

CHARLES SANDERS
PEIRCE

**CLAVES
SEMIÓTICAS**



Cactus
serie **perenne**

El pensamiento no está conectado necesariamente con un cerebro.

Aparece en la obra de las abejas, en los cristales y en todo el mundo puramente físico; y no se puede negar que está realmente ahí; no más de lo que se niega que las formas, colores, etc. de los objetos están realmente ahí. Si uno se adhiere con consistencia a esa negación sin fundamento será llevado a alguna forma de nominalismo idealista semejante al de Fichte. No solo está el pensamiento en el mundo orgánico, sino que se desarrolla ahí.

Pero, así como no puede haber algo General sin Casos que lo encarnen, de la misma manera no puede haber pensamiento sin Signos. Aquí debemos darle a "Signo" un sentido muy amplio, sin duda, pero no tan amplio que no se pueda definir. Admitiendo que los Signos conectados deben tener una Cuasi-mente, puede más aún afirmarse que no puede haber signos aislados.

Charles S. Peirce
CLAVES SEMIÓTICAS

Edición y traducción de **Sara Barrena**

Editorial **Cactus**
Perenne



Peirce, Charles Sanders

Claves semióticas / Charles Sanders Peirce; Compilación de Sara Barrena - 1a ed - Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Cactus, 2024.

224 p.; 20 x 14 cm - (Perenne)

Traducción de: Sara Barrena

ISBN 978-987-3831-88-1

1. Semiología. 2. Semiótica. 3. Lógica. I. Barrena, Sara, comp. II. Título.

CDD 401.41

Autor: Charles S. Peirce

© de esta edición 2024 Editorial Cactus

Traducción: Sara Barrena

En la tapa: fragmentos de *American Journal of Mathematics* (1880), ilustr. William Stringham.

Impresión: Talleres Gráficos Elías Porter y Cía. SRL

ISBN: 978-987-3831-88-1

IMPRESO EN ARGENTINA *** PRINTED IN ARGENTINA

info@editorialcactus.com.ar

www.editorialcactus.com.ar

Índice

Introducción (por Sara Barrena).....	7
La noción de semiótica de Peirce: continuidad y apertura	8
El signo de Peirce: definición y división.....	12
La semiótica y las categorías	14
El signo y las inferencias.....	16

CHARLES SANDERS PEIRCE: CLAVES SEMIÓTICAS

1. La definición de la lógica.....	21
2. Sobre la naturaleza de los signos.....	41
3. Uno, dos, tres: categorías fundamentales del pensamiento y de la naturaleza	45
4. Recensión de <i>The Principles of Psychology</i>, de William James	53
5. Las categorías	65
6. El icono, el índice y el signo	81
1. Iconos e hipoiconos.....	81
2. Índices genuinos y degenerados.....	87
3. La naturaleza de los símbolos.....	92
4. Signo.....	96
5. Índice.....	97
6. Símbolo.....	100

7. Fundamento, objeto e interpretante.....	101
8. Observaciones sobre la historia de las ideas.....	105
9. Razonamiento.....	115
10. Signo.....	121
11. Cómo teorizar (sobre la selección de hipótesis)	123
12. Recensión de <i>What is Meaning?</i> , de Lady Welby, y de <i>The Principles of Mathematics</i> , de Bertrand Russell	135
13. La naturaleza de la ciencia	139
14. Prolegómeno para una apología del pragmatismo	145
15. Pragmatismo hecho fácil	163
16. Carta de Peirce a Lady Welby, 14 de diciembre de 1908	167
17. Carta de Peirce a Lady Welby, 23 de diciembre de 1908.....	175

Introducción

por Sara Barrena

Charles S. Peirce nació en Cambridge, Massachusetts, en 1839. Hijo del reconocido matemático Benjamin Peirce, Charles desarrolló su actividad profesional en el United Coast and Geodetic Survey y adquirió un importante prestigio internacional en el ámbito de la geodesia y de las mediciones de la gravedad a través de los péndulos. Su dedicación a la ciencia durante largos años le permitió experimentar y teorizar acerca del método científico y la lógica del descubrimiento. Peirce mantuvo también a lo largo de toda su vida un profundo interés por las cuestiones lógicas y filosóficas, a las que se introdujo principalmente a través de la filosofía kantiana y de la filosofía escocesa del sentido común. Llegó a dominar la historia de las ideas y se mantuvo en constante diálogo con los pensadores que le precedieron y consigo mismo, corrigiéndose una y otra vez, y desarrollando un pensamiento en constante evolución.

Peirce era un hombre complejo y nada convencional, y su pensamiento tiene un carácter extraordinariamente creativo. Su obra destaca por su amplitud y extensión: a su muerte, en 1914, dejó más de 100.000 páginas de manuscritos, en su mayor parte inéditos. Peirce escribió acerca de gran variedad de temas e hizo aportaciones de singular interés en prácticamente todas las áreas que abordó. Entre esas áreas, se lo ha considerado iniciador o fundador de algunas disciplinas o corrientes. Además del pragmatismo, es el caso, sin duda, de la semiótica moderna. Puede decirse que una serie de tres artículos escritos por Peirce en 1868 y 1869¹, y la recensión de la nueva edición de las obras de Berkeley que publica en 1871², marcan el inicio de los estudios modernos de la semiótica, cuyas ideas esenciales fue desarrollando durante el resto de su vida y cuyos frutos todavía estamos obteniendo en nuestros días.

La noción de semiótica de Peirce: continuidad y apertura

Para Peirce, la semiótica no es una mera división del saber que recoja una definición del signo y unas clasificaciones, sino que constituye el instrumento mismo que usamos para conocer la realidad. Para Peirce todo es signo y nuestro conocer el mundo no es sino una manera de interpretarlo. Por lo tanto, el papel de la semiótica es central en su obra, y la considera como equivalente a la lógica, esto es, como aquello que nos va a permitir ordenar nuestras ideas

¹ “Questions Concerning Certain Faculties Claimed for Man”, *Journal of Speculative Philosophy* 2 (1868), 103-14, CP 5.213-263; “Consequences of Four Incapacities”, CP 5.264-317; “Grounds of Validity of the Laws of Logic”, *Journal of Speculative Philosophy* 2 (1869), 193-208, CP 5.318-357. Puede encontrarse traducción española de estos artículos en <https://www.unav.es/gep/Peirce-esp.html>

² “Fraser’s *The Works of George Berkeley*”, *The North American Review* 113, octubre 1871, CP 8.7-38.

y avanzar hacia la verdad. La lógica se concibe en sentido amplio como una teoría general de los signos, como una semiótica que nos puede llevar al estudio de todo cuanto existe, pues todo es signo. La lógica, afirma Peirce, es la ciencia de las cosas cuyo fin es representar algo, y se ocupa de cómo el pensamiento debería ser controlado en interés de la verdad (MS 635, 1910), que es el propósito o fin del pensamiento. En 1903 escribe: “En tanto que todo pensamiento es realizado a través de signos, la lógica puede ser considerada como la ciencia de las leyes generales de los signos” (CP 1.191, c. 1903).

En resumen, la lógica entendida en este sentido amplio lleva al centro mismo del pensamiento de Peirce:

La semiótica peirceana –pone de manifiesto la estudiosa brasileña Lucia Santaella– concebida como una lógica filosófica, proporciona todo el fundamento necesario para tratar con los complejos problemas que afrontan la ontología, la epistemología, la filosofía de la mente y la filosofía de la ciencia.³

Como puede verse en su manuscrito L75, “La lógica considerada como semiótica”, una solicitud que Peirce presentó a la Carnegie Institution en 1902⁴, esa lógica, o semiótica, sirve como índice de todo el sistema de pensamiento que pretendía desarrollar. Peirce convirtió la teoría general de los signos en fundamental para la lógica, la epistemología y la metafísica⁵, pues la semiótica no consiste para él en un mero análisis del

³ L. Santaella, “Difficulties and Strategies in Applying Peirce’s Semiotics”, *Semiotica*, 1993 (97), 401-410, 404.

