrido de continuidad se desarrolla a través de los accidentes intermedios, y donde ahora las categorías, más que elementos de la predicación lógica, funcionan como formas puras relacionables. De este modo, en una advertible compatibilidad con lo referido líneas arriba sobre Aristóteles, los objetos se vinculan de acuerdo con géneros relacionables, donde las clases generales que permiten dicho vínculo no vienen definidas por elementos que se vinculan según sus similitudes, sino que los elementos se toman bajo una generalidad que supera la identidad y la similitud. Lo especial de esta postura peirceana es que la especificidad de los elementos viene asumida desde lo específico de lo cotidiano, cuya generalidad se instaura como reiteración o hábito; es decir, dichos elementos de las clases los asume Peirce como posibilidades, pasando de este modo de la actualidad a lo infinito. Así, los eventos cotidianos vienen a expresar un significado cuyo valor se asimila desde la generalidad, porque las relaciones toman los fenómenos para organizarlos en clases que comportan generalidades, permitiendo así que el significado de un evento no se limite a su especificidad de acontecimiento.

De acuerdo con lo anterior, nos permitimos precisar el encuentro de una importante correspondencia en la mirada que tanto Aristóteles como Peirce elaboran sobre las categorías. En Aristóteles, la mezcla que se posibilita entre los elementos que componen las clases o columnas de las categorías enriquece el campo de predicación y conduce a la idea aristotélica según la cual el ser se dice de muchas maneras, según sus amplias y distintas modalidades de significación. Peirce asume las categorías como formas relacionables, clasificadas igualmente en clases, cuyos elementos internos comportan una generalidad, al no limitarse a la identidad y a la similitud, por ejemplo, aspectos como el momento o el evento cotidiano, que expresan y portan un significado cuyo valor se advierte desde la continuidad de la realidad, según la organización que de ellos se realiza en clases categoriales generales, y según la relación que se posibilita entre fenómenos generalizables.

Cuarto aspecto

Aristóteles, con su doctrina sobre las categorías, propende por una concepción de la realidad, asumida como una totalidad, y donde, en consecuencia, se rechaza la idea de realidades con existencias separadas. El realismo de Peirce, que rechaza toda forma de nominalismo dualista, resulta totalmente en línea con dicha concepción aristotélica.

Hemos revisado la manera como para Aristóteles la estructura de las proposiciones, así como sus tipos de predicación, permiten establecer contactos entre la expresión y lo real. Este vínculo se da en el modo como se asume aquello

que sobre las cosas logramos decir, donde se advierte en sus consideraciones lógicas la importancia que allí tienen aquellas cosas que se dicen del sujeto, así como aquellas que están en el sujeto. De la anterior combinación provienen conceptos como *sustancia universal*, *sustancia accidental* o *sustancia individual*, entre otros. Lo que queremos hacer notar es que esas formas son expresiones sobre las cosas, donde la predicación universal tiene que ver con lo que resulta común a ellas, y donde la predicación accidental corresponde con aspectos dados en otra columna o género diferente. Es de allí de donde Aristóteles extrae su importante concepto de *sustancia individual*, el cual posee una especial capacidad para su identificación en la realidad, sustancia que al ser sujeto de predicaciones no se predica de nada, sino que se constituye como una entidad primaria que garantiza la existencia de las demás cosas, ya que deben venir dadas como atributos dados a la sustancia. Vimos que sin resultar incompatible con esta primera concepción de *sustancia individual*, en sus escritos de metafísica Aristóteles nos habla de una sustancia que más que individualidad es forma, lo cual significa especialmente causa de la sustancialidad.

En cuanto a Peirce, encontramos que el paso entre las categorías no ocurre únicamente en el pensamiento, sino que comporta igualmente un paso en lo real. Así, en 1867, la *cualidad* se presenta como una entidad abstracta, fruto de la percepción de lo real, mientras que la *relación* se da entre los objetos reales, y, por último, la *representación* es, antes que todo, sustitución de la experiencia a la cual el signo le concede sentido. A partir de esto se asume que las categorías surgen de la experiencia —punto en el que Peirce hará énfasis—, y que el nexo con el pensamiento se produce a través de inferencias o razonamientos hipotéticos. Si bien las categorías dan cuenta de la manera como pensamos la realidad, esto implica que la reflexión sobre el modo como surgen involucra a su vez un desarrollo de la explicación de la misma realidad, la cual para Peirce no se agota en una sola mente que investiga, sino que involucra un compromiso colectivo, asumido por una comunidad científica, la cual viene a garantizar la objetividad sobre la verdad hallada. Así, la generalidad de las categorías se vincula con el modo como funciona la realidad en su propia generalidad.

Tanto en Aristóteles como en Peirce, la teoría lógica de las categorías no es un asunto únicamente de pensamiento, sino que lo real interviene al momento de teorizar sobre el modo como razonamos sobre el mundo; de ahí que si las categorías son los constitutivos tanto del pensamiento como de lo real, ello se debe primordialmente a que el discurso argumentativo se fundamenta en la realidad. Por último, para cerrar este apartado sobre las anticipaciones en el tema de las categorías, nos parece importante hacer alusión a cierta coincidencia entre Peirce y Aristóteles respecto a la noción de *cualidad*. Para el estagirita, en la cualidad se presenta una atribución específica, que necesariamente debe venir diferenciada de la base cualificante que la sostiene. Por su parte, Pierce dice en 1867 que la cualidad tiene que ver con el fundamento o *ground*, que se entiende como la clase o nivel teórico de aquello que viene actualizado a través de vías como la predicación cualitativa de algo. Así que en ambos pensadores hay una idea de que la cualidad de algo no se limita al acto de atribución, sino que dicha acción requiere de un sustento abstracto que, como generalidad, ubica la predicación cualitativa

Sobre la significación

Para el siguiente apartado tenemos en cuenta la relación entre el sentido estructural de una proposición con respecto a aquella realidad que se representa; luego se habla del concepto de *sustancia*, y por último se alude al problema de la convencionalidad del nombre frente a la naturaleza de las imágenes, según su vínculo con las cosas del mundo.

Primer aspecto

Para Aristóteles y Peirce, la proposición posee la capacidad de dar cuenta de la realidad desde la composición de su estructura interna.

Vimos que Aristóteles considera los discursos que llama *apofánticos*, los cuales enuncian afirmativamente las cosas del mundo, de tal modo que desde la reflexión lógica se hace posible estudiar el modo como dicha mención proposicional comporta una proyección al estado de las cosas referidas. Por su parte, estudiamos que en el pensamiento de Peirce la proposición es especialmente una representación, y por ello la consideración de la lógica resulta similar al estudio que sobre las formas de representación realiza la disciplina denominada semiótica.

Se revisó igualmente que para los dos pensadores la lógica no se encarga de la corrección formal de las expresiones, sino que ambos comparten la concepción de una lógica dedicada a estudiar los modos como razonamos sobre lo real, según unas condiciones establecidas disciplinariamente. Esta perspectiva los lleva a tener que tratar el tema de la verdad, donde para Aristóteles los discursos al respecto van más allá de la semántica de sus términos, por lo cual se ubican en un nivel de enunciación donde lo dicho configura un enunciado que es la realidad, pero en cuanto sustitución. Para Peirce, el estudio de la representación sígnica tendrá en cuenta el valor de verdad al momento de razonar sígnicamente sobre las cosas, y también entreverá la importancia de los métodos que se siguen en la investigación de la verdad. Así, tanto en Aristóteles como en Peirce se evidencia este intento por dar cuenta de lo real desde las propias condiciones proposicionales, y, asimismo, el tratamiento lógico los involucra con el tema de la verdad de los enunciados, al tener que dar cuenta de lo real.

Segundo aspecto

El concepto de sustancia de Peirce corresponde con la consideración que Aristóteles expone tanto en su concepción lógica como en aquella metafísica.

El tratar el respectivo concepto en el campo de la significación, antes que en aquel anterior dedicado a las categorías, obedece principalmente a que es la sustancia el objeto de predicación, lo cual la constituye en centro de atribuciones de sentido, es decir, objeto centro de múltiples significaciones. Una primera mirada sobre

el concepto de *sustancia* nos muestra una notable diferencia entre la concepción peirceana y la concepción aristotélica. Para el filósofo estadounidense, la sustancia es aquel presente general de la sensación, la cual, por su multiplicidad, nos resulta fuera de cualquier determinación. No obstante, Peirce no deja la sustancia en la indeterminación, sino que esa misma sustancia entra en un proceso comprensivo, de acuerdo con la construcción de una proposición, donde a la multiplicidad de la sensación le será aplicada una reducción explicativa, pasando de este modo de la sustancia indeterminada a aquella sustancia de la comprensión, precisamente por venir ahora tomada como sujeto proposicional al cual se le predica una generalidad clasificatoria. Y es allí donde la coincidencia con la noción de *sustancia individual* aristotélica aparece con toda plenitud, ya que Peirce dice que esa sustancia de la predicación es aquello de lo que nada se dice ni a nada se le predica, precisamente por darse como sujeto.

En su momento, Aristóteles había precisado que, asumida la sustancia desde la individualidad de lo real, las atribuciones que se le conceden la llevan a una consideración general que no elimina los rasgos particulares que la singularizan. Igualmente para Aristóteles, si bien esa sustancia constituye el sentido fuerte del ser, esta no agota sus posibilidades de referencias, de ahí que en ella puedan variar sus modos y sentidos. Lo cierto es que aquello que vincula la noción de *sustancia*, tanto en Peirce como en Aristóteles, consiste en que para el estagirita la sustancia es asumida como individuo real abierto a diversas atribuciones, mientras que para Peirce la sustancia es materia de la experiencia sensible, que luego viene sometida a las condiciones formales de la predicación. Así que este concepto de *sustancia* es asumido por nuestros dos filósofos como una individualidad que experimentamos y que pasa a ser objeto de predicaciones, con valores generalizables; el concepto de sustancia es así una manera de asumir la realidad, destacando lo que en ella se experimenta como singular, pero que al comprenderse pasa a la simplicidad de lo general.

Tercer aspecto

Si bien Aristóteles parece fundamentar su concepto de significación sobre la convencionalidad, en el fondo podemos encontrar una coincidencia con Peirce sobre el modo como se significa la realidad.

Desde el proceso que involucra la significación de la realidad es donde podemos encontrar una fuerte coincidencia entre Aristóteles y Peirce respecto a la significación. Parecería, en una mirada inicial, que las dos posturas no encuentran coincidencia, porque para Aristóteles la base de la significación de los nombres es, como tal, el acuerdo o la convención, mientras que para Peirce el acuerdo no define la totalidad de la significación, porque la realidad, a través del objeto, se presenta en la propia estructura del signo. Sabemos que para Peirce el conocimiento humano se realiza a través de un proceso de representación, porque aquello que del mundo experimentamos a través de la sensación y de la reacción requiere de los conceptos para ser clasificado y comprendido. Así, experimentar

y conceptualizar no comportan dos campos separados, sino que se dan en una interconexión permitida, tramite la representación. Incluso para Peirce el asunto no termina aquí, especialmente porque el molde conceptual que se construye para clasificar las cosas del mundo, al venir puesto en práctica, encuentra que la misma realidad que antes el molde explicaba desborda ahora los límites conceptuales que de ella han surgido. Para Peirce, el mundo que se organiza conceptualmente resulta animado en su propia dinámica, de cuyo desarrollo se rompen los encasillamientos explicativos, motivo por el cual hay que volver a re-modelar la experiencia real para explicarla nuevamente. En Peirce, el signo es algo de lo real que representa a su vez otro algo de la realidad, lo cual refleja una visión sígnica, donde el signo hace parte del mundo del cual trata, y que por lo mismo este signo no se construye ni se determina a través de la convención.

En cambio, es precisamente la convención la que Aristóteles expone como base de la significación de los nombres, al decir que lo son con respecto a la conexión que mantienen con las imágenes de las cosas. En otras palabras, la convencionalidad de la que nos habla el estagirita se da entre aquellos signos que como sonidos (palabras dichas) o como grafías (palabras escritas) vienen a vincularse con una imagen que los distingue, por lo que la relación convencional se presenta entre la palabra pronunciada o escrita y el significado o concepto de esa palabra, denominada por Aristóteles *imagen*. Frente a esto, cabe considerar que si la relación entre la palabra y la imagen es convencional ¿es igualmente convencional la relación entre las imágenes del alma y las cosas del mundo? Para responder a lo anterior, vale la pena recordar que para Aristóteles las cosas del mundo dejan en el alma una afección o huella, asumida por el estagirita precisamente como imagen. Teniendo en cuenta que los nombres son convencionales con respecto a las imágenes, es claro que en Aristóteles hay relación convencional entre la palabra escrita y la imagen o concepto de esa palabra, pero dicha imagen o afección que las cosas dejan en nosotros no puede ser acordada ni dicha por los individuos ni por la comunidad humana, ya que esta afección sucede por el efecto que las cosas producen cuando se nos muestran en aquellas situaciones propias de nuestra experiencia individual con el mundo. De ahí que la afección o huella que las cosas producen en nuestra alma no es del orden de la convención, mientras que el hecho de buscar un nombre para identificar la imagen sí requiere del respectivo acuerdo colectivo. En uno de los apartados de nuestro trabajo hicimos alusión al caso o ejemplo de la significación proveniente del ladrido de un perro, donde dicho ladrido es un algo que puede afectarnos, y al cual le daríamos una significación, sin que esta venga como un resultado convencional entre el animal y nosotros. Aquí, para la atribución de sentido cuentan más la experiencia y el conocimiento sobre dicha acción, según las condiciones bajo las cuales aquel ladrido se presenta, y según sus particulares modulaciones, teniendo en cuenta su tono, duración o intensidad, que pueden hacer variar el sentido que se le atribuye.

El tema al que nos referimos puede involucrar otro aspecto de importante consideración, si recordamos que para Aristóteles el valor atribuido a la

significación no se agota en el significado o imagen de los nombres, sino en la dirección que esos conceptos toman al venir insertos en un discurso proposicional. Los nombres como tal no cuentan con la capacidad de aludir a las cosas del mundo ni a sus verdades de estado, sino que dicha función la pueden desarrollar siempre y cuando esos nombres vengan dados en el interior de un proceso discursivo. Se comprende en ello por qué, a pesar de que para Aristóteles los nombres y los verbos poseen significado, esto no basta para dar cuenta del estado de las cosas del mundo; para lograr esa proyección se requiere la capacidad de los discursos llamados *apofánticos*, los cuales hacen que aquello que se nombra en un discurso dé cuenta de las cosas que están en el mundo. Para que los nombres no se limiten a su relación con las imágenes del mundo, sino que vayan hacia las cosas que mencionan, deben cumplir con las condiciones propias de los discursos, los cuales conectan nuestras expresiones con el estado de las cosas a las que refieren.