⁴ Accesible en <https://www.unav.es/gep/Peirce-esp.html>

⁵ M. Fisch. Introducción a *Writings of Charles S. Peirce: A Chronological Edition*, Indiana University Press, Bloomington, 1982, vol. I, xxvi.

lenguaje, sino principalmente en un análisis del pensamiento. De esta manera la semiótica de Peirce puede contribuir a superar las limitaciones del enfoque lingüístico y estructuralista –en la línea que seguiría Saussure– que reduce todo signo al lingüístico y que olvida un enfoque más lógico y universal.

De hecho, el análisis del lenguaje, esto es, de los signos, nos lleva en Peirce a la aceptación de algo que está más allá de nuestra propia subjetividad. Hay en el signo, como veremos, algo tercero que permite unir las distintas dimensiones en las que transcurre nuestra vida. Como acertadamente señalaba Walker Percy en su artículo “La criatura dividida”⁶, Peirce se percató de que el camino que nos lleva hasta la gran fisura moderna entre mente y materia, y que nos permite superarla, pasa por el único lugar donde ambas se cruzan, el lenguaje. No podemos imaginar el lenguaje sin palabras, pero tampoco sin significados. Merece la pena citar extensamente a Walker Percy:

Pero, ¿qué entidad encontraremos en el vértice del triángulo, aquella que une las otras dos? Peirce, un escritor difícil y a menudo oscuro, la llamó de varias maneras: interpretante, intérprete, juez. Yo he usado el término “emparejador” como designación escueta de aquello que empareja el nombre y la cosa, el sujeto y el predicado, que las une mediante la relación a la que nos referimos con la peculiar palabrita “es”. Ella, la entidad conectante, fue también llamada por Peirce “mente” e incluso “alma”.

⁶ El origen de este texto del novelista Walker Percy (1916-1990) fue la conferencia que impartió el 3 de mayo de 1989 como *18th Jefferson Lecture* en la *National Endowment for the Humanities* (Washington, D.C.). Fue publicada con el título “The Divided Creature” en *The Wilson Quarterly*, 1989 (13), 77-87. La traducción castellana puede encontrarse en *Anuario Filosófico* 29 (1996), 1135-1157. Accesible en: <https://www.unav.es/gep/AF/Percy.html>

Aquí aparece el problema, y no puede ser eludido, así que debe formularse de inmediato: *independientemente del nombre que uno quiera darle –interpretante, intérprete, emparejador, lo que sea– ese, el tercer elemento, no es material.* (...) Ahora sabemos, al menos un número cada vez mayor de personas está empezando a saber, que en el corazón de todas las actividades peculiarmente humanas –hablar, escuchar, entender, pensar, contemplar una obra de arte– subyace un tipo de realidad diferente, a saber, la triadicidad de Charles Peirce.

Profundamente anticartesiano, Peirce afirma que hay un puente entre el mundo y la mente, una continuidad que los signos hacen posible. Nuestras ideas no viven en un mundo aparte ni estamos encerrados en nuestras mentes. Los pensamientos no son incognoscibles en sí mismos, sino que todo pensamiento se da en signos y podemos acceder a él, no solo a algo que lo representa. Refiriéndose a la confusión que se produce a veces entre mente y sensación, Peirce escribió:

Se ve que la sensación no es sino el aspecto interior de las cosas, mientras que, por el contrario, la mente es un fenómeno esencialmente externo. (...) De nuevo, los psicólogos intentan localizar varios poderes mentales en el cerebro; y sobre todo consideran como bastante cierto que la facultad del lenguaje reside en un cierto lóbulo; pero yo creo que decididamente se acerca más a la verdad (aunque no sea realmente verdadero) que el lenguaje reside en la lengua. En mi opinión es mucho más verdadero que los pensamientos de un escritor vivo están en cualquier copia impresa de su libro que decir que están en su cerebro (CP 7.364, 1902).

Lo que hay en el libro del escritor no es simplemente una expresión externa de sus pensamientos, sino que son realmente sus pensamientos. Para Peirce la expresión no es distinta del pensamiento, que no tiene el carácter privado e incognoscible que

el subjetivismo pretende atribuirle. Si es así, tenemos realmente la capacidad de conocer los pensamientos de otros y por lo tanto de estar en su mente. Como afirma Peirce en un texto de 1866, dos mentes pueden llegar a ser una sola, no formalmente idéntica, pero sí sin barreras entre ellas, en virtud de la naturaleza espiritual del hombre:

Pero, ¿estamos encerrados en una caja de carne y hueso? Cuando comunico mi pensamiento y mis sentimientos a un amigo con el que estoy en perfecta sintonía, de modo que mis sentimientos entran en él y yo soy consciente de lo que él siente, ¿no vivo en su cabeza tanto como él en la mía, casi literalmente? (...) Hay una noción pobrementemente materialista y bárbara según la cual un hombre no puede estar en dos lugares a la vez, porque su esencia es espiritual; y yo creo que un hombre no es de ningún modo inferior a la palabra en este aspecto (CP 7.591, 1866)

El signo de Peirce: definición y división

Por lo tanto, la concepción de signo de Peirce es esencialmente triádica –objeto, signo, interpretante– y esa triadicidad recorre los textos que aquí se presentan. Como se ha visto, en virtud de nuestra naturaleza semiótica estamos esencialmente abiertos. Un signo es siempre interpretado por uno posterior, o al menos está abierto a esa interpretación, estableciéndose así una cadena de semiosis en la que vamos avanzando y creciendo. Esa semiosis “no es un proceso delimitado, que empieza y termina, sino un proceso de posibilidades infinitas. Un acto concreto de semiosis ha sido siempre precedido de otros que le dan sentido y se proyecta hacia el futuro en otros que lo perpetúan ilimitadamente”⁷. El signo

⁷ W. Castañares, *Escritos sobre C. S. Peirce*, Eunsa, 2019, 46.

recibe su significado, esto es, se completa como tal, cuando es interpretado. Hay una continuidad de la mente que usa el signo y de la mente que lo interpreta, que son en el signo una sola mente (texto 14).

En varios de los textos aquí recogidos se resalta la importancia del interpretante, esto es, del efecto que produce el signo en el intérprete y que es a su vez un signo. El signo solo es un signo para aquella mente que lo considera así, afirma Peirce, para una “consciencia inteligente” (texto 10). La mente debe concebirlo como conectado con su objeto, de modo que sea posible razonar desde el signo hasta la cosa (texto 2). El interpretante constituye ese tercer elemento del que no se puede prescindir al hablar de los signos.

De ese modo, la definición más conocida de signo nos dice que un signo “es algo que está por algo para alguien en algún aspecto o capacidad” (texto 7). Por un lado está el objeto, que se divide para Peirce en objeto inmediato (el objeto como lo representa el signo y cuyo ser es independiente de su representación) y objeto dinámico (la realidad que de alguna manera contribuye a determinar el signo). Asimismo, se distinguen tres clases de interpretantes: interpretante inmediato o el significado del signo; interpretante dinámico o el efecto que el signo en cuanto signo determina realmente; y el interpretante final o la manera en la que el signo tiende a representarse a sí mismo como relacionado con su objeto (texto 14). Además del objeto y el interpretante, aparece en la definición la noción de fundamento del signo cuando afirma “en algún aspecto o capacidad”, es decir, el signo está por el objeto en referencia a una idea que es su fundamento.

Por otra parte, como se ve en los textos seleccionados en este volumen, hay tres maneras fundamentales de representar. Se establece así la clasificación más conocida y repetida de los signos en iconos, que muestran una analogía o parecido y suponen una asociación por semejanza; índices, que fuerzan la atención sobre

el objeto particular al que se dirigen sin describirlo y suponen una asociación por contigüidad; símbolos, a los que a veces Peirce se refiere también como nombres generales, y que significan al objeto por medio de una asociación o conexión habitual por operaciones intelectuales: un símbolo es un signo porque es usado y comprendido como tal, ya sea natural o convencional. El símbolo es ley o regularidad: no es en sí mismo una cosa singular sino una clase de cosas y, una vez que es, se extiende entre las gentes: en el uso y la experiencia su significado crece. *Omne symbolum de symbolo* (texto 6).

Hay que señalar también que, en los textos correspondientes a la última etapa de la vida de Peirce, son frecuentes las referencias al pragmatismo, que en esos años está intentando redefinir, en referencia a los signos. La máxima pragmática original, formulada por Peirce en 1878, afirmaba: “Considérese qué efectos, que pudieran tener concebiblemente repercusiones prácticas, concebimos que tiene el objeto de nuestra concepción. Entonces nuestra concepción de esos efectos es la totalidad de nuestra concepción del objeto” (CP 5.402, 1878). El pragmatismo, que para Peirce era la doctrina lógica que lleva a definir los conceptos por sus *posibles* efectos prácticos, le lleva a afirmar que para comprender bien el significado de los signos hay que conocer sus relaciones y sus consecuencias. Entender una palabra supone una familiaridad con ella que nos permita aplicarla correctamente, así como la comprensión de sus relaciones con otros conceptos y el conocimiento de los posibles resultados (texto 12).

La semiótica y las categorías

Si la semiótica es lógica por una parte, por otra es inseparable de la fenomenología, esto es, de la ciencia que estudia la manera en que aparecen los fenómenos en nuestra mente y que nos lleva a

tres formas o categorías sin las cuales es imposible comprender el fenómeno sígnico. Las categorías no son solamente una manera de describir la realidad, sino aquello sin lo cual los signos no se pueden concebir y que, por lo tanto, determinan nuestra manera de enfrentarnos al mundo: “El completo organismo de la lógica puede desarrollarse mentalmente a partir de las tres concepciones de primero, segundo y tercero o, más precisamente, Uno, Otro, Medio” (texto 3).

En toda experiencia hay una triple vertiente: cualidad, relación y representación (texto 5); o, también, el objeto del mundo exterior que determina nuestra experiencia, la determinación de nuestra propia alma y la determinación de una idea de la mente Universal, esto es, razonabilidad o terceridad (texto 1). Se da así una continuidad entre el mundo y nuestra experiencia, entre el mundo y nuestra forma de enfrentarnos a él y conocerlo a través de los signos.

La forma más común de referirse a las tres categorías a lo largo de la obra de Peirce es primeridad, segundidad y terceridad. La primeridad es sensación, lo original, lo fresco, consciencia contenida en un instante del tiempo, consciencia pasiva sin reconocimiento o análisis; la segundidad es consciencia de una interrupción en el campo de lo consciente, sentido de resistencia, otredad, dualidad; y la terceridad es consciencia sintética, mediación, sentido de aprendizaje (texto 3).

Esas tres categorías se corresponden a lo que Peirce denomina los tres universos: el primero consiste en aquello presente a una consciencia; el segundo, en aquello cuyo ser consiste en sus reacciones brutas, y el tercero, en todo aquello que sea en su naturaleza un hábito, una ley o algo expresable en una proposición universal (texto 17). En esos universos de experiencia está contenido todo aquello que podemos conocer mediante razonamiento lógicamente válido. Nos enfrentamos a ellos y conocerlos, en último término, afirma Peirce, nos lleva a Dios. “Crear en el razonamiento sobre los fenómenos es

creer que están gobernados por la razón, esto es, por Dios” (texto 17). Aquí subyace la idea de que para Peirce el mundo es un gran signo de Dios, que es tarea del científico interpretar y esclarecer (texto 13)⁸.

El signo y las inferencias

Por otra parte, no podemos comprender la noción de signo y de semiosis sin comprender el peculiar salto que reside en ella. Sin abducción, sin esa operación de la mente esencialmente creativa, no podríamos dar con el nuevo signo equivalente o, mejor dicho, con un signo equivalente pero más desarrollado (CP 2.228, c. 1897), esto es, no podríamos interpretar. En su recensión de *The Principles of Psychology* de William James (texto 4), Peirce deja claro que todo es signo y que no podemos conocer la realidad más que inferencialmente. Incluso la percepción es una inferencia, aunque sea inconsciente. Nuestro conocimiento es inferencial y continuo: un pensamiento va dando lugar a otro en una sucesión que nunca se interrumpe, por eso Peirce afirma que “la ley del pensamiento es la ley de asociación de ideas”, que consiste en combinarse entre ellas y extenderse unas dentro de otras (texto 5). Ese tren continuo del pensamiento nos lo muestra con el ejemplo de la arquitectura gótica (texto 8). El pensamiento nunca se detiene: en cuanto signo requiere realización para su propio desarrollo, y sin ese desarrollo, sin esa semiosis ilimitada, no es nada: “el pensamiento debe vivir y crecer en traducciones incesantemente nuevas y más altas, o se probaría que no es genuino pensamiento” (texto 11).

⁸ Para este tema puede verse J. Nubiola, “C. S. Peirce y la abducción de Dios”, *Tópicos* XXVII (2004), 73-93. Disponible en <https://www.unav.es/users/PeirceAbduccionDios.html>

El propósito de los signos, como el del pensamiento, afirma Peirce, es traer la verdad; por eso están gobernados por la ley de la inferencia, que es la función esencial de la mente cognitiva (texto 7) y no existe un acceso directo e inmediato a nuestro interior, esto es, no existe la introspección: “no se asume nada que no pueda ser inferido con seguridad a partir de los elementos subjetivos” (texto 5).

El estudio de la semiosis nos conduce así, en último término, a la inferencia y sus diferentes clases. Peirce nos ofrece la siguiente definición de razonamiento:

El razonamiento es un proceso en el que el razonador es consciente de que un juicio, la conclusión, es determinado por otro juicio o juicios, las premisas, de acuerdo con un hábito general de pensamiento, que puede que él no sea capaz de formular con precisión, pero que aprueba como conducente al conocimiento verdadero (texto 9).

Ese razonamiento es de tres clases elementales (texto 9). En primer lugar, la abducción, o presunción como a veces la llama, proporciona una hipótesis o teoría problemática, esto es, que explica los hechos pero ha de ser probada. La abducción debe incluir, afirma Peirce, todas las operaciones por las que se engendran las teorías o conceptos (texto 11). Ante un fenómeno que nos sorprende, surge algo que lo explicaría. Es la única clase de razonamiento que proporciona ideas nuevas y que es en ese sentido sintético. En segundo lugar, la deducción nos permite exponer y comprender las relaciones entre las ideas y los conceptos, o entre las partes de algo. Peirce la define en términos de pensamiento diagramático: “la mejor manera de pensar claramente es la de pensar con diagramas visuales” (texto 5). La deducción permite de esa manera examinar la hipótesis y encontrar las consecuencias posibles que podrían derivarse de ella. En ese sentido se aplica a estados de cosas ideales:

Formamos en la imaginación alguna clase de representación diagramática de los hechos, esto es, icónica, tan esquemáticamente como sea posible. (...) Este diagrama es entonces observado, y se sugiere la hipótesis de que hay una cierta relación entre algunas de sus partes –o quizás esta hipótesis ha sido ya sugerida–. Para probar esto, se hacen varios experimentos sobre el diagrama, que es cambiado de varias formas. Este es un procedimiento extremadamente similar a la inducción, del que, sin embargo, difiere ampliamente en tanto que no trata con un curso de la experiencia, sino con si un cierto estado de cosas puede ser imaginado o no (texto 9).

Un diagrama es un icono de relaciones inteligibles, especialmente necesario para razonar. Las operaciones sobre los diagramas, ya sean imaginarias o externas, ocupan el lugar de los experimentos sobre las cosas reales (texto 14).

Por su parte, la inducción es precisamente la prueba de esas posibles consecuencias que muestra la deducción: “habiendo reflexionado acerca de que si esa teoría es verdadera entonces bajo ciertas condiciones deberían aparecer ciertos fenómenos (cuanto más extraños y menos creíbles a priori mejor), procede a *experimentar*, esto es, a llevar a cabo esas condiciones y a esperar los fenómenos predichos” (texto 9).