Respecto a la significación de los nombres en Aristóteles, podríamos agregar que en los estudios lógicos de Peirce aquella consideración es tomada desde la relación que el signo tiene con el objeto que representa, antes que con el significado que le corresponde. A dicha relación del signo con el objeto, según un orden convencional, Peirce la llama *símbolo*. El ejemplo por excelencia es el de la palabra, la cual funciona como una especie de rótulo de las cosas, que al nombrarlas no llega a confundirse con ellas. Peirce agrega no solo que el símbolo influye con fuerza en el pensamiento y la acción, sino que debido a su grado de convencionalidad hace que los usuarios lo usen como tal. Pero Peirce no solo considera la convencionalidad que vincula el signo con el objeto que representa, sino que también tiene en cuenta otras relaciones, como aquella entre la similitud y la contigüidad. Al respecto, el filósofo estadounidense nos habla de ícono y de índice; el primero se destaca por mostrar una eficacia de muestra entre la imagen que representa y el objeto, mientras que el segundo exhibe el objeto con el propósito de convocar su atención para la interpretación. Por lo tanto, con esta clasificación se puede advertir que la convencionalidad no se limita a la relación con el significado, como lo determinaba Aristóteles, sino que se amplía al objeto, agregando a la convencionalidad simbólica aquella representación icónica. Así, el nombre aristotélico resulta convencional, pero ello no implica que esta sea la única consideración de los signos, lo que nos permite advertir que en Aristóteles la idea de *signo* podría entrar a contemplar otras opciones de sentido, sin que se vaya en contraposición con su idea de *significación*.

Sobre la formalidad del razonamiento

Los tres aspectos escogidos para tratar las anticipaciones de Aristóteles en Peirce se refieren respectivamente a la formalidad del razonamiento, al carácter del recorrido, tanto deductivo como abductivo, y a las particularidades del saber demostrativo, vistas ante aquel razonamiento de orden hipotético.

Primer aspecto

Aristóteles fundamenta la secuencia del razonamiento en la formalidad del silogismo, y aunque Peirce critica los alcances del silogismo clásico, no rechaza como tal esta doctrina.

Hemos señalado en nuestro trabajo que los reparos que Peirce le encuentra a la teoría del silogismo aristotélico no implican un rechazo directo a la doctrina, sino que señalan su reduccionismo frente a la mirada dinámica y compleja que supone el proceso de representación de lo real. La coincidencia de base obedece no solo al modo de asumir la tarea del razonamiento desde la perspectiva lógica, sino a aquel problema emblemático de la filosofía, el cual consiste en el esfuerzo de la inteligencia humana por tratar de dar cuenta de lo general, desde la propia presencia de lo individual.

Para Aristóteles, la teoría formal sobre el razonamiento, expuesta en el libro *Primeros analíticos*, busca dar cuenta del modo como llegamos a razonar sobre algo de la realidad, para darlo a conocer de manera expresiva, lo cual comporta no solo reconocer la presencia de un procedimiento, sino que para mostrar su simplicidad se debe dar cuenta de una estructura general, desde la cual se garantice la convicción del argumento que se expone. Pero para el estagirita esto no se limita al hecho de resultar convincentes con la explicación de algo específico; por ello, busca el modo de concederle validez a dicho razonamiento, lo cual se constituye en el motivo principal del trabajo disciplinar del saber lógico. Así que la validez del razonamiento lo busca Aristóteles no en la individualidad del caso considerado, sino en la objetividad demostrada que reviste el razonamiento en general. Aquí, demostrar tiene que ver con el dar cuenta de la pertenencia de un algo a otro algo, que para el caso del silogismo aristotélico implica mostrar que aquella atribución, de la cual da cuenta la generalidad del predicado, es algo que le pertenece a la individualidad del sujeto.

Para Peirce, este intento de dar cuenta de la presencia de lo general en lo individual, a través del razonamiento, reside en la formalidad de la proposición, donde, según su idea, el sujeto agrupa una serie de objetos individuales, a los cuales se les atribuyen unas características generales que vienen representadas en el predicado. Esa explicación de lo individual desde lo general está relacionada con la concepción semiótica del propio Peirce, donde el proceso de conocimiento es tomado por la proposición como representación de lo real, porque son precisamente los signos los que permiten asumir los términos de una proposición como correspondientes con el ámbito de lo real, y porque los procesos de sentido abren para Peirce unas posibilidades de significación que se sustentan en una concepción de la realidad, la cual va justificada bajo una teoría de la continuidad. Para Peirce, razonar sobre la realidad no solo implica una conexión con realidades previamente dadas —o, si se quiere, con experiencias y pensamientos anteriores, los cuales no solo explican el momento actual de lo real—, sino que abre posibilidades de desarrollo de esa realidad hacia un futuro donde lo novedoso evidencia su paso evolutivo y continuo.

Es entonces en este punto donde encontramos la teoría lógica de Peirce en la misma línea y dirección de aquella de Aristóteles, ya que para el pensador griego, como recordábamos líneas arriba, la validez de un razonamiento depende de la generalidad que implica su composición formal, en su capacidad de dar cuenta de una individualidad inserta en un proceso anterior y progresivo de generalidad explicativa de los sujetos proposicionales.

Podemos ampliar esta conexión entre las dos visiones lógicas al retomar la idea aristotélica del decir demostrativo, donde el resultado de una conclusión proviene de un antecedente verdadero que hace posible la consecuente conclusión; es decir, es en el antecedente de lo dado donde se encuentra el principio tanto de su novedad como de su propio darse. En Aristóteles, el razonamiento implica un tránsito, un traslado, un recorrido cuya operación de vínculo la cumple en la formalidad del silogismo el término medio, capaz de justificar que lo dado individual se explica y comprende como verdad, debido a su pertenencia a otro algo que lo engloba, y que por lo mismo resulta de mayor generalidad. Esta misma doctrina la encontramos en Peirce, con la particularidad y precisión de que dicha mediación se obtiene con las experiencias previas de valor significativo, ya que la aprensión inmediata intuitiva no es posible para el padre del pragmatismo norteamericano. Esto, porque las posibilidades de representación del conocimiento conllevan tanto un procedimiento como una interposición, donde dicha garantía sígnica no resulta sostenible en una teoría donde el objeto de la realidad se muestre separado del mundo de la idea que lo contiene como razón comprensiva. Al respecto se ha afirmado que para Peirce aquello dado en la realidad inmediata no se puede concebir aislado de un cuadro general de una realidad amplia y continua, sino que aquello que lo antecede no solo lo comprende, sino que además abre esa realidad inmediata hacia una realidad continua y progresiva.

Segundo aspecto

Aristóteles y Peirce asumen el razonamiento como un traslado, un recorrido, pero los dos difieren claramente en la dirección del proceso: para Aristóteles se va del antecedente (premisas) al consecuente, mientras que para Peirce se va del consecuente (conclusión) al antecedente (premisas).

Nuestros dos insignes pensadores coinciden entonces en tener en cuenta una base de generalidad capaz de sostener el razonamiento sobre algo individual, pero difieren en el modo de asumir la formalidad interna del procedimiento racional que sostiene y explica esta base; para cada uno, el recorrido de la composición propositiva resulta diferente. Aristóteles fija la búsqueda de la certeza en la demostración deductiva, mientras que Peirce cifra el proceso en la abducción comprensiva. Esto no solo muestra una diferencia en el modo de entender el razonamiento, ya que uno seguirá las reglas de la deducción, mientras que el otro preferirá vérselas con las razones hipotéticas. La anterior toma de postura no impidió que cada uno de estos filósofos optara por tener igualmente en cuenta

ambos procedimientos; más bien los llevó a asumir de modo especial los otros tipos de razonamiento, como aquel de la inducción.

Vimos cómo para Aristóteles, la deducción, en su camino hacia la certeza del conocimiento, toma como punto de partida el antecedente, conformado por las dos premisas mayores y menores, donde se asumen como aquello que es conocido, siendo la premisa mayor la de más alto grado de apropiación, debido a su carácter universal. De ahí que para el estagirita el silogismo en forma *barbara*, o de primera figura, sea el que se reviste formalmente de mayor coherencia, si se toma como referencia el pensamiento inferencial.

Por su parte, Peirce encuentra en el razonamiento en general una capacidad inferencial con tendencia hacia la verdad, y en correspondencia con la necesidad de hallar conexión entre los hechos de la realidad. Así, bajo esta doble línea del razonamiento silogístico, Peirce encuentra aquel deductivo como explicativo, debido a que la conclusión viene dada ya en las premisas, y la considera como una regularidad que si bien es formalizada, de similar manera se manifiesta en los hechos de la realidad. Así se observa cómo Peirce, ante esta teoría silogística de origen aristotélico, antepone a lo demostrativo el razonamiento sobre lo real, con lo que se pasa a involucrar en el conocimiento de las cosas las posibilidades de la representación. Es decir, Peirce propone, como alternativa al conocimiento demostrativo, la posibilidad de entregar diferentes juicios sobre una misma cosa de lo real, sin que lo preponderante sea su demostración verdadera. De ahí que para el estadounidense, el silogismo demostrativo resulta ineficaz al tener que dar cuenta de la realidad cambiante y dinámica, ya que más que demostrar lo dado desde lo anterior, hay que buscar lo anterior para dar razón de lo novedoso. Por su parte, lo hipotético y arriesgado del juicio no encuentra los límites de la demostración secuencial, porque tiene que controlar y revisar aquello que se atisba como solución explicativa de aquel evento que aparece como asombroso, lo cual resulta acorde con el método científico que según Peirce sirve para la fijación de las creencias.

En cuanto a la inducción, para Aristóteles se alcanza la certeza del razonamiento a través de la prueba, lo que exige una enumeración de aquellas especies correspondientes con la premisa menor del silogismo, donde la convicción argumentativa que se persigue al presentar el razonamiento encuentra que con la premisa mayor se predica una condición de orden general, que permite asumir al sujeto atribuido como el integrante de un grupo o clase de sujetos que se hacen igualmente posibles de nombrar. Estos singulares enumerados nos resultan más cercanos a nuestros sentidos; son convincentes, tocables y más entendibles, por su cercanía a nosotros, así se nos den más lejanos a nuestro conocimiento de lo general.

El punto para Aristóteles es poder probar que *A* se da en *B*, para lo cual se parte de que *A* se da en *C*, con lo que si se logra enumerar las singularidades de *C*, estas pueden venir ubicadas en la clase de *B*, de lo cual se prueba que *B* es en *C* y, por lo tanto, que *A* es en *B*. Por su parte, es desde esta misma posibilidad que Peirce

asume la inducción, aclarando que de su tarea la razón puede pasar de lo singular a lo general, ya que con la enumeración simple se espera obtener una sumatoria de singulares que den cuenta de una generalidad de conjunto. Pero Peirce asume que la inducción no nos presenta un hecho como testimonio de lo probable, sino que prevé qué pasa como tal si llega a dar un algo. Con esto, el Peirce de 1903 será enfático en decir que en la inducción el razonamiento se apoya más en la razón de una frecuencia que en la particularidad de un algo dado. Afirma que la inducción clasifica, organiza los hechos, nos aclara la idea de un conjunto, pero no es como tal suficiente a las necesidades racionales de tener que dar cuenta de una realidad que se nos presenta novedosa, y muchas veces inexplicable, a nuestros preconceptos, con lo cual no nos lleva ni a la conjetura ni a la comprensión de lo real.

Por ello Peirce recurrirá a la *abducción*, nombre dado a este modo de razonar por el mismo Aristóteles, cuando buscaba explicar otros procesos racionales diferentes al demostrativo deductivo. En ello, el estagirita iba a mencionar el proceso racional que se sirve del ejemplo, y luego el de abducción, donde el primero recurre a la similitud de un particular que se trae a cuento por su relación de semejanza con un particular conocido, para establecer en la estructura formal del silogismo que el extremo mayor resulta parecido al extremo menor, sin tener que recurrir a las transformaciones a las que se someten la segunda y la tercera figura del silogismo.

En cuanto a la abducción, vimos cómo Aristóteles empleaba la certeza científica del extremo mayor, para luego hacer creíble una conclusión, que en su tránsito de resultado pasaba por una total incerteza de una premisa menor, que al llevar a dicha conclusión obtiene su prueba que la hace igualmente creíble, debido a las condiciones dadas en esa conclusión alcanzada. Recurriendo a los ejemplos usados, ante la incerteza de que la virtud es ciencia, se llega a la credibilidad de que la virtud es enseñable, así como también lo es la ciencia en general, con lo cual se prueba la posibilidad de una premisa menor que si bien es incierta, resulta posible por el resultado alcanzado. Así, como vimos, la abducción aristotélica es la prueba de que la incerteza de la premisa menor (la virtud es ciencia) adquiere un grado de credibilidad, debido a que la conclusión (la virtud es enseñable) alcanza una cercanía de certeza científica, por su vinculación con la premisa mayor (la ciencia es enseñable), que es con claridad una certeza científica.

Tercer aspecto

Aristóteles se fundamenta en el silogismo demostrativo, mientras que para Peirce la base de la comprensión no se encuentra en la certeza, sino en el comportamiento racional abductivo (hipotético).

Peirce, conociendo bien la génesis del razonamiento abductivo, y encontrando incluso reparos en la manera como al traducirse se aleja de su condición de retroceso, viene a ubicar este tipo de racionamiento como prioritario, para dar cuenta del pensamiento de una realidad experimentada que nos muestra cómo esa misma condición de lo real se da novedosa y sorprendente. Por lo tanto, al

contar con una premisa mayor conocida y con el hallazgo de una conclusión inesperada, se toma la premisa menor como solución hipotética y comprensiva de la conclusión novedosa. De este modo, Peirce persigue explicar el hallazgo de algo, desde una hipótesis que vendría luego a ser verificada ante el desenvolvimiento de los hechos, es decir, se recurre al método de la conjetura, para dar cuenta de modo comprensivo de una realidad observable, que resulta extraña por carecer de cuadros generales que la justifiquen, siendo esto lo formalmente definible de aquel razonamiento probable derivado, que Peirce va a denominar en 1898 *retroducción*.

Con esto se advierte la distancia con el silogismo aristotélico, ya que se busca descubrir lo comprensible de aquello se nos da como novedad, sin limitarse a la certeza de la demostración. Cuando el filósofo estadounidense le concede al procedimiento racional abductivo un estatus autónomo con respecto a la deducción y a inducción, entonces se busca, en el fenómeno inmediato, un carácter de generalidad, porque se puede asumir dicho fenómeno como un consecuente explicable, a través de un antecedente que por encima de lo actual se nos muestra operando dentro de una realidad de características continuas. Así, frente al recurso abductivo descrito por Aristóteles en el capítulo xxv del libro segundo de *Analíticos primeros*, Peirce va a decir que en este es la hipótesis la que tiene la fuerza de poder concederle credibilidad a la premisa menor. En Peirce, un hecho sorprendente resulta explicable por hipótesis, al ubicarlo como el caso de una regla general; es decir, al hecho sin explicaciones se le atribuyen conjeturalmente unas características que le corresponderían si este fuese el caso de una regla general. Es de este modo como se advierte que el razonamiento en Peirce funciona como aquel aristotélico, en el sentido de implicar un recorrido o proceso en el cual la razón persigue el descubrimiento, solo que para Peirce esto se obtiene a través de una explicación verosímil, antes que demostrada, especialmente porque esa explicación es la que para Peirce aumenta la información y el conocimiento de la realidad misma.

Bastaría agregar que para el filósofo norteamericano la demostración solo da cuenta de algo que ya previamente se conocía, mientras que la abducción, como avance del conocimiento de lo real, implica una idea sobre esta realidad, que el propio Peirce solo alcanza a explicar hacia el final de sus años de producción intelectual. Nos referimos a su teoría sobre la continuidad de lo real, la cual viene asumida dentro de un gran espectro, donde cabe no solo lo actual, sino también lo posible y lo necesario, y donde, en el caso específico de la abducción, el hecho sorprendente logra ser explicado por nuestra razón, debido a que está inscrito en una generalidad que lo hace operable, pero que de entrada no advertimos, sino que hipotéticamente debemos ir descubriendo dentro del engranaje universal.

Sobre el conocimiento científico

Vimos cómo varios pensadores de la modernidad criticaron la concepción aristotélica sobre el silogismo, en el cual veían, dentro de su perfección formal, límites en su pretensión de universalidad científica demostrativa, frente a la

necesidad de dar cuenta de la realidad. Si bien Peirce expresa sus reservas ante el alcance del silogismo, no es la esterilidad formal la que critica; antes bien, advertimos una misma línea sobre la tarea del razonamiento en la expresión de las cosas del mundo, donde se comparten los momentos que componen la secuencia formal, ya que la relación entre el contenido de las premisas verdaderas que constituyen el antecedente es fundamental para el hallazgo del consecuente. Este transcurso en Aristóteles da cuenta de la intencionalidad por establecer con claridad un proceso con el cual dar cuenta de un conocimiento dado, para socializarlo o compartirlo con otros a través del recorrido demostrativo.

Primer aspecto

Con la formalidad del silogismo demostrativo, Aristóteles busca dar cuenta científicamente del estado de las cosas del mundo, mientras que la máxima pragmática de Peirce se expone para dar razón de la significación de las cosas del mundo, de acuerdo con sus efectos prácticos.

De acuerdo con la afirmación anterior, la teoría lógica, tanto en Aristóteles como en Peirce, centra su atención en el modo como los seres humanos razonamos sobre la realidad, lo cual se plasma en la dirección que se sigue para establecer el proceso. Como vimos, para Aristóteles hay que atender el paso de las premisas verdaderas hacia la conclusión necesariamente verdadera, proceso determinado como deductivo, debido al paso que se da desde el antecedente hasta el consecuente. Advertimos, en cambio, que para Peirce el razonamiento que asume lo real sigue, para dar con una vía explicativa, un recorrido inverso al deductivo, es decir, el evento real por interpretar se representa en una proposición conclusiva que exige una justificación, la cual se obtiene por conjetura, o sea, se va en retroceso hasta el antecedente que enmarca el evento dentro de una generalidad.

Así que Peirce, siendo un pensador de corte moderno, no se opone como tal a la formalización del razonamiento lógico ni manifiesta reticencias sobre la secuencia del proceso. Las reservas que Peirce expresa ante la teoría del silogismo clásico obedecen más a los vínculos internos que operan en el silogismo, como lo es la ley lógica de semejanza e identidad, con la que vienen vinculadas las individualidades que contienen las proposiciones del silogismo. Lo que busca Peirce es establecer dichas relaciones en un sistema amplio, capaz de permitir nexos mayores entre sus componentes, lo cual se precisa con la posibilidad de que en una proposición se puedan congregar varios sujetos a los que se les atribuye un predicado general.

Ahora, en cuanto a la proyección de la teoría del silogismo hacia lo real, podemos decir que el estagirita busca descubrir conexiones que materialmente resultan necesarias entre los aspectos de las cosas del mundo, para asumir desde estas conexiones la razón de ser que las explica y define. Esta función la cumple en general el silogismo, al reproducir la estructura material de la causación, y al vincular las causas con el resultado a través del término medio. Peirce establece

la asunción de la realidad en los conceptos formales a través de su máxima pragmática, la cual da razón de los conceptos o significados de las cosas, a partir de la concepción de sus posibles efectos prácticos.

Es entonces de este modo como la lógica describe el modo como razonamos las cosas de la realidad, según la composición formal de la secuencia, la cual es capaz de dar cuenta del proceso racional. En Peirce, encontramos esta intención, especificada en la aplicación de los razonamientos al campo fenomenológico de las cosas, perspectiva que sigue a aquella sobre las categorías proposicionales, donde el presente general ya no se toma como sustancia, sino como fenómeno, el cual se asume tal y como se nos da en cualquiera de nuestras situaciones cotidianas. Luego, esta experiencia fenoménica viene a ubicarse en la generalidad de nuestras creencias, donde la conclusión sobre lo que experimentamos no queda encerrada dentro de los límites de lo sensible, sino que el evento es ahora tomado dentro de una generalidad. De ahí que la conclusión como representación no solo recoge la realidad, sino que ella misma hace parte de lo real.

Segundo aspecto

En Aristóteles, la aproximación de los primeros principios se obtiene a través de la intelección, proceso que reguarda parentesco con el hecho de que para Peirce el proceso abductivo, base del conocimiento científico, requiere un acto instintivo de orden racional.

Dentro de nuestro trabajo, hemos estudiado que la concepción que sobre la ciencia tenía Aristóteles viene vinculada con la exposición sobre el silogismo apodíctico o demostrativo, cuya naturaleza se debe al hecho de poseer unas premisas de contenido verdadero, de tal modo que si la ciencia se obtiene en la conclusión demostrativa, ello obedece especialmente a que su antecedente es verdadero. Lo especial de este asunto lo hacíamos notar en el hecho de que, si bien la conclusión es demostrativa o científica, los primeros principios de contenido verdadero resultan indemostrables y carentes de cientificidad.

Lo anterior quiere decir que la ciencia demostrativa en Aristóteles requiere unos principios verdaderos, los cuales aprendemos por intelección, y permiten el conocimiento de lo particular en lo general. Es una salida especial esta de la intelección, en alguien que quiere fundamentar el conocimiento humano de la cosas en el nivel de demostración racional. Ahora, sabemos que Peirce, por su parte, es también un pensador que le da gran importancia al conocimiento científico, que se libera de los prejuicios de la autoridad, y que no se contenta con lo *a priori*, sino que sigue este método, alimentado más por nuestro deseo humano de conocer y de hallar comprensivamente la verdad del mundo real que experimentamos. Lo que igualmente nos resulta extraño de este hombre de ciencia es que ese conocimiento científico se obtiene a través de un proceso abductivo, que requiere como base una aprehensión inicial de lo sensible, a través de un acto instintivo de orden racional.

Se advierte en los dos pensadores el recurso de afianzar el conocimiento científico en una especie de fuerza interna, que sin corresponder a los cánones de la razón resulta determinante para la obtención del conocimiento verdadero de las cosas, y que, por lo mismo, no resulta ajeno a la actitud espontánea de descubrir y buscar los fundamentos de nuestra vida. En el caso de Aristóteles, esto implica la existencia de elementos especiales en las ciencias, como un conocimiento indemostrable, que resulta básico para el saber científico, Es decir, hay cosas en las ciencias que escapan a nuestra explicación y comprensión, pero que logramos tenerlas con nosotros de modo intelectivo. Aristóteles dirá que los principios comunes o propios de las ciencias los adquirimos a través de la intelección, motivo por el cual esos principios escapan a nuestro entendimiento y comprensión, pero que por ello no resultan ajenos al razonamiento ni comportan la presencia de dos niveles de realidad separados, como en cambio sí lo era el mundo de las ideas platónicas, aislado del mundo material de la experiencia. Este acto intelectivo aristotélico permite la apropiación de los axiomas, así como de los principios comunes y propios de cada ciencia. Como acto, se presenta a modo de resplandor o iluminación fulgurante, que podría asumirse como un brillo de la inteligencia que conoce.

Cuando Peirce habla del instinto, no está pensando directamente en la intelección aristotélica, pero en su modo de asumirla podemos advertir una serie de rasgos comunes. Dicho instinto para Peirce no es ni irracional ni intuitivo, sino que corresponde a un primer movimiento de nuestra inteligencia, el cual se da más como una especie de razón fulgurante e inmediata, la cual, por resultar más acorde con las leyes naturales, nos proporciona la opción de poder encontrar, al inicio de la investigación, una hipótesis explicativa sobre aquellos hechos reales que no se ajustan a nuestros modelos conceptuales adquiridos previamente. Al respecto, vimos en nuestro trabajo cómo Peirce ubica el instinto en la base del razonamiento hipotético o abductivo, el cual, en su recorrido de retroceso, desde la conclusión hacia el antecedente, se apoya en la conjetura para dar cuenta de una singularidad, ubicándola en un cuadro general. Con el instinto, junto a la contemplación y al divertimento, se inicia un desarrollo del pensamiento, que lucha por liberarse de su singularidad, para conectarse con la generalidad y con la continuidad de una realidad que se desarrolla precisamente por la acción que le impregna el razonamiento que conoce.

Tercer aspecto

La ciencia para Aristóteles responde a la actitud humana de indagar y descubrir la verdad sobre las cosas del mundo, mientras que para Peirce la ciencia es el resultado de una admiración humana por el mundo, del intento por dar razón de las cosas que nos inquietan y apelan.

La actitud científica del hombre se apoya, según Aristóteles, en un saber ya dado, el cual, para darse a conocer, entra en un proceso de secuencialidad demostrativa, que conduce a la expresión de una proposición final verdadera.

Vimos que aquello dado no requiere de la demostración ni del razonamiento para poder luego generar aquella conclusión de corte científico. En el caso de Peirce, estudiábamos que el proceso de razonamiento viene motivado o movido por un evento sorprendente que exige ser explicado, donde se presenta que las conjeturas dadas, a pesar de evidenciar los límites del razonar humano, permiten avances comprensivos, que son los que llevan al hallazgo y descubrimiento del saber científico como tal.

Esta visión de ciencia, que cuenta con lo dado para seguir avanzando, requiere contar con lo previamente obtenido, y desde nuestro interés por reflexionar sobre las posibles anticipaciones de Aristóteles en la semiótica de Peirce, no deja de tener valor el que sea precisamente Aristóteles quien hable de lo previo como clave para el descubrimiento. Sabemos que en Peirce este proceder resultó siempre fundamental, ya que no conocemos desde la nada ni en el vacío; no podemos hallar las cosas por intuición, sino que todo proviene para el conocimiento de la verdad de algo anteriormente dado. Encontramos cómo en Peirce el avance del conocimiento viene de la duda, pero nunca de una duda elaborada por fuera de las vivencias, sino de una duda que nace de nuestras certezas que entran en crisis, frente a lo cual que conjeturamos y nos esforzamos por hallar una respuesta, así esta sea provisional.

Tanto para Aristóteles como para Peirce, la filosofía no está separada de la ciencia que indaga sobre la verdad del mundo, así como tampoco hay separación entre los conceptos o significados generales y aquellos eventos individuales que nos inquietan y perturban. Para nuestros dos pensadores el conocimiento de la verdad científica posee la capacidad de dar cuenta sobre las razones del mundo, así que la realidad se trata desde el razonamiento, el cual no margina dos tipos de realidades, sino que tanto el concepto como la existencia encuentran consonancia en el modo como damos cuenta progresivamente de un sentido compresible de las cosas; es decir, no es solo discusión entre opiniones, ni tampoco implica actitudes críticas destructivas. El hallazgo científico, el descubrimiento y logro de la verdad es tanto en Peirce como en Aristóteles el producto de un continuo esfuerzo por indagar en el entorno y en nosotros mismos, para dar con las claves de la realidad que nos entreteje.

Aristóteles realiza una metafísica de la realidad, donde la formalidad del individuo sustancial se explica desde las propias condiciones de la experiencia de ese mundo que nos rodea. Peirce elabora una pragmática del significado, donde los conceptos de las cosas se encuentran en íntima relación con las vivencias y experiencias prácticas que ellos suscitan en la cotidianidad de nuestros días. Aristóteles y Peirce se esfuerzan por exponer las condiciones de un realismo que no viene fragmentado, porque la explicación verdadera sobre ella no se da en un nivel distinto al de su propia acción o práctica. Para Aristóteles esta verdad de lo real no se agota en la definición esencial de las cosas, sino que encuentra en la predicación de sus accidentes los modos de concebir una realidad como totalidad. En Peirce, por su parte, no hay una consideración de lo individual desde su propia circunstancia, sino que la totalidad de lo real implica una

continuidad capaz de fundamentar el sentido de las cosas singulares, con lo cual el campo de la realidad se amplía, porque no se agota en lo que tenemos ante nuestros sentidos, sino que se la ve con compartimientos más extensos, que exigen siempre nuestra explicación y dominio, en un trabajo mancomunado y persistente de compromiso con la realidad misma y, por ende, con la verdad que nos espera para ser descubierta.

Revisión crítica de algunos temas del pensamiento de Peirce y ubicación de su pensamiento

Hasta este momento hemos tomado una cierta prudencia en el modo de asumir y presentar la filosofía de Peirce, especialmente porque de acuerdo con la intención investigativa de nuestro trabajo, bastaba con revisar los puntos centrales de la lógica de Aristóteles y aquella de Peirce, para luego revisar si había puntos en la semiótica que apareciesen ya tratados por la lógica del estagirita. Esta anterior labor nos dejaba un poco tranquilos frente a la difícil tarea de tener que discutir sobre los aspectos que componen la filosofía de nuestros pensadores protagonistas. Pero la naturaleza de nuestro trabajo, la circunstancia académica que ha motivado esta investigación no puede limitarse al ejercicio de lo realizado, sino que exige que tomemos postura frente aquello que hemos referido.

Esta actitud crítica no la realizaremos ante la lógica de Aristóteles, porque al respecto se cuenta con una amplia y detallada bibliografía, debido a la importancia que en nuestra cultura académica de Occidente ha tenido siempre la filosofía del estagirita. La crítica, en cambio, sí la realizamos sobre la filosofía de Peirce, pero específicamente sobre dos temas que el propio pensador estadounidense no desarrolló con mucha amplitud. De esta manera, el ejercicio consiste en retomar algunos estudios que han tratado estos temas con mayor amplitud, y que por ello nos ofrecen diversos aspectos para su comprensión.

Nos referimos tanto al tema de la ética como al tema de la metafísica, los cuales fueron tratados por Peirce desde la clasificación que elaboró para las ciencias. Allí ubicó la ética dentro de las ciencias normativas, lo cual vendría a cumplir un papel determinante debido al hecho de anteceder a la lógica. La metafísica, por su parte, integra el saber filosófico, pero viene al final, luego de la fenomenología y las ciencias normativas; de ahí que su valor resulte también importante para la comprensión del modo como conocemos la realidad y del apoyo que proporcionan los saberes científicos.

Los estudios que hemos escogido responden a un criterio que busca tener en cuenta las investigaciones que al respecto ha realizado la Universidad Pontificia Salesiana de Roma, en reconocimiento a que dichos estudios provienen de un recorrido investigativo de varios años, y que responden a altos niveles de calidad académica y científica, así que hemos preferido tomar los enseres de la propia casa, antes que ir a buscarlos por la vecindad. Para el tema de la ética hemos tomado el texto *Costituzione epistemica della filosofia morale*, elaborado

por el profesor Giuseppe Abba (2009)[1], y para el tema de la metafísica, el libro *Sui sentiere dell'essere*, escrito por el profesor Adriano Alessi[2]. Vale anotar de antemano que no vamos a cometer el error de intentar una lectura peirceana de estos textos, ni vamos tampoco a poner a Peirce a decir cosas que él como tal omitió; lo que vamos a destacar es aquello que le hace falta al discurso tanto ético como metafísico de Peirce, según estas referencias, que tratan los respectivos temas de manera detenida y profunda.