* * *

En conclusión, podemos afirmar que la semiótica de Peirce está integrada en un contexto filosófico que nos lleva a conectar con el mundo, la ciencia y la razonabilidad, y por tanto merece la pena seguir explorándola. Aunque ya hay diversas publicaciones en castellano que recogen las principales aportaciones de Peirce sobre la semiótica, la cuestión está muy lejos de agotarse. Por ese motivo he

querido rescatar aquí algunos textos, quizá no tan conocidos, pero que aportan luces a su teoría del signo y al papel que desempeña dentro de su pensamiento.

Más de un siglo después de su muerte, Peirce nos hace pensar sobre cuestiones profundas que siguen siendo relevantes en nuestro tiempo y nos proporciona respuestas que suponen un punto de partida, abriéndonos un camino por el que cada uno de nosotros debe avanzar: “El único lector al que le puedo ser de alguna utilidad –escribía Peirce en 1912, poco antes de morir– es aquel que lea lo que escribo y que reflexione cuidadosa y críticamente sobre ello. Estoy seguro de que él y solo él se beneficiará, aunque concluya que estoy equivocado de principio a fin” (EP 2. 474).

Como afirmó Wenceslao Castañares, la lectura detenida y rigurosa del pensamiento de Peirce constituye “una aventura intelectual con sentimientos encontrados que hacen de ella una experiencia nada fácil de olvidar”⁹. De la mano de Peirce, los signos nos llevan a comprender un poco mejor el mundo y el ser humano, a darnos cuenta de que no vivimos aislados, sino en un mundo de signos que nos permiten conocer el mundo, influir en la sociedad y, en definitiva, conectarnos.

Los textos de este volumen están organizados en orden cronológico, pues así se puede tener en cuenta la evolución del pensamiento de Peirce. He intentado respetar al máximo el uso original, y a veces peculiar, de mayúsculas y cursivas. Por otra parte, he dejado el término inglés original entre corchetes en el caso de términos difíciles de traducir al castellano o de los que Peirce hace un uso propio.

⁹ W. Castañares, *Escritos sobre C. S. Peirce*, Eunsa, 2019, 191.

Se utilizan las siguientes abreviaturas:

- CP** C. S. Peirce, *Collected Papers*, vols. 1-8, C. Hartshorne, P. Weiss y A. W. Burks (eds.), Harvard University Press, Cambridge, MA., 1931-58. Versión electrónica de J. Deely, Charlottesville, VA: InteLex.
- EP** C. S. Peirce, *The Essential Peirce. Selected Philosophical Writings*, vols. 1-2, Peirce Edition Project (eds.), Indiana University Press, Bloomington, 1992-98.
- MS** *Charles S. Peirce Papers*, 32 rollos de microfilms de los manuscritos conservados en la Houghton Library, Cambridge, MA, Harvard University Library, Photographic Service, 1978.
- L** Correspondencia de C. S. Peirce, citada según el orden de R. Robin, *Annotated Catalogue of the Papers of Charles S. Peirce*, University of Massachusetts Press, Amherst, 1979.
- W** C. S. Peirce, *Writings of Charles S. Peirce: A Chronological Edition*, vols. 1-6, M. H. Fisch et al. (eds.), Indiana University Press, Bloomington, 1982.

1. La definición de la lógica

Este texto (MS 340) corresponde a la primera de la serie de conferencias que Peirce impartió en Harvard en 1865 sobre la lógica de la ciencia. Además de sus explicaciones sobre la naturaleza de la lógica y sus argumentos sobre una visión no psicologista de esa ciencia, contiene interesantes apuntes para comprender la naturaleza de los signos y los tipos de relación que estos pueden establecer con sus objetos. Es además una muestra de sus tempranos intentos de perfilar su sistema de categorías, que denominó inicialmente *I*, *It* y *Thou*, y que desarrollaría posteriormente como primeridad, segundidad y terceridad. El texto fue publicado en W1: 162-175.

Aunque llamo su atención sobre uno de los estudios del antiguo Trivium –un estudio por lo tanto trivial, de acuerdo tanto con la etimología como con el largo prejuicio–, confío en que hoy no necesitaré defenderlo de la acusación de baladí. Es ahora bastante claro que, aunque la ciencia moderna ha desdeñado la terminología escolástica, o bien ha continuado empleándola, o bien se ha visto forzada a reaprender las ideas que esa terminología transmitía, habiendo simplemente desechado el beneficio de las expresiones exactas. La lógica en sí misma, sin embargo, nunca ha sido despreciada por mentes profundas. Bacon estaba en contra de un particular esquema de la lógica y no de la ciencia en sí misma (véase Aforismo XI); por lo tanto, procede de inmediato a sustituir ese esquema por otro propio que, como mostraré a continuación, pretendía ser uno estrictamente lógico. De la misma manera, la reforma de Ramus, la de Kant y todas las de la ciencia

fueron reformas lógicas. Los seguidores de Ramus despreciaban a los escolásticos; los teóricos naturalistas modernos despreciaron a ambos, y ciertas personas están comenzando ahora a despreciar a los teóricos naturalistas. Otra reforma parece estar llegando: está en el aire. Diversas cuestiones lógicas están siendo ya discutidas por los científicos. Los naturalistas se dividen en dos clases: más, de acuerdo con Lyell, por una cuestión lógica que por otra cosa. Un matemático eminente ha propuesto una reforma de la parte más importante de la teoría de las probabilidades con criterios lógicos. Y los físicos no deberían sentirse demasiado seguros sobre el carácter lógico de la hipótesis de la impenetrabilidad y sus consecuencias, que ya ha sido atacada por hombres de importancia. A este respecto, no creo que haya *ahora* muchos científicos razonables que piensen que la investigación del carácter lógico del razonamiento científico sea una investigación innecesaria o de poca importancia.

Estas conferencias tratarán sobre dos puntos en el siguiente orden: 1) El grado y carácter de la certeza del raciocinio científico. 2) El grado y carácter de la certeza de los principios científicos antiguos.

El primer punto será considerado con el siguiente orden:

- 1) La concepción de la lógica.
- 2) Una teoría de la inducción desarrollada a partir de Aristóteles, que yo prefiero.
- 3) El estudio de las teorías modernas de Boole, Apelt, Herschel, Gratry, Whewell y Mill.

4) La teoría de Bacon.

El segundo punto será considerado con el siguiente orden:

1º) La presentación completa de la teoría de Kant sobre esta cuestión.

2) Consideración del efecto de las investigaciones modernas para modificar esta teoría.

La gran fuente de error en todos los intentos de hacer una Lógica de la Ciencia ha sido la total confusión de la naturaleza y definición

de la lógica. Todos los lógicos puros y formales coinciden en eso. ¿Qué es entonces la lógica? Por supuesto, las definiciones de una cuestión que ha sido proseguida con habilidad durante más de dos mil años han sido muy variadas. Sin embargo se pueden dividir en dos clases; aquellas que le dan a la lógica un carácter psicológico o humano y aquellas que no. De las que no tienen carácter psicológico hay varias que me resultan interesantes. En primer lugar, está la definición atribuida de forma bastante dudosa a Aristóteles de que la Lógica es la ciencia de la Demostración. Spalding afirma en la *Enciclopedia Británica* que es la “teoría de la inferencia”, lo que viene a ser lo mismo. Pero aparte de la estrechez de esta postura al identificar Lógica con Silogística, estas son meras definiciones hechas con palabras, ya que no explican la naturaleza de la inferencia o de la demostración. San Agustín la llama ciencia de la verdad. Varios escritores del *renaissance*¹ (Peter Molyneux, Vossius) y al menos uno moderno, Reimarus (1790), han defendido esa definición. Esa postura tiene un gran mérito, pero es demasiado amplia, pues la lógica no considera cómo puede presentarse un objeto o idea sino solo cómo puede representarse; lo que equivale a decir que la *vista* y la *inspiración* están ambas más allá del campo de la lógica. Otra definición curiosa es la de Hobbes. “El raciocinio es cálculo”. Una concepción muy profunda y notable.