La ética normativa de Peirce ante la experiencia moral y el conocimiento de la filosofía moral

Son por lo menos cuatro aspectos los que pueden ser tratados desde los estudios éticos del profesor Abba, para realizar la revisión de la concepción que Peirce nos presenta sobre el saber normativo de la ética. Los cuatro aspectos son la experiencia moral, el conocimiento moral, la filosofía moral y el sujeto moral. Recordemos que este campo ético es abordado por Peirce en los escritos de su último periodo, y que, a diferencia de la lógica, no hay un trabajo amplio ni en secuencia sobre lo que el propio Peirce quería concederle a este campo de la filosofía.

La filosofía en general representaba para el estadounidense un campo del saber, determinado por la tarea de tener que dar razón sobre la realidad y su verdad, a partir del conocimiento que al respecto los seres humanos podemos llegar a obtener. Dicho conocimiento estaba condicionado por la posibilidad única de conocer el mundo real a través de representaciones, es decir, a través del sentido o significación que le concedemos al mundo para comprenderlo y explicarlo. De ahí que esta tarea no podía quedar circunscrita al saber de la lógica, y por eso fue ampliando su pensamiento hacia otros campos de la filosofía. Si bien en sus escritos iniciales Peirce le dio a la ética una limitada participación en el saber de la filosofía, esta iría adquiriendo en su sistema una presencia más destacada, dentro de la consideración de los saberes filosóficos normativos. En verdad, lo que para la ética viene ahora a contar es el lugar en el engranaje que Peirce le asigna dentro de los saberes científicos, principalmente para evitar la separación entre las experiencias que sobre el mundo tenemos los seres humanos y el orden de la realidad que enmarca a las cosas.

1 El profesor Giuseppe Abba ha publicado libros sobre la filosofía de Santo Tomás de Aquino y sobre la filosofía moral en general, la cual ha tratado desde lo él denomina *Richerche di filosofía morale*, cuyos avances se han expuesto en dos tomos: el primero bajo el nombre de *Quale impostazione per la filosofía morale?*, y el segundo tomo, *Constituzione epistémica della filosofia morale,* libro que utilizamos en las páginas siguientes como base para nuestra revisión sobre el tema de la ética. Fue editado por la Salesiana de Roma, en 2009. El profesor Abba es actualmente profesor ordinario de Moral, en la Facultad de Filosofía de la misma universidad.

2 Alessi Alessi. *Sui sentieri dell'essere: Introduzione alla metafisica* (Roma: LAS, 2004). El libro referido ha sido editado por la Salesiana de Roma en 2004. El profesor Adriano Alessi es el profesor ordinario de Filosofía Teorética, de la Facultad de Filosofía de la Salesiana de Roma, y ha publicado libros sobre Feuerbach y Lutero. Igualmente, bajo el nombre de *Sui Sentieri*, ha publicado textos sobre el absoluto, lo sagrado y la verdad, en línea con estudios sobre teología, religión y teoría del conocimiento.

Lo cierto es que si uno espera abordar temas como el signo, la interpretación, las reglas lógicas o los tipos de racionamiento, Peirce se nos ofrece como un buen modelo de consultar. En cambio, si tomamos otros temas de su filosofía última, tal y como lo serían la estética, la ética o la metafísica, no encontraremos una explicación pormenorizada o sistemática sobre cada uno de los respectivos saberes. De ahí que para el caso del estudio ético pueda resultar de provecho tomar como referente el análisis del profesor Abba, para conseguir con ello una base teórica más amplia, que nos permita hacer una revisión más precisa sobre la ética de Peirce.

Uno de los primeros conceptos que vamos a tomar para esta tarea es aquel que Abba denomina *experiencia moral*, la cual se asume como una acción práctica en la que se advierten los fines correspondientes a nuestras acciones[3]. Es una acción que comporta inicialmente un conocimiento que viene caracterizado por darse en ejercicio. Así que si la acción ética es asumida de acuerdo con unos fines, ello exige tener en cuenta la acción misma, lo cual nos permitirá establecer aquello que es bueno o malo, ya que desde la práctica se hace posible distinguirlo e indicarlo, así como comprender las acciones no solo vistas según sus fines, sino desde los deberes que les corresponden según la finalidad conocida. Esta experiencia moral no comporta en sí un conocimiento científico, ni por lo mismo discursivo, sino que es un saber que permite reconocer o distinguir acciones determinadas, en correlación con otros asuntos que justifican la acción misma.

Lo anterior nos permitiría afirmar que en la ética que expone Peirce subyace la idea de experiencia moral, ya que si bien no hay una mención o concepto similar, sí se puede ver que para Peirce la ética consiste en un conocimiento interno a la acción misma, y que no la trasciende más allá de la dirección teleológica que se le asigna; es decir, es una ética de la vida moral, si por esta se entienden las prácticas o acciones que pueden calificarse de morales en la acción misma, por lo cual comporta un saber o conocimiento. Nótese que si Peirce nos precisa que es gracias a la ética que sabemos si un razonamiento es practicable, entonces dicho conocimiento viene a darse en la acción misma, es decir, es algo que en la realización de la acción podemos discernir. Por lo tanto, en esto se coincide con la experiencia moral, ya que esta es un conocimiento inmanente a la práctica, y, como conocimiento, permite regular la acción de acuerdo con el fin normativo que le corresponde[4].

No obstante la semejanza, al propio Peirce le podríamos subscribir la crítica que el profesor Abba le dirige a la ética de Aristóteles, ya que el inconveniente de esa experiencia moral es que, como tal, no puede ser una experiencia moral integra, porque la finalidad establecida, que en el caso de la *Ética a Nicómaco* es la felicidad, resulta como un fin limitado al curso de lo temporal de la vida, y termina con la muerte. Cierto es que la filosofía de Peirce es pagana, está dada en el marco de la modernidad, así que su experiencia moral no podría ser íntegra. Sin embargo, sí

3 Giuseppe Abbá, *Costituzione epistemica della filosofia morale* (Roma: LAS, 2009), 9.

4 Ibid. 155.

es una ética que resulta coherente con su sistema orgánico de pensamiento y con su propio método, por lo cual no valdría la pena estudiar su sistema para hallar una semiótica que responda a un programa espiritual humano, así como tampoco habría que hacerlo para hallar un desarrollo político ni antropológico.

Al decir que le falta integralidad a la ética de Peirce, se podría caer en una inconsistencia, al hacerle un reclamo que en su sistema filosófico no tiene ni tendría cabida. Por su parte, lo que sí se advierte en un primer vistazo a la experiencia moral de Peirce es la falta de un vínculo con una filosofía moral, que tome dicha experiencia para abordar un desarrollo conceptual y discursivo, capaz de conferirle un valor correspondiente con su condición de ciencia. Peirce no hace esto desde la ética, no hay un desarrollo de justificaciones conceptuales sobre el bien o la justicia, por ejemplo, sino que las razones de su contenido se las cede al sistema general de los saberes y a los fundamentos epistemológicos que definen su pensamiento filosófico general. Para Abba, la experiencia moral particular es tomada por la filosofía moral, para establecer aquello que resulte común en cada experiencia, y poder con ello determinar los principios generales que han de justificar la validez de la filosofía moral[5]. Así, si la experiencia moral se da en la acción como conocimiento, la filosofía moral toma este conocimiento ya dado, y a partir de allí reflexiona y teoriza, para explicar el orden que según los fines viene a regir la acción humana.

Un modo que ayuda explicar este paso de lo particular a la universalidad de la filosofía moral se da con la consideración del conocimiento moral, del cual no hay indicios en la filosofía ética de Peirce para emparentarlo; este es precisamente aquel conocimiento que caracteriza la experiencia moral, pero que la práctica misma puede venir perfeccionando, con lo cual se puede llegar a precisar con más detalle los fines de las acciones morales. Bajo este aspecto del conocimiento moral, que sirve de paso de la experiencia moral a la filosofía moral, surgen asimismo una serie de conceptos que no vamos a detallar a continuación, pero que sí permiten ver la complejidad que implica tener que hacer de la experiencia particular un conocimiento general. De todo este desarrollo amplio adolece el discurso peirceano sobre la ética, precisamente por la manera como viene asumida.

Complementario a este conocimiento moral, se puede hablar del *sujeto moral*, capaz de reconocer el orden que circunda a sus acciones, a través de una especie de pensamiento moral que opera en el desarrollo de aquellas; una conciencia moral que desde la experiencia misma asume un orden y un fin acordes con la dignidad de ser humano como creatura de la divinidad. Este asunto a su vez introduciría el tema de la acción voluntaria, en orden a la virtud y a la consideración del bien como sumo perfecto. De acuerdo con lo anterior, se le podría reprochar a Peirce que considerar la experiencia moral de modo independiente no le permite llegar a la consideración de filosofía moral, lo cual impide asumir la reflexión específica sobre cómo vivir o sobre el modo de hacer lo debido, razón por la cual esa ética de solo experiencia resulta ajena a la consideración de la virtud dentro de las acciones

5 Ibid. 14.

humanas. En otro sentido, la ausencia de esta filosofía para la experiencia moral la priva de reflexión, de explicación, de crítica, de justificación, de dialéctica, es decir, de aquellas condiciones propias de la filosofía moral[6].

En últimas, el conocimiento práctico de la experiencia moral adolecería de posibilidades de perfección de dicho conocimiento práctico, al carecer de principios establecidos acordes con un fin último justificado por la razón. En Peirce, como hemos dicho, esta ética le suscita breves referencias de contenido, de ahí que lo rescatable tiene que ver con la función que cumple dentro del puesto que ocupa en el campo de la filosofía, es decir, en relación con la fenomenología, las ciencias normativas y la metafísica, las cuales se interrelacionan dentro del proceso de pensamiento humano que se desarrolla para conocer la verdad de lo real y para dinamizar la realización de la realidad misma. Desde esta perspectiva, la ética de Peirce se limita a constituirse como un saber que permite conocer si un razonamiento es practicable, motivo por el cual, como ciencia, se encargará de estudiar la acción, pero asumida normativamente, es decir, la acción de acuerdo con unos fines que deliberadamente, para Peirce, nos encontramos listos a adoptar. Si se asume esto como lo fundamental que Peirce nos dice sobre la ética, el bien ético es un fin último que colabora en la realización de juicios lógicos, pero donde dicho fin no se limita al saber de la ética, sino que proviene de un bien justificado en la estética, que como primera ciencia normativa es la que desde la admirabilidad de lo que resulta bello viene a determinar el horizonte de los fines de las ciencias normativas. Así, en Peirce la ética no vendrá vinculada con una filosofía moral, ya que no depende de los razonamientos lógicos o de aquellos discursos que exigen un saber eminentemente racional. Al respecto, formulamos unos interrogantes sobre los cuales habría que seguir reflexionando, pero que no vamos a abordar directamente en las líneas de esta conclusión, para evitar traspasar los límites de la debida extensión. Estas preguntas son: ¿es esta experiencia estética una acción que en sí misma comporta una experiencia ética? ¿Cómo justificar que lo bueno de una acción ética proviene desde la belleza estética, y cómo dar razón de que una acción ética se da principalmente para validar los razonamientos de la lógica? ¿Está lo bueno de una acción ética determinado desde la belleza estética?

Teniendo en cuenta lo inmediatamente tratado, podemos decir que esta visión ética de Peirce viene instalada dentro de la modernidad de la filosofía, pero que no en todos sus aspectos resulta coincidente. Es moderna, si se tiene en cuenta que no considera como punto central el asunto de la *praxis virtuosa*, ni busca un fundamento de los principios y los fines en una trascendencia divina. No obstante, esta ética no es moderna si se advierte que no busca establecer una regla moral que autodetermine la acción del sujeto, ni quiere asumir las acciones desde un deber ser que propicie nuestra felicidad o justicia. Asimismo, no es racionalista ni tampoco está determinada exclusivamente por lo empírico, debido a que no está instalada únicamente en una sensibilidad estética de los fenómenos, y su acción de encuentro con el mundo se dirige a la generalización del razonamiento y la representación lógica.

6 Ibid. 155.

Por último, podemos entonces notar que esta filosofía de Peirce busca asumir el estudio de la ética desde la filosofía teorética, y no tanto desde la filosofía práctica, aspecto que se advierte en el modo independiente como asume lo subjetivo. Es decir, en aquella visión de la continuidad de la realidad, lo individual termina por sacrificarse en el campo de lo general; de ahí que una ética como filosofía práctica no se da en Peirce, ya que no se preocupa por el orden racional según la acción y la elección humana. Pero no es una renuncia al ordenamiento de la acción humana, en defensa de las pasiones o deseos que nos proporcionan una vida tendiente a la satisfacción utilitaria; por más pragmático que sea Peirce, esta línea utilitarista no tiene que ver con el pensamiento fundador de dicha corriente americana, porque la acción que estudia comporta una finalidad que no se limita a los intereses de la acción misma, sino que la determina a un bien y a una finalidad que proceden de campos externos a la moral misma, y que le proporcionan la perspectiva por seguir para lograr la realidad y la verdad final. Pero la ética de Peirce es moderna en cuanto su secularidad y en cuanto al hecho de confiar en el desarrollo del conocimiento científico el progreso del mundo y de la realidad.

La metafísica de la continuidad ante la metafísica de la existencia

Para la filosofía peirceana, el saber de la metafísica se desarrolla principalmente desde la teoría de la continuidad, que él expone desde una proyección de sus estudios sobre la matemática de los conjuntos. Para Peirce, al mezclarse los elementos de una clase con los de otra, se produce una pérdida de la identidad, que permite darle sentido a la idea de la continuidad de lo real. Por lo tanto, la conexión entre los eventos de la experiencia y el pensamiento conduce a tener que asumir una concepción sobre la continuidad dentro del desarrollo de lo real. Esto, entre otras cosas, se constituye en un fundamento que le da sentido al razonamiento abductivo, ya que este modo de razonar toma el objeto sorprendente de la realidad, y lo inserta en un procedimiento del cual hay que establecer unas proposiciones antecedentes, que puedan explicar su extrañeza como una consecuencia lógica de algo que le precede. Asimismo, si se hace necesario corregir la probable falibilidad de la inferencia, esto se hace desde el propio orden que implica la continuidad de lo real, cuya claridad se alza a través de la acumulación de experiencia que la comunidad va evaluando frente al ideal final de representación total de la realidad.

Teniendo en cuenta la anterior propuesta metafísica que Peirce nos presenta, podríamos decir que está vinculada a una concepción sobre la realidad que busca evitar el dualismo de dos tipos de realidades que se dan separadas, esto a través de una teoría de la continuidad, que pretende ubicar la individualidad dentro de una generalidad de lo real, que la explica y justifica. Esta mirada de Peirce implica una serie de aspectos que se dan contrarios a los que la metafísica tradicional ha venido desarrollando. Nuestro propósito es ver estas particularidades a la luz de la metafísica de la existencia, que es aquella que propone Alessi en su libro *Sui sentieri dell'essere*. No obstante esta diferencia que hemos indicado de entrada, podemos hacer referencia a una idea que Alessi expone en la introducción de su libro, y que va en completa correspondencia con lo que la filosofía de Peirce

persigue. Dice Alessi que hay una necesidad de establecer el paso de lo particular hacia lo general, y que dicho traslado compagina con la búsqueda apasionante que el ser humano inicia con la finalidad de darse en completa armonía, tanto con la realidad como con la verdad. Esta es precisamente la idea que mueve a Peirce, y es en esta línea que el pensador americano busca evitar el nominalismo y el dualismo filosófico, que implicaría la aceptación de dos niveles de realidad que se dan de modo aislado. Pero al respecto, agrega Alessi una idea que no vendría en sintonía con aquello que desarrolla el pensamiento de Peirce. Dice Alessi que esto exige no solo un compromiso con el universo, sino a la vez con lo propiamente humano, mientras que para Peirce el ir a la generalidad de lo real implica la pérdida de la individualidad, y en esto se sacrificaría aquella realidad humana corporal e interna.