De las definiciones psicológicas, la más común es la de Cicerón, que fue adoptada por Ramus. “Dialectica est ars se tradere bene disserendi”. La definición hindú concuerda con ella. Esta identificación de la lógica con el arte de la discusión es a la vez la postura más estrecha e inferior que se ha sostenido alguna vez. Y la definición de Melanchthon, “Ars et via docendi”, es apenas mejor. Otra definición que alguna vez gozó de alta estima fue “ars dirigendi mentem in cognitione rerum”. Esta es un poco superior, pero es radicalmente

¹ Renacimiento, en francés en el original.

defectuosa al convertirla en una colección de máximas en lugar de leyes inviolables. Desde Kant ha habido una gran mayoría de votos de los lógicos a favor de esta definición, que es como sigue: la ciencia de las leyes necesarias del Entendimiento y la Razón o, lo que es lo mismo, la ciencia de la pura Forma del pensamiento en general. Observemos las dos ramas de esta afirmación: la primera, más psicológica, y la segunda, apenas nada en absoluto; una tiene dos facultades y sus capacidades; la otra, pensamientos como *objetos* con forma. Esta es ciertamente la mejor definición que se ha dado hasta ahora. Ha sido más o menos modificada de una u otra manera por lógicos posteriores, pero no esencialmente por nadie que sepa lógica. Uno diría que es la ciencia de las leyes normativas de la cognición humana. Otro, que es la ciencia de las relaciones de los Conceptos. Otro, que es la ciencia de las leyes del pensamiento formal. Hay algunas personas erráticas cuyas posturas difieren tanto de la de Kant como difieren entre ellas. Así el Sr. Mill dice: “La lógica es la ciencia de las operaciones del entendimiento que están subordinadas a la estimación de la evidencia”. Duval-Jouve dice que es la ciencia de los hechos del intelecto, de sus leyes y de las reglas que sirven para guiar su ejercicio. Krause dice que trata de la ley de la actividad del alma en el pensamiento. De Morgan dice que es esa “rama de la investigación en la que se considera el acto de la mente en el razonamiento”.

Todas las afirmaciones como estas últimas son, en extremo, peores que erróneas. La lógica no tiene en absoluto nada que ver con operaciones del entendimiento, actos de la mente o hechos del intelecto. Esto ha sido mostrado de forma repetida por los kantianos. Pero yo iré un paso más lejos y diré que deberíamos adoptar una visión de la lógica que no sea en absoluto psicológica, y que podemos hacerlo sin rechazar del todo ideas establecidas. Con este propósito, supongamos que escribo este silogismo en la pizarra:

Todos los conquistadores son Carniceros

Napoleón es un conquistador
Napoleón es un carnicero

Ahora bien, esto tiene para mí un particular carácter lógico conforme lo escribo; lo mismo para todos ustedes conforme lo leen; tendrá el mismo si lo leen mañana; y mientras permanezca en la pizarra mantendrá el mismo carácter para quien lo lea. Pero, ¿es ese carácter lógico solo una forma del *pensamiento*? Mi pensamiento cuando lo escribí era un evento diferente a cada uno de sus pensamientos, y cada uno de sus pensamientos, si lo leen otra vez, será diferente de lo que es al leerlo ahora. Los pensamientos eran muchos, pero esta forma era una, pues eso que estaba escrito en la pizarra permanece igual. Lo que está escrito, por lo tanto, es el determinador continuo de esa forma. Ahora bien, un determinador continuo de una forma es aquello en lo que la forma inhiere por la definición de la relación de *substantia et accidens*. Por lo tanto, ese carácter lógico pertenece a lo que está escrito en la pizarra al menos tanto como a nuestro pensamiento. Hay al menos tres objeciones inteligentes a este razonamiento. La primera es que, si eso que está en la pizarra se borrara y se escribiera otra vez, el carácter lógico seguiría siendo el mismo, de modo que la forma sería entonces inherente en la memoria. Admito esta objeción y todas sus consecuencias; pero no toca mi punto, que era que el carácter lógico no pertenece al pensamiento *de forma peculiar*. La segunda objeción es que, aunque lo que está escrito tiene un carácter lógico, solo lo tiene porque puede ser entendido y pensado. Esto también lo admito por completo. De la misma manera, esas letras son blancas. No hay duda de que la blancura inhiere en la tiza. Sin embargo, solo son blancas en tanto que pueden ser vistas y porque pueden serlo. Hay diez palabras ahí, es decir, diez conglomerados de escritura. Sin embargo, hay diez solo porque mediante un proceso mental distinguimos diez objetos. En efecto, ninguna forma podría ser a menos que la mente la pensara. La forma está tan determinada por

el *sujeto* o YO [I] como lo está por el *objeto* o ELLO [It]; pero es el ELLO lo que constituye su materia y, de hecho, la materia puede definirse como el puro ELLO, y la palabra análoga *sustancia* puede definirse como el ELLO absoluto. De aquí que la objeción de que esta forma solo es tal porque puede ser pensada falle por completo respecto a su objeto. La tercera objeción es que mediante una forma de pensamiento se entiende una forma de pensamiento en general, no de este o aquel pensamiento particular; y que este pensamiento en general es de hecho el género del pensamiento y, por lo tanto, una abstracción no capaz de ser pensada en su generalidad. También coincido mucho con esta objeción. Aquello que me proponía probar era que el carácter psicológico de la definición kantiana no era un carácter esencial. No hay una diferencia que equivalga a la más mínima contradicción entre las dos posturas. La postura psicológica es que estas formas solo se realizan en el pensamiento y que el lenguaje es esencial al pensamiento. La postura no psicológica es que son formas de todos los símbolos, ya sean internos o externos, pero que solo son en virtud del pensamiento posible. En breve, digo que la forma lógica ya está realizada en el símbolo mismo; los psicólogos dicen que solo se realiza cuando el símbolo es entendido.

Si las dos posturas se parecen tanto, ¿por qué debería insistirse en la nueva? ¿Cuáles son sus ventajas? Respondo que tiene tres. La primera es filosóficamente más perfecta. La definición de una ciencia no debería incluir conceptos extraños a esa ciencia. Por ejemplo, de acuerdo con la perspectiva generalmente recibida el espacio es la forma del sentido externo. Si esto fuera verdadero, no sería falso llamar a la geometría la ciencia de las leyes formales del sentido externo. Sin embargo, sería una mala definición, ya que la geometría considera la extensión simplemente como un objeto sin ninguna referencia a algún carácter suyo psicológico u ontológico. De la misma manera, la lógica no necesita distinción alguna entre el símbolo y el pensamiento, pues todo pensamiento es un símbolo y las leyes de la lógica son verdaderas de todos los símbolos.

La segunda ventaja de la perspectiva no psicológica es que permite medios más convenientes para refutar las falsas nociones sobre la cuestión. Tomemos por ejemplo la definición de lógica del Sr. Mill: “Es la ciencia de las operaciones del entendimiento que están subordinadas a la estimación de la evidencia”. Su carácter psicológico es esencial. Esto muestra que esta perspectiva no es solo meramente falsa, sino completamente falsa. De esta manera, no es exagerado decir que la lógica del Sr. Mill no es más parecida a lo que se ha entendido por ese término de lo que lo es el *Ensayo sobre el entendimiento humano* de Locke. De nuevo, en casi todas las lógicas la cuestión de las falacias ha ocupado un lugar prominente. Se ha supuesto que las leyes de la lógica podían romperse; que dicen “usted debería” [*thou ought*], no “usted hará” [*thou shalt*]; que en breve son afirmaciones no de *hecho* sino de *deber*. Pero, ¿a qué página del libro de contabilidad del hombre se refiere este “debería”? ¿De qué es *deudor* el pensamiento? Es imposible decirlo. Pero, ¿por qué deberíamos ser lógicos? Porque deseamos que nuestros pensamientos sean representaciones o símbolos de hecho. Por lo tanto, es evidente que la lógica se aplica al pensamiento solo en tanto que este último es un símbolo. Es a los símbolos, por lo tanto, a lo que se aplica primeramente. Ahora bien, al reconocer este hecho se hace evidente de inmediato que los objetos de estas leyes no pueden sino obedecer las leyes; y de ahí que toda la idea de que sean leyes “normativas” es falsa. De nuevo, todos y cada uno de los kantianos han asumido que, ya que las leyes de la lógica son leyes del pensamiento, no se aplican a aquello que no puede ser pensado. De ahí que algunos hagan como si hubiera alguna cosa de la cual no es verdadero que A no es no-A. Ahora bien, la perspectiva no psicológica convierte en sistemáticamente evidente –lo que parecería ser de otra manera suficientemente axiomático– que esas leyes se aplican no meramente a lo que puede ser pensado sino a todo aquello que puede simbolizarse de alguna forma. Y así extiende su validez a cualquier materia de argumentación.

La tercera ventaja de la postura no psicológica es que señala a una manera directa y segura de investigar la cuestión. Los psicólogos están continuamente preguntando si pensamos de una manera o de otra, y les parece que esta es una pregunta muy difícil de responder porque esos pensamientos de los que hablan, si no ficticios, al menos no están en la mente en ese estado sin mezcla del que hablan de ellos. Pero si la postura que he tomado es correcta, esas formas pueden ser estudiadas tanto en la representación sensible como en la mental. Los psicólogos son muy dados a caer en nociones que solo son compatibles con considerar las verdades lógicas como empíricamente derivadas de la observación de la mente. Pero eso no concuerda con su propio sistema. Para aclarar esto, hagamos alusión por un momento a la metafísica. El mundo interior y el exterior, tal y como son representados en la opinión común y a veces incluso por filósofos, son dos experiencias completamente separadas, tan distintas como dos habitaciones; pero esta representación es una ficción metafísica. Nada es más común para el intelecto que filosofa que, al tratar de establecer claramente algún punto de vista del sentido común natural, caer en un gran error; y luego ese punto de vista claro pero falso que desplaza al verdadero pero poco definido produce un error popular. Sin embargo, habiendo probado una vez del árbol del conocimiento, no hay más remedio que comer más. Primero trazamos una distinción y la trazamos mal. Luego, la única manera es proseguir con nuestro análisis y trazarla bien. En el presente caso se hace importante distinguir dos clases de auto-conocimiento –dos yoes, si quieren– uno conocido de forma inmediata y otro de forma mediada. El conocimiento mediado del yo no es el mundo interior que nos ocupa ahora; no es algo que se nos presenta sino un mero producto del pensamiento activo. Encontramos que todo juicio está sujeto a una condición de consistencia; sus elementos se deben poder llevar a una unidad. En tanto que pertenece a todos nuestros juicios, puede decirse que esa unidad consistente nos pertenece. O, más bien, ya que

pertenece a los juicios de toda la humanidad, puede decirse que nosotros pertenecemos a ella. Pero el mundo del yo, el mundo de las sensaciones, no contiene tal unidad. Antes bien, esa unidad contiene las sensaciones. El mundo de sensaciones entonces no es un mundo del yo sino de casos del yo. Conocemos nuestras sensaciones inmediatamente; también conocemos inmediatamente lo que está ante nosotros en el espacio. Pero, a pesar de todo, no distinguimos inmediatamente lo que está dentro de lo que está fuera, pues esa distinción implica un acto de comparación cuyo producto requiere ser conocido antes de que podamos juzgar que lo interior no es lo exterior. Pero de cualquier modo, ya sea ese juicio inmediato o no, ha de admitirse una cosa, a saber, que la representación de la distinción entre los dos es un juicio. Más aún, es un juicio que implica abstracción. Bajo cualquier circunstancia tenemos sensaciones exteriores e interiores a la vez, es decir, tenemos una sensación mezclada. Entonces no podemos separar esta sensación en dos partes, una de las cuales está en el espacio y la otra no. Porque las sensaciones están todas conectadas con el espacio, si algo de ellas lo está. Podemos separar las relaciones de sus partes de acuerdo a si son del espacio o no. Pero, seguramente, todas las relaciones no espaciales, como por ejemplo la de la luz y la oscuridad, no son relaciones internas. No, el mundo interior debe tener una definición positiva. Ahora bien, todo lo que está dentro es conocido por la memoria, excepto el mero punto de consciencia presente. Sin embargo, a menos que pudiéramos comparar nuestras consciencias a través de la memoria, no podríamos alcanzar ninguna consciencia de nosotros mismos. Un conocimiento inmediato del pasado es contradictorio en el mismo sentido en que lo es un conocimiento inmediato de lo distante. En ambos casos se requiere alguna maquinaria para traerlos al presente. El pasado del que tenemos un conocimiento inmediato es un pasado recordado, pero la memoria es una mera facultad mecánica sin ninguna sensación o consciencia activa; y cuando decimos que

el conocimiento es inmediato no pretendemos excluir los medios mecánicos. El mundo interno es entonces el mundo de la memoria, pues es claro que no podemos recordar nada excepto lo que está dentro. Sin embargo, el mundo de la *memoria* es el mundo del tiempo. Por lo tanto el mundo interior y el mundo del tiempo son lo mismo. Dando por sentado entonces que el mundo interno y el externo se superponen en todo, sin posibilidad de separación, continuemos ahora a otro punto. Hay un tercer mundo, además del interior y del exterior; y los tres son coextensivos y contienen a toda experiencia. Supongamos que tenemos una experiencia. Esa experiencia tiene tres determinaciones, tres referencias diferentes a un sustrato o sustratos, que residen detrás de ella y la determinan. En primer lugar, es una determinación de un objeto externo para nosotros mismos –sentimos que lo es porque es extenso en el espacio–. Por lo tanto, está en el mundo exterior. En segundo lugar, es una determinación de nuestra propia alma, es *nuestra* experiencia; sentimos que es así porque dura en el tiempo. Si fuera un destello de sensación, que está ahí por menos de un instante y después se va completamente de la memoria, no tendríamos tiempo para pensarla como nuestra. Pero en tanto que dura, y reflexionamos sobre ella, entra en el mundo interno. Hemos considerado ahora la experiencia como una determinación del objeto que modifica y del alma modificada; ahora bien, sostengo que puede ser y es naturalmente considerada también como una determinación de una idea de la mente Universal, una idea preexistente, arquetípica. La aritmética, la ley del número, *era* antes de que se hubiera creado algo que numerar o alguna mente para numerar. *Era*, aunque no *existía*. No era un *hecho* ni un pensamiento, pero era una palabra no pronunciada. Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ Λόγος. Sentimos que una experiencia es una determinación de un LOGOS arquetípico tal en virtud de su intensión lógica, y por lo tanto está en el *mundo lógico*.

Nótese la gran diferencia entre esta postura y la de Hegel. Hegel dice que la lógica es la ciencia de la idea pura. Yo la describiría como

la ciencia de las leyes de la experiencia por ser una determinación de la idea o, en otras palabras, como la ciencia formal del mundo lógico.

Desde este punto de vista, los esfuerzos para averiguar de forma precisa cómo trabaja el intelecto al pensar —es decir, la investigación de las características internas— no corresponde más al propósito que los escritores lógicos como tales puedan tener a la vista, aunque sea vagamente, de lo que lo haría la investigación de las características externas.