Por otra parte, la metafísica de Peirce no puede entenderse como aquella actividad disciplinar que busca explicar las cosas, tratando de dar con una esencia ubicada en lo profundo de su interioridad, y de cuyo hallazgo depende el logro de la verdad. Es decir, Peirce no atiende la causa esencial de las cosas, porque esto le implicaría asumir un viaje inmanente, un traslado desde la apariencia superficial de las cosas hacia su estructura interior. Por el contrario, la preocupación del padre del pragmatismo es ubicar lo individual dentro de lo general, sin que ello implique una ruptura o separación tajante entre dos campos. Así que desde esta mirada la metafísica de Peirce se nos muestra distinta y bastante breve en argumentos, frente a ciertas visiones de pensamiento que asumen la metafísica como una filosofía primera. Esto lo advertimos si la ponemos frente a una consideración como aquella de la metafísica de lo existente, donde si bien encontramos algunos puntos de coincidencia, en un balance general nos resultan dos caminos que siguen direcciones diferentes.

La metafísica de lo existente viene a operar como fundamento de una filosofía que busca dar cuenta de la realidad, de ahí que la tarea de aquella consistirá en hallar el respectivo fundamento de lo real, sentido que se nos escaparía si solo nos atenemos a las complejas multiplicidades que componen la apariencia de la realidad. Por lo tanto, es desde el fundamento interior de la realidad como se da cuenta de los primeros principios, que como tales vienen a orientan el quehacer filosófico. Para Alessi esta trascendencia de la metafísica se centra principalmente en el hallazgo de un fundamento para la existencia; de ahí la idea de buscar el sentido último y profundo de la propia existencia, desde una metafísica que no se limita a la verificación del conocimiento científico, la cual no alcanza a satisfacer el deseo humano de conocer[7]. En este sentido, podemos decir que el punto es dar cuenta de la realidad de aquello que existe, pero encontrando el porqué de su condición de existencia.

Es desde allí como se habla de una disciplina de la metafísica, capaz de dar cuenta discursivamente del sentido último de la realidad, para lo cual se opta por la existencia, que se asume como una determinación íntima, que desde ella misma es como se alza su especificación universal, sin que venga anulado lo singular. Por

7 A. Alessi, *Introduzione alla metafisica*, 31.

ello, la metafísica de Peirce no coincide con la metafísica de la existencia, ya que en el filósofo estadounidense no asume la existencia, sino la realidad en su nivel de generalidad, la cual se fundamenta en una ciencia de la matemática (especialmente con la teoría de la continuidad), donde precisamente la existencia singular pierde su identidad para poder asumirse como universal. En Peirce, la búsqueda de la objetividad y de lo universal implica la búsqueda de la verdad, y para poder ocupar este espacio hay que sacrificar la singularidad individual.

En cambio para Alessi, la metafísica toma la realidad como una estructura ligada a la existencia, punto desde el cual es posible expresar la formalidad y perfección de aquello que se nos presenta en un momento determinado, o en otros términos, la perfección más específica de aquello que en cualquier modo *es*[8]. Pero vale recordar que según lo visto en Peirce, aquello individual no resulta en absoluto indiferente; al contrario, Peirce es un defensor de aquella fenomenología que se centra en las sensaciones que experimentamos de modo directo cuando percibimos las cosas del mundo. Lo que sucede es que para poder conocer lo propio de lo individual debemos pasar tanto a sus reacciones como a sus representaciones, donde vienen ubicadas en nuestro pensamiento, el cual se caracteriza por seguir una dirección que apunta hacia la generalización sígnica. Por este motivo, la metafísica peirceana no se da como una metafísica de la ontología de las cosas, ya que no le apuesta a la esencia e identidad intima de las cosas, sino que la percepción de lo sensible se nos da mediado por los signos, los cuales llevan al conocimiento que persigue la objetividad de lo real. Peirce se interesa por encontrar en esas individualidades la constatación de la generalidad de lo real, donde más que el reconocimiento de lo individual, se sigue su conexión con una realidad universal, que abarca y que justifica el darse de cualquier singularidad. Para el hallazgo de lo anterior, requiere el filósofo americano el razonamiento abductivo, ya que la presencia de aquello real que se nos da en los momentos normales de nuestra vida nos resulta sorprendente, novedoso, fuera del molde conceptual que explica y organiza; de ahí que se requiera un proceso de racionalización hipotética, que parte de la sensación misma que experimentamos del objeto extraño que buscamos conocer, y cuya explicación abductiva logra insertarlo en un cuadro general que da cuenta de esta individualidad, a través del puesto que se le asigna dentro del contenido de dicho cuadro.

Otra diferencia de la que podemos dar cuenta entre esta metafísica de la continuidad y aquella de la existencia, la vemos en que la última asume la totalidad de lo real como una suma de existentes, los cuales se dan unificados desde un principio fundamental que yace en el objeto formal de la metafísica, denominado *ente*, de cuyo universo se compone la existencia. Esto, debido a que el acto que hace que algo sea lo que es resulta como tal idéntico al acto existente[9]. Esta sumatoria implica una realidad dada, mientras que para la metafísica de la continuidad la realidad se va desarrollando con la comprensión y explicación de los mismos

8 Ibid. 40.

9 Ibid. 46.

existentes, los cuales se conocen no en su individualidad (esto, porque no tomamos lo concreto como una capacidad de fuerza de lo existente), sino como aquello capaz de manifestar la generalidad. De ahí que el conocimiento para Peirce, antes que ser el resultado de una acción, viene a constituirse como el acto mismo donde el descubrimiento de lo real, su amplitud y conducción teleológica hacia la verdad vienen inscritos en la acción y en el intento por conocer, así este hallazgo implique fallos y correcciones.

Ahora vale la pena detenernos en un aspecto que resulta fundamental para la ciencia de la metafísica: nos referimos al método o vía de conocimiento por el cual se opta para dar cuenta del objeto de estudio metafísico. En lo que respecta a una metodología metafísica que atiende lo existente, como tal buscará penetrar en la interioridad de los singulares, con el fin de hallar principios primeros e intrínsecos a aquello que se manifiesta en la existencia de lo real[10]; de este modo, se busca dar cuenta de la profundidad de lo existente, dando razón de su causas y de sus condiciones formales, con el fin de validar aquellos principios primeros que de la interioridad de los existentes se extraen. De este modo, la afirmación de la existencia de lo real es como tal una demostración racional en positivo, sin que sea necesario tener que acudir a la inferencia hipotética, ya que se trata de aquello que como tal hace real a lo que concebimos y afirmamos como realidad. Por esto, la metafísica de la existencia se orienta hacia la existencia en cuanto tal, lo cual implica ir tras el encuentro del acto y razón profunda de la existencia, que no es un quedarse en lo inmediato de la experiencia ni en la actualidad del evento, sino que exige indagar en lo que se nos da como real, hasta dar con la existencia de dicha realidad, que en otras palabras implicará tomar el existente en su objetividad de ser.

No es esta la propuesta metodológica que sigue la metafísica de Peirce, debido a que no busca vérselas con la existencia concreta ni tampoco se efectúa una intromisión en lo interno de las cosas reales para dar con su estructura y fundamento. Así que de entrada puede verse que esta metafísica no se preocupa por el ser interno de las cosas, ni tampoco querrá hallar unos principios intrínsecos que operen precisamente como primeros, es decir, como fundamento de la realidad que se busca conocer. La vía metafísica peirceana busca el fundamento de la realidad, pero será un fundamento del cual pueda darse cuenta luego de un recorrido fenomenológico y normativo (estético, ético y lógico), es decir, es una metafísica *a posteriori*, que más que conceder fundamento, permite justificar al final del recorrido de conocimiento el fundamento primario que sostiene el conocimiento verdadero de las cosas del mundo. El método de esta metafísica ha sido llamado por estudiosos del pensamiento de Peirce *realismo metafísico metodológico*, el cual, a diferencia del anterior método del existente, no sigue una vía cognoscitiva de la intuición, sino que considera que más que conocer las cosas directamente, el ser humano llega a dar cuenta de lo real, únicamente a través de las representaciones sígnicas[11]. Pero para ello bastaría simplemente la lógica semiótica,

10 Ibid. 54.

11 Maddalena, *Metafisica*, 190.

que ya expusimos en su momento; no obstante, hemos dicho que para Peirce los signos no son suficientes para representar la realidad en su totalidad, sino que hay una realidad, que si bien no es independiente de aquella inteligible, solo podemos alcanzar y comprender por vía metafísica.

De este modo, el realismo metodológico metafísico de Peirce busca dar cuenta de aquello que nuestro pensamiento no es capaz de conocer a través de la representación sígnica; es entonces un método que entra a considerar demostrativamente, por vía negativa, aquel elemento de lo real que excede nuestro pensamiento. Es decir, la demostración metafísica lo sería por vía negativa o por reducción al absurdo, donde aquello que escapa al pensamiento puede comprenderse enfatizando en aquello que se le escapa racionalmente, cuando intenta dar cuenta de la totalidad de lo real.

Teniendo en cuenta lo anterior, a esta visión metafísica se le puede criticar su debilidad ontológica, porque no se va en la búsqueda interior de la esencialidad individual, sino que dicha individualidad tiende a la apertura hacia lo general, porque la epistemología de Peirce indica que el conocimiento es siempre una generalidad, y que aquello fenoménico de lo individual lo podemos conocer solo si lo representamos dentro de la abstracción universal. Este aspecto, desde una metafísica de la existencia, ha sido evitado y criticado por no constituir el camino adecuado para hallar la estructura esencial de la realidad.

Otro aspecto que dentro de la metafísica de Peirce no se considera tiene que ver con una apertura por parte de nuestra inteligencia hacia las cosas de la realidad, ya que es debido a esa apertura que resulta posible tomar la realidad en su calidad de existencia. Al respecto, agrega Alessi que es de este modo como podemos acercarnos a las cosas, sin que nos limitemos a la experiencia sensible que de ellas logramos tener, porque, como dijimos, al abrir nuestro pensamiento a la realidad experimentamos de ella no su superficie, sino su estructura existente, lo cual, en términos metafísicos, viene denominado como lo *ontológico*. Así que a través de esta experiencia metafísica fundamental es como venimos a apropiarnos de la realidad en su auténtica dimensión de experiencia objetiva, es decir, asumimos lo existente en su nivel de formalidad, la cual viene entendida como su realidad objetiva[12]. Bajo esta perspectiva, no solo somos capaces de pensar la realidad, sino que contamos con la posibilidad de experimentar dicha realidad en su objetividad, asunto que se lleva a cabo en un acto de pensamiento intuitivo ante lo real, que en sí constituye una especie de llamado que desde nuestra propia condición le hacemos al ser de lo real. Precisa Alessi que dicha intuición del pensamiento puede entenderse como una toma inmediata de conciencia, que permite pensar la existencia del ente de manera propia y autentica[13].

12 Alessi, *Introduzione alla metafisica*, 77.

13 Ibid. 75.

Esta intuición o acto inmediato y directo de la inteligencia hacia la profundidad del ser de las cosas no resulta homologable a la intuición cartesiana, ya que no se limita a nuestra condición de sujetos de pensamiento, ni tampoco se muestra como una intuición kantiana, en el sentido de tener en cuenta los límites de nuestro pensamiento; es decir, no se requiere tener que buscar una garantía de la objetividad de las cosas por fuera de lo real existente, sino que la vía o camino es la existencia de las cosas en cuanto aquello que experimentamos y conocemos. De este modo, para esta metafísica del ente-existente, aquello que existe es algo que por lo tanto es, y que por eso mismo es capaz de dársenos a nuestra inteligencia, la cual está en grado de tomarla de manera intuitiva, a través de un acto de pensamiento que es igualmente existente, y que llega a conocer una realidad que a su vez existe[14].

Así, lo que la experiencia ontológica fundamental nos revela es que aquello que se nos presenta resulta ser la existencia o formalidad de las cosas que como humanos podemos captar, con lo que se asume dicho evento en su dimensión real. De ahí que no solo pensamos, sino que hay una realidad que existe, y que como tal es ser, siendo precisamente esta capacidad del pensamiento de tomar por intuición la formalidad del ser de lo real lo que constituye el fundamento propio de una ciencia metafísica de lo existente.

Lo que al respecto advertimos es que esta metafísica de la existencia tiene muy poco que ver con la metafísica de Peirce, especialmente porque para el padre del pragmatismo no es posible conocer la realidad a través de la intuición de nuestra inteligencia, sino que todo conocimiento tiende hacia una generalidad, la cual se alcanza a través de la mediación (nunca directamente) de los signos, que representan en algún aspecto la realidad de la que dan cuenta. Para Peirce, esto se conecta con el conocimiento científico, el cual, al dar razón de las cosas sobre las que se indaga, no viene exento de fallos y equivocaciones que requieren ser revisadas. Por lo tanto, las certezas del conocimiento son para Peirce certezas de orden hipotético, con lo cual, más que intuiciones, lo que practicamos es una especie de instinto hipotético adivinatorio, que no resulta tan distante de la verdad sobre la que se indaga, ya que dicho instinto logra, en su fulguración, entrar en conexión con aquello que enmarca la individualidad que nos inquieta. Es por esta razón que Peirce habla de un instinto adivinatorio, que en ningún sentido resulta ajeno a la acción racional humana, solo que dicho instinto viene dado al inicio de nuestro recorrido cognoscitivo.

En Peirce, la metafísica de la continuidad se considera desde la anterior perspectiva; retoma la idea de *límite del pensamiento*, ya que dicho límite constituye el requerido punto de contacto de lo real, donde las singularidades individuales pierden su identidad y se dirigen hacia la objetividad de lo general, que configura el campo de la totalidad de lo real y de la verdad metafísica. Es de este modo como se interconecta la representación del conocimiento con la continuidad de lo real, que para su justificación requiere de argumentos concernientes al campo de la metafísica. Esta justificación, como vimos en su momento, asume la concepción

14 Ibid. 93.

de la realidad, teniendo en cuenta tres modalidades diferentes: la modalidad de la posibilidad, la modalidad de la actualidad y la modalidad de lo necesario.

De tal modo, conocemos la realidad mientras ayudamos a su desarrollo, a través de las inferencias sígnicas explicativas, al tratar de dar cuenta del sentido de sus eventos, donde la presencia de lo real devela una esencia que es potencia, en una actualidad existente que al hacerse necesaria adquiere el valor de realidad[15]. Así, dentro de la filosofía de Peirce asumimos los eventos de la realidad, teniendo en cuenta que estos regularmente escapan a las formalidades que los explican, y que por lo tanto nos resultan sorprendentes. De este modo, vamos adquiriendo certezas que dentro de una dinámica pragmática se nos hacen inciertas, y que para realizar ciertas acciones debemos dar con el hallazgo de nuevas certezas, permitiendo así un desarrollo mismo de la realidad, un movimiento que nuestro pensamiento impulsa, y que se dirige hacia un final determinado, que se presenta cuando nuestras representaciones coinciden con la realidad. Es de esta manera como el conocimiento metafísico nos ofrece una opción de ir más allá de lo que nuestro pensamiento representa, dando cuenta de una realidad que se nos da en un círculo más amplio, y que nos conduce hacia la consecución de una verdad, la cual, si es final, resulta igualmente idéntica a la realidad.

Por lo tanto, y para terminar este aparte, podemos sostener que dentro de la crítica que bajo la concepción de la metafísica de la existencia pudiésemos extender hacia el discurso de la metafísica de la continuidad de lo real, se puede indicar que el eludir la existencia interna fundamental de los objetos solo puede conducirnos al planteamiento de una filosofía eminentemente abstracta, sin piso en la individualidad de lo real. Se puede igualmente considerar que la búsqueda científica de la metafísica no se hace posible, porque, como saber, no sigue la base de la realidad ni persigue la formalidad del ser, lo cual es lo que vendría a mostrar las inscripciones determinantes de cada individualidad.

Se le podría igualmente criticar a la metafísica de Peirce el que al renunciar al conocimiento del en sí de lo individual —incluso Peirce dirá que el *noúmeno* kantiano es imposible de concebir, porque lo incognoscible es imposible de representar—, queda totalmente dependiente de una fenomenología de los eventos, donde aquello que se nos da en cada momento de nuestra vida cotidiana impide asumir la realidad tal y como ella es. O podría igualmente criticársele que esta postura fenomenológica asume las categorías o conceptos generales del entendimiento no como una apertura a la inmanencia del ser, sino como el recurso de un pensamiento que se queda en la abstracta generalidad de una realidad que anula lo individual, de donde deviene una limitada consideración del ser como una unidad unificadora, antes que como un ser de la realidad que se expresa en la existencia de lo particular.

En fin, una metafísica que renuncia a la consideración filosófica de lo humano, del hombre como persona existente que piensa, como ser que conoce y reflexiona

15 Maddalena, *Metafisica*, 233.

concretamente sobre el mundo, y que opta por entrar en la generalidad de un pensamiento que evoluciona a la par de la realidad, pero en una abstracción ajena a las preocupaciones que pueda implicar la estructura concreta de aquello individual, que desde su propia estructura interna es capaz de expresar su estructura existencial. Quizá toda esta consciente decisión de fundamentar una metafísica de lo real, ajena a lo esencial del individuo que existe, se debe principalmente a que en ello hay un esfuerzo por asumir los eventos como realidades no separadas de aquellos fundamentos que los justifican y organizan, es decir, no hay una realidad de los fenómenos de cuya sensación se experimente una realidad distinta de aquella relacionada con su estructura fundamental, que para el caso peirceano viene a ser su vínculo con la continuidad de lo real expresado en la generalidad. Peirce persigue que la realidad comulgue con la verdad, y para ello no encuentra necesario apoyarse ni en la inmanencia metafísica (no va hacia lo interno del individuo, sino que se dirige con el reenvío sígnico hacía lo general de la realidad exterior), ni en el subjetivismo trascendental, sino que acudirá a una metafísica de la continuidad de lo real, la cual no opera como filosofía primera o fundamento de la investigación filosófica, sino como filosofía última, ya que en su pensamiento la metafísica es el último saber que confirma que el inicial hallazgo fenomenológico venía conectado con una realidad de rasgos generales.

Ubicación del pensamiento de Peirce: ¿moderno, posmoderno?

Hemos realizado en nuestras conclusiones aquello que nos propusimos al inicio de nuestra investigación: esbozar aquellos puntos que consideramos como anticipaciones de la lógica aristotélica en la semiótica de Peirce. Hicimos también una revisión de los conceptos de ética y *metafísica* de Peirce, ante planteamientos más desarrollados sobre las respectivas temáticas, lo cual nos permitió ver al respecto ciertos vacíos en la propuesta peirceana, pero también encontramos que dichos vacíos obedecen consecuentemente a las particularidades específicas que definen el sistema filosófico de Peirce.

Ahora, para cerrar nuestra investigación, hablaremos sobre aquello que es y no es la filosofía de Peirce, porque si bien su época corresponde al último momento de la filosofía moderna, hay por ende varios aspectos que la identifican con la modernidad, pero no son pocos los puntos los que la distancian del saber moderno, sin que ello lleve a que Peirce se nos muestre como un filósofo con claras intenciones antimodernas.

La filosofía de Peirce es moderna, debido a que se centra en el problema del conocimiento humano, y reflexiona para justificar el papel que en ello ocupa la ciencia, para poder obtener certeza y claridad en el saber obtenido. Se advierte cómo Peirce confía plenamente en la labor de los saberes científicos, los cuales le conceden a la razón un camino adecuado para seguir hacia el hallazgo de la verdad. Esto exige no tener que arrancar de los conceptos generales, sino de aquello que el ser humano obtiene a través del uso de sus sentidos, del impacto

en sus sensaciones, de acuerdo con lo que experimenta en el contacto con las cosas reales del mundo.

Por tal motivo, la filosofía de Peirce no encaja en el racionalismo cartesiano, ya que la razón, para el filósofo norteamericano, no actúa como juez que valida la verdad alcanzada, ni su filosofía se sirve de la intuición, como aquel instrumento racional inteligible, capaz de tomar lo simple o general del objeto, ya que para Peirce llegamos al conocimiento de las cosas no de modo directo, sino a través de las representaciones mediadas que nos ofrecen los signos. Así, el conocimiento no está encerrado en la conciencia interna de cada individuo, sino que se advierte una apertura hacia la generalidad del conocimiento lógico. Lo que notamos en este rechazo al intuicionismo cartesiano es que no hay para Peirce una realidad diferente de aquella humana a la cual nos acercamos por medio de actos cognitivos. Antes bien, para lograr que la razón represente la realidad, Peirce busca validar el razonamiento hipotético o abductivo, donde con la hipótesis racional sobre los eventos del mundo podemos dar cuenta de la organización que le subyace, precisamente porque no nos resulta del todo extraña, debido principalmente al hecho de hacer parte de esa realidad continua que explica y enmarca las singularidades del mundo. Esto no implica tener que quedarse dentro de los límites de un idealismo hipotético sobre lo real, que podría ser una manera de asumir lo probable, dentro de una experiencia totalmente ajena a la experiencia de los hechos, línea en la que la filosofía de Peirce no encuentra cabida.

Igualmente, la filosofía de Peirce no es solo empirismo, ya que la importancia del dato obtenido a través de la experiencia se traslada sin ningún problema hacia campos tanto lógico-formales como metafísicos, sin que en ellos se exprese una notable contradicción. Para Peirce, el auténtico conocimiento parte de la experiencia, así que en correspondencia con el empirismo puro, su filosofía requiere el contacto sensorial y perceptivo con las cosas. Ahora, lo que no encaja con el empirismo clásico es que para Peirce la verdad no se limita a esta experiencia fenomenológica, sino que desde allí inicia su recorrido, el cual debe atravesar instancias normativas, tendientes por lo mismo hacia un fin, ya sea el de la belleza, el del deber o el de la verdad, para pasar a establecer el fundamento de esta verdad en terrenos de la realidad que superan los alcances racionales de la lógica, y que deben confiarse a las explicaciones metafísicas de una realidad que supera lo actual, y que se inscribe para Peirce tanto en lo posible como en lo necesario. Por lo tanto, esta base empirista que Peirce le concede al conocimiento no se encierra en la individualidad del hecho percibido, sino que en contradicción con la propuesta empírica, busca su explicación y orden dentro del campo de lo general, de lo común o de lo universal.

Por otra parte, Peirce siempre manifestó un profundo dominio de las tesis kantianas, a las que se demostró devoto en sus años de iniciación filosófica. Pero la filosofía de Peirce no es un criticismo trascendental, porque su concepción de

ciencia, según vimos, no puede enclaustrarse en las condiciones de posibilidad que nos ofrece el conocimiento humano. La validez de un conocimiento no lo dicta la singularidad de una mente racional, sino que su verdad —esto, bajo una línea de corte aristotélico— resulta válida y objetiva por la propia condición formal del racionamiento, independientemente de lo que una mente, en una circunstancia dada, pueda pensar o asumir como verdad. Por tal motivo, para Peirce lo importante no es lo que un hombre piensa en una circunstancia determinada, sino aquello general que puede ser pensado por cualquier mente, independientemente de la situación singular. Es cierto que Peirce nos puede parecer más radical que el mismo Kant, ya que no le resulta posible pensar en el *noúmeno*, debido a que aquello que no se puede conocer no puede ser representado, ni puede ser considerado por nuestro pensamiento. Pero vimos en nuestra discusión filosófica que Peirce no sigue una línea ontológica, sino que su metafísica está concebida en conexión con una realidad general, a la que accede más por reenvío de los signos, que en un viaje hacia la estructura inmanente, lo cual no puede limitarse a aquello que un sujeto encuentra como límite cognoscitivo, según sus propias condiciones trascendentales de pensamiento.

Si bien su concepción de *realismo* como una totalidad se asemeja a la objetividad del idealismo hegeliano, su consideración no apunta hacia una salida fundamentada ni en la dialéctica ni en el historicismo, sino que su realismo requiere una base fenomenológica capaz de permitirle al pensamiento general que su hallazgo objetivo no implique un salto que desconozca la sensación y la reacción de la experiencia de las cosas. El realismo filosófico de Peirce se sirve de las categorías presentes en cada comprensión del fenómeno, lo cual le otorga al conocimiento científico un margen de error, donde se exige una actitud de continua revisión sobre sus posibles fallos reales, asunto que en el realismo absoluto e ideal de Hegel no viene considerado, ya que allí cada actividad del pensamiento reduce lo que existe a la función cognoscitiva, debido a que todo aquello que existe es pensamiento dentro de una realidad totalmente absoluta. Peirce, por su parte, va también a lo general, es decir, a lo continuo de la realidad como vía que permite alcanzar la verdad final en la realidad total representada, la cual, como se advierte, es posible de ser alcanzada por lo humano a través del conocimiento representativo (esto se da cuando lo representado llega a coincidir con el objeto real). Pero con ello no cae totalmente en lo abstracto de un pensamiento ajeno a lo real, porque basta con recordar su importante fundamento fenomenológico, y además porque aquello general, más que fruto de la razón, viene generado desde la práctica, porque son los hábitos o reglas de acción humana los que constituyen el peso de aquello que se asume como general en lo real.

Por las razones anteriormente expuestas, encontramos que el pensamiento de Peirce no se inscribe totalmente dentro de los cánones de la modernidad filosófica. De ahí que pueda surgir la sospecha de encontrarnos ante un pensador en consonancia con las filosofías posteriores a la modernidad, como pueden ser aquellas del neopositivismo lógico o del existencialismo alemán de corte heideggeriano, o incluso de estar en correspondencia con aquellos pensadores de la posmodernidad deconstructiva de corte relativista. El hecho es que muchas

de las referencias a su pensamiento vienen realizadas por varios autores que se inscriben en los anteriores movimientos de la filosofía actual; de allí que no en pocos comentarios y clasificaciones del pensamiento de Peirce se le señale como precursor de las tesis que rechazan el tener que seguir inscritos dentro del proyecto de la modernidad ilustrada.

Pero allí tampoco encajaría plenamente su pensamiento, ya que si bien hay ciertas coincidencias con los diferentes movimientos filosóficos de comienzos del siglo xx, hay puntos radicales que impiden su identificación plena. La filosofía de Peirce no es un neopositivismo lógico, ya que si se revisa su cuadro general teórico, se advierte cómo las preposiciones con sentido de la filosofía peirceana le dan cabida a aquellos momentos característicos de la metafísica. Por tal razón, se justifica que si bien Peirce encontró en la lógica uno de los sectores fundamentales de la filosofía, no le concedió por esto un lugar central dentro de su sistema, sino que la ubicó como un saber que debía apoyarse y complementarse con otras ciencias, que bien podían concederle sus principios, o bien podían apoyarse en sus resultados, para continuar en la búsqueda mancomunada de la verdad. Peirce parte de la sensibilidad, pero no se limita al dato de hecho, sino que estos eventos se ubican en la generalidad de una realidad continua; así, no se limita a la forma de conocimiento que nos ofrecen los sentidos, sino que otras formas son posibles, sin que para ello las proposiciones del conocimiento tengan que ser netamente observables para poseer sentido.

La filosofía de Peirce tampoco es un método de la interpretación hermenéutica, ya que los límites de la significación no los pone la realidad existencial, sino que desde el inicio, como dijimos, parte desde las cosas sensibles, y va hasta realidades de orden metafísico. Se advierte que la metafísica de Peirce no necesita apoyarse en el tiempo histórico ni en los hechos sociales, ni tampoco recurre a una realidad determinada por la existencia temporal del ahí del ser, sino que la continuidad de lo real permite asumir cognoscitivamente unas singularidades de la realidad, que para explicarlas hay que ponerlas en relación con una generalidad que las justifica y explica.

Ahora, si el relativismo filosófico de la posmodernidad muestra serias reservas sobre la presencia de una verdad absoluta, la cual le resulta al ser humano posible de ser alcanzada, en Peirce vimos que la realidad puede representarse, pero que dicho acto de significación no alcanza a dar cuenta de la realidad en su totalidad. Peirce aboga por la insistencia científica, es decir, defiende y justifica el ánimo humano por querer saber, descubrir, encontrar, para lo cual el razonamiento tiende a compaginarse con la comunidad humana que se interesa por mejorar progresivamente los alcances del saber humano. Esto, a través de unas representaciones que poco a poco no muestran cómo la realidad viene a coincidir con lo que el signo nos presenta, dando con ello cuenta tanto de la realidad como de la verdad. Por ello, el proceso de significación, en cuanto a su dinámica progresiva de sentido, denominada por Peirce *semiosis*, no se fundamenta en un reenvío de sentido sin ubicación en la realidad, no es un juego de interpretación

que se resuelve en los juegos de sentido o en la deconstrucción de las estructuras, sino que en lugar de abrirse hacia lo indeterminado, el signo lo que hace es poner en contacto el pensamiento humano con las cosas del mundo real.

¿Es entonces la filosofía de Peirce fenomenología y pragmatismo puro? Pues lo cierto es que su filosofía no se centra en los ámbitos del mundo de la vida, aunque sí se advierte que el valor individual y la estructura de lo real encuentran un importante espacio dentro de una conciencia sin pretensiones ontológicas, tal y como ocurre en la fenomenología husserliana. Asimismo, no cabe duda sobre el protagonismo que tuvo Peirce en la formación del pragmatismo, y de cómo en varios momentos de su vida intelectual buscó para aquel un enfoque teórico ajustable a su sistema de pensamiento. Pero en el balance se advierte que el pragmatismo de Peirce se dio primero como una teoría del significado, donde los efectos prácticos posibles de las cosas determinan su contenido, para luego pasar hacia un pragmatismo ligado al razonamiento abductivo, y terminar como un método de verificación de las certezas encontradas. Así que bajo esta línea, el pragmatismo de Peirce no se inscribe en aquella idea de una pragmática cuyo ideal se centra en la satisfacción de las necesidades inmediatas, dándole con ello un importante lugar a la acción utilitaria, que en el momento preciso entra a validar los principios que le son requeridos para su satisfacción concreta.