Habiendo dado ya algunas razones para adoptar la concepción no psicológica de la ciencia, buscaremos ahora hacer esta concepción lo suficientemente clara para que sirva como definición de la lógica. Con este propósito debemos traer nuestro logos de lo abstracto a lo concreto, de lo absoluto a lo dependiente. No hay ciencia de los absolutos. El logos metafísico no es otra cosa para nosotros que el alma metafísica o la materia metafísica. A la Idea absoluta o Logos le corresponde la *palabra* dependiente o relativa. La palabra *caballo* se piensa como siendo una palabra, aunque no esté escrita, dicha o pensada. Es verdad que debe considerarse como habiendo sido pensada, pero no necesita haber sido pensada por la misma mente que la considera como siendo una palabra. Puedo pensar una palabra en la lengua de Fiyi, aunque no puedo atribuirle ninguna articulación definida, ni puedo adivinar cómo sería. Tal palabra, abstracta pero no absoluta, no es más que el género de todos los símbolos que tienen el mismo significado. También podemos pensar en el género superior, que contiene palabras de todos los significados. Una primera aproximación a una definición, entonces, será que la lógica es la ciencia de las representaciones en general, ya sean mentales o materiales. Esta definición coincide con la de Locke. Es sin embargo demasiado amplia, pues la lógica no trata con todas las clases de representaciones. El parecido de un retrato con su objeto, por ejemplo, no es una verdad lógica. Por lo tanto, es necesario dividir el género de la representación de acuerdo con las diferentes maneras en que puede corresponder a su objeto. La

primera y más simple clase de verdad es el parecido de una copia. A grandes rasgos se puede afirmar que consiste en un parecido de predicados. Leibniz diría que, si la copia se llevara a su punto superior, se destruiría a sí misma al convertirse en identidad. Ya sea eso verdadero o no, toda semejanza conocida tiene un límite. Por lo tanto, la semejanza es siempre una verdad parcial. Por otra parte, dos cosas nunca son tan diferentes como para no parecerse en ningún aspecto. Ese caso se supone en el dicho de que los sueños se interpretan al contrario, una noción absurda, ya que lo concreto no tiene contrario. Una copia falsa es una que afirma parecerse a un objeto al que no se parece. Pero esto no ocurre nunca por dos razones; en primer lugar, la falsedad no reside en la copia misma sino en la *afirmación* que se hace de ella. En la *inscripción*, por ejemplo; en segundo lugar, como debe haber *algún* parecido entre la copia y su objeto, esa falsedad no puede ser completa. Por tanto, no hay verdad o falsedad absoluta de las copias. Ahora bien, las representaciones lógicas tienen verdad y falsedad absoluta, como sabemos *a posteriori* a partir de la ley del tercero excluido. Por lo tanto, la lógica no trata de copias.

La segunda clase de verdad es la denotación de un signo de acuerdo con una convención previa. El nombre de un niño, por ejemplo, mediante una convención hecha en el bautismo, denota a esa persona. Los signos pueden ser plurales, pero no pueden tener generalidad genuina porque cada uno de los objetos a los que se refieren debe haberse fijado mediante convención. Es verdad que podemos estar de acuerdo en que un cierto signo denote una cierta concepción individual, un acto individual de una mente individual, y esa concepción puede estar por todas las concepciones que se le parecen; pero, en este caso, la generalidad pertenece a la *concepción* y no al signo. Los signos en este sentido estrecho, por lo tanto, no son tratados en lógica, porque la lógica solo se ocupa de términos generales. La tercera clase de verdad o acuerdo de una representación con su objeto es aquella que inhiere en la misma naturaleza

de la representación, ya sea esa naturaleza original o adquirida. Llamo a esa representación un *símbolo*. Para aclarar la vaguedad de esa afirmación consideremos nuestras palabras por un instante. Cada palabra humana fue alguna vez el signo de una concepción individual, un signo en el sentido estrecho. Pero, ¿conserva siempre ese carácter? En este punto leeré unos pocos párrafos de Locke:

§ 4. *Frecuentemente las palabras hacen referencia en secreto, primero, a las ideas que están en la mente de otros hombres.* Pero aunque las palabras, según las usan los hombres, solamente pueden significar propia e inmediatamente las ideas que están en la mente de quien habla, sin embargo, hacen en su pensamiento una secreta referencia a otras dos cosas.

Primero, suponen que sus palabras son también señales de las ideas de los otros hombres con quienes sostienen comunicación, porque, de lo contrario, hablarían en vano y no podrían darse a entender si los sonidos que aplican a una *idea* fueran tales como los que aplicaría a otra idea quien los escucha, que es hablar dos lenguajes diferentes. Pero en tal supuesto, no es común que los hombres se detengan a examinar si la *idea* que tienen en la mente es la misma que la que tienen aquellos con quienes conversan, sino que se dan por satisfechos con pensar que usan la palabra, según se imaginan, en la acepción común del lenguaje, suponiendo de ese modo que la *idea* de la cual han hecho un signo a esa palabra es precisamente la misma a la cual aplican ese nombre los hombres entendidos de ese país.

§ 5. *Segundo, a la realidad de las cosas.* En segundo lugar, porque, como los hombres no quieren que se piense que hablan *meramente* de sus imaginaciones, sino de las cosas como realmente son, *por eso suponen con frecuencia que sus palabras también significan la realidad de las cosas.* Pero como esto se refiere más particularmente a las substancias y a sus nombres, así como lo anterior quizá se refiere a las *ideas* simples y a los modos, hablaremos más por extenso acerca de estas dos diferentes maneras de aplicar las palabras cuando vengamos

a tratar en particular de los nombres de los modos mixtos y de las sustancias. Sin embargo, permítaseme decir aquí que es un pervertir el empleo de las palabras, y acarrear inevitable obscuridad y confusión en su significado, siempre que las hacemos que signifiquen cualquier cosa que no sean las ideas que tenemos en nuestra mente.

§6. *Las palabras, por el uso, provocan con facilidad las ideas.* Tocante a las palabras, también conviene considerar, además, 1) que, puesto que son los signos de las ideas de los hombres, y, por eso, los instrumentos de que se valen los hombres para comunicarse sus concepciones, y para expresarse mutuamente aquellos pensamientos e imaginaciones que encierran sus pechos, *acontece que, por virtud de un uso constante, se establece entre ciertos sonidos y las ideas que significan una conexión* tal que, apenas escuchados los nombres, casi inmediatamente provocan ciertas ideas, como si los objetos mismos que las producen hubieran, en efecto, operado sobre los sentidos. Lo cual manifiestamente es así respecto a todas las cualidades sensibles obvias, y respecto a todas las sustancias que frecuente y familiarmente se nos ofrecen.

§ 7. *Las palabras se usan frecuentemente sin concederles significación.* 2) Es preciso observar que aun cuando la significación propia e inmediata de las palabras son las ideas en la mente de quien habla, sin embargo, como por costumbre familiar desde la cuna aprendemos con perfección ciertos sonidos articulados, y los tenemos prestos en la lengua, y siempre dispuestos en la memoria, sin que, con todo, tengamos siempre el cuidado de examinar o de establecer perfectamente su significación, resulta *frecuentemente* que los *hombres*, aun cuando desean aplicarse a una consideración atenta, *más fijan sus pensamientos en las palabras que no en las cosas*. Es más, como muchas palabras se aprenden antes de que se conozcan las *ideas* que significan, por eso, algunos, y no únicamente niños, sino también hombres, pronuncian algunas palabras no de otro modo que los loros, solo porque las han aprendido y

porque se han acostumbrado a esos sonidos. Pero en la medida en que las palabras son útiles y significativas, en esa medida existe una conexión constante entre el sonido y la idea, y una indicación de que la una significa la otra; sin cuya semejante aplicación de las palabras, estas no son nada sino otros tantos ruidos sin significado. (*Ensayo sobre el entendimiento humano*, libro III, capítulo 2, 4-7)²

He citado a Locke como una buena autoridad en cuestiones de hecho. Su crítica, sin embargo, es completamente inadecuada y falsa. Es suficiente con afirmar esto, pues ahora es cosa del pasado. Aquí afirma las concepciones naturales de la mente Humana. Pienso que son espejismos; yo las aceptaré como válidas. Les pido por lo tanto que atiendan a sus hechos y que consideren mi interpretación de ellos. Su primer hecho es que “las palabras, según las usan los hombres, solamente pueden significar propia e inmediatamente las ideas que están en la mente de quien habla”. Esto es verdad, pero ahora no estamos tratando con palabras en su uso sino con *palabras en sí mismas*. Sobre este último punto hace dos observaciones. Primero que los hombres “suponen que sus palabras son también señales de las ideas de los otros hombres”. Esta opinión, que la individualidad de la mente que tiene la idea que se corresponde a una palabra no cuenta, muestra que la idea es considerada como perteneciente a la mente en general, a la mente universal, y que las palabras son consideradas, por oscuramente que sea, como determinaciones de la idea pura. Segundo, los hombres “suponen con frecuencia que sus palabras también significan la realidad de las cosas”. Esto es, consideran que la forma inteligible de la palabra, en la que concuerda con la concepción y con el hecho, consiste en ser también una forma del hecho y no meramente de la concepción;