Una actitud, a nuestro parecer poco fructífera, se puede adoptar ante esta compleja filosofía de Peirce, y es la de utilizar los esquemas establecidos generales que la encajan en cualquiera de los moldes filosóficos, y que la toman de acuerdo con sus intereses, sin atender la complejidad que implica el sistema de pensamiento del filósofo norteamericano. Otra actitud que se puede adoptar, y que resulta más interesante con respecto a lo estimulante que viene a resultarnos su continua búsqueda, es que para el pensamiento filosófico actual, la teoría de Peirce deja grandes inquietudes sobre el modo de asumir la ciencia como acción válida para encontrar la objetividad del saber. Esto, luego de la constante crítica a la que estuvo sometida, y que trajo reivindicaciones irracionales, con las que se buscaba acercar al hombre a sus instintos más primarios y naturales. La filosofía de Peirce nos enfrenta también a la importancia de considerar hoy la validez de los demás saberes, en un diálogo productivo que permita no reducir los hallazgos científicos a simples asuntos de disciplinas especializadas , sino que exija propender por una colaboración continua que alimente las diferentes vías de la investigación, sin que en el horizonte de la ciencia se pierda el deseo humano de saber y de hallar una verdad que guarda para nuestra vida la plena realización, tanto en su seguimiento como en su hallazgo final.

Desde nuestra investigación hemos querido contribuir con esta necesaria actividad de revisar el pensamiento peirceano, y hemos considerado que para ello un camino adecuado es entrar en contacto con el pensamiento emblemático y clásico de la filosofía, tal y como lo hemos realizado con su discusión ante el pensamiento lógico de Aristóteles, con el significativo resultado de hallar una común preocupación por encontrar en la filosofía la vía de la realización humana, de perseguir en la construcción de la ciencia el modo justo para razonar sobre

la verdad de las cosas, que pueden ser dichas independientemente de quien las piensa en un momento determinado, y por último de encontrar dos pensadores que consideran que la realidad no está formada de estadios separados, sino que viene unida en una totalidad, de cuya comprensión podemos explicar y dar cuenta de aquello que nos sorprende y fascina en el esplendor de la vida diaria.

Bibliografía general

Bibliografía sobre Peirce

Obras publicadas sobre los escritos de Peirce y abreviaturas

Baldwin, James Mark. *Dictionary of Philosophy and Psychology*. 2 vols. Gloucester, MA: Smith, 1901. [DPP]

Eisele, Carolyn. *A History of Science: Historical Perspectives on Peirce's Logic of Science*. 2 vols. La Haya: Mouton, 1985.

Fisch, M. H., Edward C. Moore, Christian Kloesel y Nathan Houser. eds., *Writings of Charles S. Peirce: A Chronológical Edition*. Vols. 1-8. Bloomington: Indiana University Press. [W]

Hardwick, Charles S. ed. *Semiotic and Significs: The Correspondence between Charles S. Peirce and Victoria Lady Welby*. 2.ª ed. Bloomington: Indiana University Press, 2001. [SS]

Houser, Nathan y Christian Kloesel. *The Essential Peirce: Selected Philosophical Writings*, 2 vols. Bloomington: Indiana University Press, 1992-1998. [EP]

Estudios sobre Peirce

Apel, Karl-Otto. *Charles S. Peirce: From Pragmatism to Pragmaticism.* Traducido por John M. Krois. Amherst: University of Massachusetts Press, 1981.

Brent, Joseph. *Charles Sanders Peirce: A Life*. Bloomington: Indiana University Press, 1993.

Bonfantini, Massimo y Mario Martone. *Peirce in Italia*. Nápoles: Liguori, 1993.

Calcaterra, Rossella. *Interpretare l'esperienza. Scienza, metafisica, etica nella filosofia de Charles S. Peirce*. Roma: Ianua, 1989.

—. *Pragmatismo: i valori dell'esperienze*. Roma: Carocci, 2003.
Colapietro, Vincent. *Peirce's Approach to the Self: A Semiotic Perspective on Human Subjectivity*. Albany: State University of New York Press, 1989.
Deledalle, Gerard. *Charles S. Peirce, 1839-1914: An Intellectual Biography*. Amsterdam: Benjamins, 1990.
—. *Charles S. Peirce's Philosophy of Signs: Essays in Comparative Semiotics*. Bloomington: Indiana University Press, 2000.
Esposito, Joseph L. *Evolutionary Metaphysics: The Development of Peirce's Theory of Categories*. Athens: Ohio University Press, 1980.
Fabbrichesi Leo, Rossella. *Introduzione a Peirce*. Roma: Laterza, 1993.
—. *Sulle tracce del segno: semiótica, faneroscopia e cosmologia nel pensiero di Charles S. Peirce*. Florencia: La Nuova Italia, 1986.
Fisch, Max. *Peirce Semeiotica and Pragmatism: Essays by Max H. Fisch*. Editado por K. Ketner y C. Kloesel. Bloomington: Indiana University Press, 1986.
Fugamalli, Armando. *Il reale nel linguaggio*. Milán: Vita e Pensiero, 1995.
Genova, Gonzalo. *La lógica del descubrimiento.* Pamplona: Cuadernos de Anuario Filosófico, 1997.
Hausman, Carl. *Charles Peirce's Evolutionary Philosophy*. Nueva York: Cambridge University Press, 1993.
Hookway, Christopher. *Peirce*. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1985.
Potter, Vincent. *Charles S. Peirce: On Norms and Ideals*. Amherst: University of Massachusetts Press, 1967.
Proni, Giorgio. *Introduzione a Peirce*. Milán: Bompiani, 1990.
Salanitro, Niccolò. *Peirce e i problemi dell'interpretazione*. Roma: Silvia, 1969.
Sini, Carlo. *Il pragmatismo americano*. Roma: Laterza, 1972.
—. *Passare il segno*. Milán: Il Saggiatore, 1981.
—. Prefacio a *Il concetto di relazione in Peirce: dalla genesi categoriale alla notazione logico-diagrammatica*, de Leo R. Fabbrichesi. Milán: Jaca Book, 1992.
—. *Semiótica e filosofia*. Bolonia: Il Mulino, 1990.

Ensayos de Peirce para estudiar

Sobre lógica

Peirce, Charles Sanders. *The Aristotelian Syllogistic*. Traducido por Sara Barrena como *La silogística aristotélica*. http://www.unav.es/gep/SilogisticaAristotelica.html [MS 413, CP 2.445-460 1893]
— *Deduction, Induction and Hypothesis*. Traducido por Juan Martín Ruiz-Werner como *Deducción, inducción e hipótesis*. [DIH, 65-90; CP 2.619-644, W 3.323-338, EP 1.186-199 1878].
—. *The First Rule of Logic.* Traducido por Carmen Ruiz como *La primera regla de la lógica*. [MS 442; CP 5.574-589, MS 825; EP 2.42-56 1898]
—. *The First Rule of Reason*. Traducido por Martha Rivera Sánchez como *La primera regla de la razón*. [MS *825* CP 1.135-140 1899]
—. *Logic.* Traducido por Pilar Castrillo como *Lógica*. [EL, 243-250. CP 2.203-218 Pilar 1901]

—. *On the Natural Classification of Arguments*. Traducido por Pilar Castrillo como S*obre la clasificación natural de los argumentos*. [EL, 34-64. CP 2.461-516, W 2.23-48. 1867]
—. *A Sketch of Lógical Critics*. Traducido por Sara Barrena como *Un esbozo de crítica lógica*. [MS 675, EP 2.451-462 1911]
—. *Why Study Logic?* Traducido por José Vericat como ¿Por qué estudiar lógica? [HS, 332-391; CP 2.119-202 1902]

Sobre epistemología

Peirce, Charles Sanders. *Some Consequences of Four Incapacities.* Traducido al italiano como *Alcune conseguenze di quattro incapacità*, y al español como *Algunas consecuencias de cuatro incapacidades*. [CP 5.264-317, W 2.211-242, EP 1.28-55 1868]
—. *The Fixation of Belief.* Traducido al italiano como *Il fissarsi della credenza*, y al español como *La fijación de la creencia*. [CP 5.358-387, W 3. 242-257, EP 1.109-123 1877]
—. *Grounds of Validity of the Laws of Logic.* Traducido al italiano como *Fondamenti di Validità delle leggi logiche: ulteriore conseguenze delle quattro incapacità*, y al español como *Fundamentos de la validez de las leyes de la lógica*. [CP 5.318-357, W 2.242-272, EP 1.56-82 1869]
—. *How to Make our Ideas Clear.* Traducido al italiano como *Come rendere chiare le nostre idee*, y al español como *Cómo esclarecer nuestras ideas*. [CP 5.388-410, W 3.257-276, EP 1.124-141 1878]
—. *Questions Concerning Certain Faculties Claimed for Man.* Traducido al italiano como *Questione riguardo a certe pretese capacità umane*, y al español como *Cuestiones acerca de ciertas facultades atribuidas al hombre*. [CP 5.213-263, W 2.193-211, EP 1.11-27 1868]

Sobre el signo

Peirce, Charles Sanders. *The Categories Continued* (*Lecture III*). Traducido como *Continuación de las categorías* (*Lección III)*. [CP 5. 66-92, EP 2, 160-179 1903]
—. *Chapter I: One, Two, and Three.* Traducido por Daniel Otamendi como *Capítulo I: Uno, dos y tres.* [MS *339,* W *2.103-104 1867*]
—. *The Icon, Index, and Symbol*. Traducido como *El ícono, el índice y el símbolo.* [CP *2.274-308 1893*]
—. *Lecture on Kant.* Traducido por José Vericat como *Lección sobre Kant*. [HS, *39-57*; W *1.240-256 1865*]
—. *On a New List of Categories*. Traducido al italiano como *Una nuova lista di categorie,* y al español por Pilar Castrillo como *De una nueva lista de categorías.* [EL, *65-84;* CP *1.545-567,* W *2.49-59,* EP *1.1-10 1867*]
—. *One, Two, Three: Kantian Categories.* Traducido como *Uno, dos, tres: Las categorías kantianas.* [MS *897,* W *5. 292-294,* EP *1.242-244 1886*]
—. *On Signs* (Ground, Object and Interpretant). Traducido como *Fundamento, objeto e interpretante.* [MS *798,* CP *2.227-229 y 2.444n1 1897*]
—. *Trichotomic.* Traducido como *Tricotomía.* [MS *1600,* EP *1.280-284 1888*]
—. What is a Sign? *Traducido como ¿Qué es un signo?* [MS *404,* CP *2.281, 285, 297-302,* EP *2.4-10 1894*]

Sobre el pragmatismo

Peirce, Charles Sanders. *Issues of Pragmaticism.* Traducido como *Temas del pragmaticismo*. [CP 5. 438-463, EP 2.346-359 1905]

—. *Pragmatic (2) Pragmatism*. Traducido como *Lo pragmático y el pragmatismo.* [CP 5.2; CP 5.3-4 1901]

— *Pragmatism and Abduction (Lecture VII)*. Traducido como *Pragmatismo y abducción* (Lección VII). [CP 5. 180-211, EP 2, 226-242 1903]

— *Pragmatism: The Normative Sciences.* Traducido como *El pragmatismo: las ciencias normativas* (Lecture I). [CP 5. 14-40, EP 2, 133-145 1903]

—*What Pragmatism Is.* Traducido como *Qué es el pragmatismo*. [CP 5.411-437, EP 2.331-345 1905]

Bibliografía sobre Aristóteles

Aristóteles. *Forme del sapere e modi della ragione.* Editado por Marcello Zanatta. Turín: UTET, 1997.

—. Zanatta, Marcelo. Introducción, traducción, notas e índice analítico de *L'anima*, de Aristóteles. Roma: Aracne, 2006a.

—. *Órganon*. Editado por Marcello Zanatta. 2 vols. Turín: UTET, 1996.

—. *Órganon*. Editado por Marcello Zanatta. Vol. 1. Turín: UTET, 2006b.

Barnes, Jonathan. Introducción a *Organon*. Vol. 4, *Analitici secondi*, de Aristóteles. Traducción y comentario de Mario Mignucci. Roma: Laterza, 2007.

Berti, Enrico. *Aristotele. Dalla dialettica alla filosofia prima, con saggi integrativi*. Milán: Bompiani, 2004.

—. *L'attualità di Aristotele*. Editado por Stephen L. Brock. Roma: A. Armando, 2000.

Calogero, Guido. *I fondamenti della logica aristotelica*. Florencia: La Nuova Italia, 1968.

Duering, Ingmar. *Aristotele*. Editado por P. L. Donini. Milán: Mursia, 1966.

Lo Piparo, Franco. *Aristotele e il linguaggio. Cosa fa di una lingua una lingua*. Roma: Laterza, 2005.

Harari, Orna. *Knowledge and Demonstration: Aristotle's Posterior Analytics*. Londres: Kluver, 2004.

Mignucci, Mario. Comentario a *Analíticos segundos* en *L'argomentazione dimostrativa in Aristotele*. Padua: Antenore, 1975.

—. *La teoria aristotelica della scienza*. Florencia: Sansoni, 1965.

—. *Teoria, scienza e matematica in Aristotele: Su una proposta di lettura degli Analitici secondi*. Florencia: Nuova Italia, 1977.

—. Traducción, introducción y comentario a *Gli Analitici primi,* de Aristóteles. Nápoles: Loffredo, 1969.

Montanari, Elio. *La sezione linguistica del* Peri Hermeneias *di Aristotele*: Il commento. Florencia: Università degli studi di Florencia, 1988.

Reale, Giovanni. *Aristotele: perché la metafisica; Studi su alcuni concetti-chiave della "filosofia prima" aristotelica e sulla storia dei loro influssi*. Milán: Vita e Pensiero, 1994.

—. *Introduzione a Aristotele*. Roma: Laterza, 2007.

—. Prefacio e introducción a *La dottrina delle categorie in Aristotele*, de Adolf Trendelenburg. Traducido por V. Cicero. Milán: Vita e Pensiero, 1994.
Sadun B., Gianluca. *Linguaggio e realtà in Aristotele*. Roma: Laterza, 1994.
Sainati, Vittorio. *Storia dell'Organon aristotelico*. 2 vols. Florencia: Le Monnier, 1968-1973.
Zanatta, Marcelo. Introducción, traducción, notas e índice analítico de *L'anima*, de Aristóteles. Roma: Aracne, 2006a.
—. *Aristotele: confutazioni sofistiche*. Milán: Rizzoli, 1995.
—. *Aristotele, Le categorie.* 2 vols. Milán: Rizzoli, 1989.
—. Introducción, traducción y comentario a *dell'interpretazione*, de Aristóteles. Milán: Biblioteca Universale Rizzoli, 2007.
—. *Studi di filosofia aristotelica*. Vol. 7. Cosenza: Pellegrini, 2008.

Bibliografía específica de la investigación

Abbá, Giuseppe. *Costituzione epistemica della filosofia morale*. Roma: LAS, 2009.
Alessi, Alessi. *Sui sentieri dell'essere: Introduzione alla metafisica*. Roma: LAS, 2004.
Aristóteles. *Organon. Vol. 4, Analitici secondi*, de Aristóteles. Editado, traducido y comentado por Mario Mignucci. Roma: Laterza, 2007.
—. *Le categorie.* Editado y traducido por Marcello Zanatta. Milán: Biblioteca Universale Rizzoli, 2007.
—. *Della interpretazione*. Editado por Marcello Zanatta. Milán: Biblioteca Universale Rizzoli, -RCS, 2007.
—. *Metafisica*. Editado por Marceo Zanatta. Vol. 1. Turín: UTET, 2006.
—. *Obras*. Editado y traducido del griego por Francisco del P. Samaranch. Madrid: Aguilar, 1967.
—. *Organon*. Editado por V. Sainati. Florencia: Le Monier, 1971.
—. *Organon*. Editado por Marcello Zanatta. Vol. 1. Turín: Unione Tipografico, 1996.
—. *Órganon* (*Categorie, Dell'interpretazione, Analitici primi*). Editado por Marceo Zanatta. Vol. 1. Turín: UTET, 2006.
—. *Posterior Analytics*. Oxford: Clarendon Press, 1994.
—. *Tratados de lógica (Órganon). I: Categorías, Tópicos y Sobre las refutaciones sofísticas.* Madrid: Gredos, 2000.
—. *Tratados de lógica (Órganon). II: Sobre la interpretación, Analíticos primeros y Analíticos segundos*. Madrid: Gredos, 1995.
Barnes, Jonathan. Introducción a *Organon.* Vol. 4, *Analitici secondi,* de Aristóteles. Roma: Laterza, 2007.
Barrena, Sara. "Descripción general del primer viaje de C. S. Peirce a Europa (18 de junio 1870-7 de marzo 1871)". 10 de septiembre de 2009, http://www.unav.es/gep/DescripcionPrimerViaje.html.
—. "Perfil biográfico de Charles S. Peirce (1839-1914)". 24 de mayo de 1999, http://www.unav.es/gep/bio-peirce.html.
Barrena, Sara y Jaime Nubiola. *Charles Sanders Peirce*. Editado por F. Fernández Labastida y J. A. Mercado. S.l.: s.e. http://www.philosophica.info/archivo/2007/voces/peirce/Peirce.html
Berti, Enrico. *Aristotele: dalla dialettica alla filosofia prima*. Milán: Bompiani, 2004a.

—. *La filosofia del "primo" Aristotele*. Milán: Vita e Pensiero, 1997.
—. "L'argomentazione in Aristotele". En *Nuovi studi aristotelic: epistemologia, logica e dialettica*. Brescia: Morcelliana, 2004b.
—. "Ontologia in Aristotele?". En *Aristotele e l'ontologia*. Editado por M. Versorio y A. Bianchetti. Milán: AlboVersorio, 2007.
—. *Profilo di Aristotele*. Roma: Studio, 1979.
Beverly, K. *Charles S. Peirce: Logic and the Classification of Sciences*. Montreal: McGill-Queen's University Press, 1987.
Bonitz, Herman. *Sulle categorie di Aristotele*. Milán: Vita e Pensiero, 1995.
Brentano, Franz. *Sui molteplici significati dell'essere secondo Aristotele*. Milán: Vita e Pensiero, 1995.
Candel, Miguel. Introducción a *Analíticos primeros*. En *Tratados de lógica* (*Órganon*), de Aristóteles. Madrid: Gredos, 1995.
Cantor, Georg. "Fondamenti di una teoria generale de la molteplicità". En *La formazione della teoria degli insiemi*. Traducido por Gianni Rigamonti. Florencia: Sansoni, 1992.
De Rijk, Lambertus Marie. *Aristotle: Semantics and Ontology*. Boston: Brill Leiden, 2002.
De Strycker, Emile. *Le syllogisme chez Platon*. Amberes: Revue Néoscolastique, 1932.
De Tienne, André. *L'analytique de la representation chez Peirce: la genèse de la théorie des catégories*. Bruselas: Facultés Universitaires Saint-Louis, 1996.
Delaney, Cornelius. "The Journal of Speculative Philosophy Papers". En *Writings of Charles S. Peirce: A Chronological Edition*, de Charles Sanders Peirce. Editado por Peirce Edition Project, Indiana University at Indianapolis. Vol. 2. Bloomington: Indiana University Press, s. f.
Demartin, Gustavo. *Ciencia y metafísica en el pensamiento peirceano*, 2006. http://www.unav.es/gep/IIPeirceArgentinaDemartin.html.
Duering, Ingmar. *Aristotele*. Editado por P. L. Donini. Milán: Mursia, 1966.
Eco, Umberto. *Dall' Albero al labirinto*. Milán: Bompiani, 2005.
Ehrat, Johannes. *Cinema and Semiotic: Peirce and Film Aesthetics, Narration, and Representation*. Toronto: University of Toronto Press, 2005.
Einarson, Benedict. "On Certain Mathematical Terms in Aristotle's Logic". *The Journal of Philology* 57, n.º 1 (1936): 33-54.
Fabbrichesi, L. Introducción a *Categorie*, de Charles Sanders Peirce. Editado por Rossella Fabbrichesi. Roma: Laterza, 1992.
Fabbrichesi, Rossella. Introducción a *La logica degli eventi*, de Charles Sanders Peirce. Editado por Rossella Fabbrichesi. Milán: Spirali, 1989.
Fisch, Max. "The Decisive Year and its Early Consequences". En *Writings of Charles S. Peirce: A Chronological Edition*, de Charles Sanders Peirce. Editado por Peirce Edition Project, Indiana University at Indianapolis. Vol. 2. Bloomington: Indiana University Press, s. f.
—. Introducción a *Writings of Charles S. Peirce: A Chronological Edition,* de Charles Sanders Peirce. Editado por Peirce Edition Project, Indiana University at Indianapolis. Vol. 1 (1857-1866). Bloomington: Indiana University Press, 1982.
— "Was There a Metaphysical Club in Cambridge". En *Studies in the Philosophy of C. S. Peirce*. Amherst: University of Massachussetts Press, 1964.
Fitzgerald, John Joseph. *Peirce's Theory of Signs as Foundation for Pragmatism*. La Haya: Mouton, 1966.

Fumagalli, Armando. *Il reale nel linguaggio: indicalità e realismo nella semiotica di Peirce*. Milán: Vita e Pensiero, 2000.

Houser, Nathan. "Introducción a C. S. Peirce", 2006. http://www.unav.es/gep/HouserPresentacionPeirce.html.

Jaeger, Werner. *Aristotele: prime linee di una storia della sua evoluzione spirituale*. Florencia: La Nuova Italia, 1935.

Kapitan, Tomis. "Peirce and the Structure of Abductive Inference". En *Studies in the Logic of Charles Sanders Peirce*, 477-496. Editado por N. Houser, D. Roberts y J. Van Evra. Bloomington: Indiana University Press, 1997.

Liszka, James Jakób *A General Introduction to the Semiotic of Charles Sanders Peirce*. Bloomington: Indiana University Press, 1996.

Lo Piparo, Franco. *Aristotele e il linguaggio*. Roma: Laterza , 2003.

Losee, John. *Filosofia della scienza*. Milán: Saggiatore, 2001.

Lukasiewicz, Jan. *Aristotle's Modal Syllogisms*. Amsterdam: Clarendon Press, 1963.

Maddalena, Giovanni. *Istinto razionale*. Turín: Trauben, 2003.

—. *Metafisica per assurdo*. Soveria: Rubberttino, 2009.

—. Giovanni. Introducción a *Scritti scelti*, de Charles Sanders Peirce. Turín: UTET, 2008.

Maier, Heinrich. *Zur Syllogistik des Aristoteles*. Tubinga: Archiv für Geschichte, 1906.

Marietti, Susanna. *Pragmatismo e grafi esistenziali*. Milán: Jaca Book, 2003.

Marin, Maurizio. *Il fascino del divino: dal motote immobile in Aristotele e dintorni*. Roma: LAS, 2000.

Menand, Louis. *El club de los metafísicos: una historia de las ideas en América*. Barcelona: Destino, 2002.

Merrill, Daniel. "The 1870 Logic of Relatives Memoir". En *Writings of Charles S. Peirce: A Chronological Edition*, de Charles Sanders Peirce. Editado por Peirce Edition Project. Vol. 2. Bloomington: Indiana University Press, 1984.

Mignucci, Mario. *L'argomentazione dimostrativa in Aristotele*. Padua: Antenore, 1975.

—. *La teoria aristotélica della scienza*. Florencia: Sansoni, 1965.

—. Traducción, introducción y comentario a *Gli Analitici Primi*, de Aristóteles. Nápoles: Loffredo, 1969.

Misak, Cheryl. *Peirce*. Nueva York: Cambridge University Press, 2004.

Murphey, Murray. *The Development of Peirce's Philosophy*. Indianapolis: Hackett Publishing, 1993.

Natorp, Paul. *Dottrina platonica delle idee*. Milán: Vita e Pensiero, 1999.

—. *Logos, Psyche, Eros. Metacritica alla "Dottrina platonica delle idee"*. Milán: Vita e Pensiero, 1999.

Niño, Douglas. "La nueva lista de categorías del joven Peirce". 2004. Edición en PDF.

—. "El signo peirceano y su impacto en la semiótica contemporánea". En *Ensayos semióticos*. Bogotá: Universidad Jorge Tadeo Lozano, 2008.

Patzig, Günter. *Die aristoteliche Syllogistik*. Gottingen: Handbuch, 1963.

—. *The Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, Vols. I-VI. Editado por Charles Hartshorne y Paul Weiss. Cambridge: Harvard University Press, 1931-1935. Edición electrónica de J. Deely, Charlottesville, VA: InteLex. [CP]

—. *Complete Published Works including Selected Secondary Materials*. Editado por Kenneth Laine Ketner. Greenwich, CT: Johnson Associates, 1977. También hay una bibliografía adjunta: Ketner, Kenneth Laine, Christian J. W. Kloesel y Joseph Ransdell. eds. *A Comprehensive Bibliography of the Published Works of Charles Sanders Peirce with a Bibliography of Secondary*

Studies. Greenwich, CT: Johnson Associates. Edición revisada por Bowling Green: Philosophy Documentation Center, 1986.
—. *Complete Published Works*. Editado por Keneth Laine Ketner et al. Bowling Green: Philosophy Documentation Center, 1997.
—. *Contributions to The Nation*. Editado por Kenneth Laine Ketner y James Edward Cook. 4 vols. Lubbock: TX: Technological University Press, 1975-1987.
Peirce, Charles Sanders. *Escritos lógicos*. Editado por Pilar Castrillo. Madrid: Alianza, 1988.
—. *The New Elements of Mathematics.* Editado por Carolyn Eisele.4 vols. La Haya: Mouton, 1976. [NEM]
—. *Opere.* Editado por Massimo Bonfantini. Milán: Bompiani, 2003.
—. *Pragmatism as a Principle and Method of Right Thinking. The 1903 Harvard Lectures on Pragmatism*. Editado por Patricia Ann Turrisi. Albany: State University of New York Press, 1997.
—. *Reasoning and the Logic of Things: The Cambridge Conferences Lectures of 1898*. Editado por Kenneth Laine Ketner. Cambridge: Harvard University Press, 1992.
—. *Scritti scelti.* Editado por Giovanni Maddalena. Turín: UTET, 2008.
Pesce, D. *Aristotele e le categorie*. Padua: Liviana, 1966.
Platón. *Diálogos* II: *Gorgias*, *Menéxeno, Eutidemo, Menón, Crátilo*. Traducción, introducción y notas de Carlos García Gual. Madrid: Gredos, 1987.
—. *Diálogos* III: *Fedón, Banquete, Fedro*. Traducción, introducción y notas de Carlos García Gual. Madrid: Gredos, 1988.
Potter, Vincent *Peirce's Philosophical Perspectives*. Nueva York: Fordham University Press, 1996.
Reale, Giovanni. "Filo conduttore grammaticale, filo conduttore logico e filo conduttore ontologico nella deduzione delle categorie aristoteliche e significati polivalente di esse su fondamenti ontologici".
—. *Il concetto di filosofia prima e unità della metafisica di Aristotele*. Milán: Vita e Pensiero, 1993.
—. Introducción a *Aristotele*. Roma: Laterza, 2007.
—. Introducción, traducción y comentarios de *Metafisica di Aristototele*. Milán: Bompiani, 2009.
—. "L'impossibilità di intendere univocamente l'essere e la tavola dei significati di esso secondo Aristotele". En *Il concetto di filosofia prima e unità della metafisica di Aristotele*. Milán: Vita e Pensiero, 1993.
Ritter, Constantin. *Platons Logik*. Mónaco: Philologus, 1918.
Ross, William David. *Aristotle's Prior and Posterior Analytics*. Oxford: Oxford University Press, 1965.
Sainati, Vittorio. Introducción, traducción y comentario al *Órganon*. Florencia: Le Monier, 1971.
—. *Storia dell'Órganon aristotélico. Dai topici al de interpretazione*. Vol. 1. Florencia: Le Monnie, 1968.
Shorey, Paul *The Origin of the Syllogism again*. Chicago: Classical Philology 28, 1933.
Short, Thomas. "The Development of Peirce's Theory of Signs". En *Peirce*. Editado por Cheryl Misak. Nueva York: Cambridge University Press, 2004.
—. *Peirce's Theory of Signs*. Nueva York: Cambridge, 2007.
Sini, Carlo. *El pragmatismo.* Madrid: Akal, 1999.

Solmsen, Friedrich. *Die Entwicklung der aristotelischen Logik und Rhetorik*. Berlín: Weidmann, 1929.

Trendelenburg, Adolf. *La dottrina delle categorie in Aristotele*. Milán: Vita e Pensiero, 1994.

Viano, Carlo. *La logica di Aristotele*. Turín: Taylor, 1955.

Zadro, Attilio. *Tempo ed enunciati nel de interpretazione di Aristotele*. Roma: Liviana Escolastica, 1979.

Zalamea, Fernando. *El continuo peirceano*. Bogotá: Universidad Nacional, 2001.

—. *Los gráficos existenciales peirceanos*. Bogotá: Universidad Nacional, 2010.

Zanatta, Marcelo. Introducción, traducción y comentarios a *Le categorie*, de Aristóteles. Milán: Biblioteca Universale Rizzoli, 2007b.

—. Introducción, traducción y comentarios a *Dell'Interpretazione*, de Aristóteles. Milán: Biblioteca Universale Rizzoli, 2007a.

—. Introducción al *Organon* (*Categorie, Dell'interpretazione, Analitici primi*). de Aristóteles. Turín: UTET, 2006.

Ediciones USTA.
Tipografía: Book Antiqua.
2016

En el contenido del presente libro encontraremos un recorrido por los estudios lógicos de Aristóteles desde los cuales su autor señala conexiones con algunos aspectos de la filosofía del estadounidense Charles Sanders Peirce. De ahí que temas aristotélicos como la doctrina de las categorías, la interpretación, el silogismo y la ciencia demostrativa se tomen en cuenta para la comprensión del más importante filósofo norteamericano desde asuntos como el conocimiento representativo, la semiótica y el pragmatismo.

La atención filosófica por la obra peirceana ha mostrado en sus últimos años un interés por confrontar su postura con autores de la historia del pensamiento occidental, y si se tiene presente, de una parte, la dedicación de Peirce por más de cincuenta años al estudio de la lógica, y por otra, su continuo diálogo con la filosofía precedente, se supondrá que la deuda con las líneas del *Organon* de Aristóteles resulta advertible.

Por lo tanto se espera que con este estudio el lector se pueda acercar con criterio a temas siempre presentes es en la historia del pensamiento y la reflexión como lo es la realidad, el razonamiento, la verdad y el conocimiento. Creemos que de igual modo este libro animará las acciones investigativas para que desde ellas se encuentren nuevos modos de tratar los problemas dentro de la dinámica de las producciones académicas y de enseñanza de nuestro medio.