² He utilizado la traducción castellana de Edmundo O’Gorman, publicada en el FCE, México, 1999.

este acuerdo en la forma constituye, en breve, la *verdad* tanto de la palabra como de la concepción. Estas dos observaciones de Locke descansan en la verdad de que el carácter representativo de una palabra se expresa naturalmente de dos maneras: primero como determinado por la idea de la mente universal y, segundo, como determinado por la forma abstracta de un posible objeto, siendo esta idea y su forma pura una y la misma. Locke hace entonces otras dos observaciones que tienen que ver de forma más precisa con mi expresión de “simbolización por naturaleza”. “Tocante a las palabras, también conviene considerar”, dice, “que, por virtud de un uso constante, se establece entre ciertos sonidos y las ideas que significan una conexión tal que, apenas escuchados los nombres, casi inmediatamente provocan ciertas ideas, como si los objetos mismos que las producen hubieran, en efecto, operado sobre los sentidos”. Ahora bien, esta facilidad para la excitación consiste obviamente en esto, a saber, que no tenemos que reflexionar sobre la palabra como un signo, sino que viene a afectar al intelecto como si tuviera esa cualidad que connota. Llamo a esto la naturaleza adquirida de la palabra, porque es un poder que la palabra llega a tener, y porque la palabra en sí misma, sin ninguna reflexión nuestra sobre ella, trae la idea a nuestras mentes. En segundo lugar, dice Locke, “resulta frecuentemente que los hombres, aun cuando desean aplicarse a una consideración atenta, más fijan sus pensamientos en las palabras que no en las cosas”. No sería sorprendente que los hombres cayeran en el error cuando piensan en meras señales o sonidos que no tienen nada en común con el objeto de la discusión. Lo sorprendente sería cómo pueden alguna vez avanzar un solo paso; y, sin embargo, en todo pensamiento analítico/abstracto no solo los hombres piensan más a menudo en palabras que en cosas, sino que me atrevo a decir que apenas piensan en las cosas en absoluto, excepto en referencia a su geometría, ya que el espacio es más fácilmente pensado que las palabras. ¿Con qué frecuencia pensamos en la cosa en álgebra? Cuando

usamos el símbolo de la multiplicación ni siquiera pensamos en el concepto de multiplicación; meramente pensamos en las leyes de ese símbolo, que coincide con las leyes del concepto y que, lo que es más importante, coincide con las leyes de la multiplicación en el objeto. Ahora bien, pregunto, ¿cómo puede hacerse algo con un símbolo sin reflexionar sobre el concepto, y mucho menos sin imaginar el objeto que le pertenece? Es simplemente porque el símbolo ha adquirido una naturaleza que puede describirse así: cuando es llevado ante la mente, ciertos principios de su uso —se reflexione sobre ellos o no— regulan de forma inmediata, por asociación, la acción de la mente; y estos pueden considerarse como leyes del símbolo mismo, que no puede *como símbolo* transgredir.

Puedo mencionar de pasada que si la naturaleza simbólica es original es más como una copia, y los casos de tales símbolos son jeroglíficos, símbolos geométricos, emblemas, parábolas, etc., así como conceptos o símbolos mentales. Por otra parte, si la naturaleza simbólica es adquirida el símbolo es más como un signo, como las letras ordinarias, el lenguaje y los símbolos algebraicos. Locke dice que el uso de las palabras de esta manera simbólica se realiza con riesgo de ambigüedad y que la única seguridad reside en usarlas como signos de conceptos reconocidos. Puede ser. Pero creo que es demostrable que los intentos de definir palabras, en el sentido de determinar los conceptos que les corresponden, se llevan a cabo con algunos peligros peculiares. Es verdad que la esencia de la filosofía es la definición, pero es una observación trivial que hay peligro de error al filosofar. Es sustituir la maquinaria compleja y artificial por una simple; es caminar sobre zancos. Es verdad que esta maquinaria, por peligrosa que sea, es indispensable. Sin embargo, creo que hay una manera mucho mejor de adquirir el *uso* de nuestras palabras, a saber, la manera en la que adquirimos el uso de nuestros brazos, mediante ejercicio, mediante *ejercicio seleccionado*. E incluso para *comunicar* el uso de las palabras, ¿qué puede ser más perfecto que el uso de los ejemplos?

Pero, para no llevar este asunto demasiado lejos, hemos establecido ahora tres especies de representaciones: *copias*, *signos* y *símbolos*; de los últimos, solo trata la lógica. Una segunda aproximación a una definición suya será entonces la ciencia de los símbolos en general y como tales. Pero esta definición es todavía demasiado amplia; podría, en efecto, constituir la definición de cierta ciencia, que sería una rama de la Semiótica o ciencia general de las representaciones, que podría llamarse Simbolística, y la lógica sería una especie suya. Pero la lógica solo considera los símbolos desde un punto de vista particular.

Un símbolo en general y como tal tiene tres relaciones. La primera es su relación con la Idea pura o Logos y a esta la llamo (a partir de la analogía de los términos gramaticales con los pronombres Yo [I], Ello [IT], Tú [THOU]) su relación de primera persona, ya que es su relación con su propia esencia. La segunda es su relación con la Consciencia como siendo pensable, o con cualquier lenguaje como siendo traducible, a la que llamo su relación de segunda persona, ya que se refiere a su poder de apelar a otra mente. La tercera es su relación con su objeto, a la que llamo su relación de tercera persona o Ello. Todo símbolo está sujeto a tres sistemas distintos de leyes formales como condiciones para asumir esas tres relaciones. Si viola alguno de esos tres códigos, la condición para tener alguna de las tres relaciones, deja de ser un símbolo y se convierte en un *sinsentido*. Sinsentido es aquello que tiene cierto parecido a un símbolo sin ser un símbolo. Pero, en tanto que emula el carácter simbólico, generalmente solo viola uno de los códigos. En todo caso de forma flagrante. De aquí que haya al menos tres clases diferentes de sinsentido. Y en consecuencia podemos señalar que llamamos a los sinsentidos en diferentes casos: sin significado, absurdo o nimiedad. Si un símbolo viola las condiciones de su ser una determinación de la Idea pura o logos, puede ser una determinación suya tan cercana como para ser perfectamente inteligible; si, por ejemplo, en lugar de 'yo soy' alguien dijera 'yo es'. 'Yo es' no

tiene significado en sí mismo, viola las condiciones de su relación con la forma que pretende encarnar. Vemos así que las condiciones de la relación de primera persona son las leyes de la gramática.

Tomaré ahora otro ejemplo. Sé que mi opinión es falsa y sin embargo la sostengo. Esto es gramatical, pero la dificultad es que viola las condiciones de su tener un objeto. Observemos que esa es precisamente la dificultad. No solo no puede ser una determinación de este o de aquel objeto, sino que no puede ser una determinación de ningún objeto cualquiera. Esa es toda la dificultad. Digo eso y acepto cosas contradictorias en una opinión o representación simbólica; ahora bien, eso implica que es un símbolo de nada. Aquí hay otro ejemplo: esta misma proposición es falsa. Esta es una proposición respecto a la cual la ley del tercero excluido, a saber, que todo símbolo debe ser verdadero o falso, no se aplica. Pues si es falsa es por eso mismo verdadera. Y si no es falsa es por eso mismo no verdadera. Ahora bien, ¿por qué no se aplica esa ley a esta proposición? Simplemente porque ella misma establece que no tiene objeto. Habla de sí misma y solo de sí misma y no tiene ninguna relación externa. Estos ejemplos muestran que las leyes lógicas solo se cumplen como condiciones para que un símbolo tenga un objeto. El hecho de que a menudo haya sido llamada la ciencia de la verdad confirma esta perspectiva.

Por lo tanto, defino la lógica como la ciencia de las condiciones que permiten a los símbolos en general referirse a objetos.

Al mismo tiempo, la simbolística en general nos proporciona un trivium consistente en Gramática universal, Lógica y Retórica universal, usando este último término para significar la ciencia de las condiciones formales de inteligibilidad de los símbolos.

En la siguiente conferencia daré la teoría general de la inducción.