

**Un examen epistemológico comparativo: del subjetivismo de Descartes a la noción  
pragmaticista de *community* en Peirce**

Trabajo para optar al título de  
Licenciado en Filosofía

Modalidad: Trabajo Monográfico

Presentado por  
Jorge Alejandro Vargas Gutiérrez  
Cód.: 2014232034

Director  
Prof. Dr. Alessandro Ballabio

Universidad Pedagógica Nacional  
Facultad de Humanidades  
Departamento de Ciencias Sociales  
Licenciatura en Filosofía  
Bogotá D.C. 2020

### **Agradecimientos**

Quisiera agradecer a mi familia, en especial a mis padres: Jorge Vargas y Maritza Gutiérrez; a mi hermano Julián Vargas, a mi tía Adriana Gutiérrez y su esposo Fabio Nieto. Además, quiero agradecer a mi mejor amiga y novia Luisa Mora y a mi compañero de carrera Nixon Cónguta, personas que me ayudaron mucho en este proceso. Asimismo, quiero agradecer a mi tutor de tesis, el profesor Alessandro Ballabio, y a los demás docentes que participaron tanto directa como indirectamente en mi proceso de formación intelectual. También, quiero agradecer a la Universidad Pedagógica Nacional, institución que me acogió y permitió este tan añorado logro.

Por último, quiero dedicar esta monografía a mi querida abuela Julia Elvira Cordovez, quien nos dejó el presente año.

## Tabla de contenido

Agradecimientos .....	2
Resumen .....	4
Objetivos .....	6
Objetivo General .....	6
Objetivos específicos .....	6
Abreviaturas .....	7
Introducción .....	¡Error! Marcador no definido.
capítulo primero .....	10
las nociones que orientan el método cartesiano. las operaciones mentales, <i>cogito ergo sum</i> y la causa eficiente como explicación de la dualidad .....	10
1.1. Duda y método en el proyecto cartesiano .....	10
1.2. Inducción y deducción: los razonamientos que posibilitan la afirmación “ <i>cogito ergo sum</i> ” .....	14
1.3. La naturaleza divina como formas de acceso al conocimiento humano y al dualismo antropológico .....	20
Capítulo segundo .....	26
Comunidad, signo, lógica y pragmatismo en la epistemología peirceana .....	26
2.1 la apertura del encadenamiento lógico pragmaticista: las nociones de duda y creencia .....	26
2.1. El tejido lógico pragmaticista de la propuesta peirceana .....	30
2.3. Comunidad en la propuesta peirceana y la mención de las categorías <i>Firstness</i> , <i>Secondness</i> y <i>Thirdness</i> .....	37
Capítulo tercero .....	46
Del paradigma subjetivista de Descartes al comunitario de Peirce .....	46
3.1. La crítica de Peirce al fundamento epistemológico cartesiano .....	47
3.2. Contrastes entre la construcción del sistema epistemológico de Descartes y Peirce .....	51
3.3. El aporte pragmaticista de la <i>community</i> respecto al paradigma subjetivista....	57
Conclusiones .....	63

### Resumen

La epistemología es el estudio que se ocupa de tratar los principios, fundamentos, extensión y métodos del conocimiento humano. Tanto René Descartes como Charles Sanders Peirce han sido dos filósofos cuyos pensamientos han aportado de manera significativa a este campo de estudio. Sin embargo, sus epistemologías son decididamente divergentes. El presente trabajo monográfico indagó algunas de las nociones más importantes y la metodología que fundamenta la epistemología de cada uno de estos dos autores. La epistemología cartesiana se caracteriza por ser un movimiento subjetivo que pretende reedificar el conocimiento con la finalidad de llegar a la verdad, estructurando un sistema de proposiciones evidentes e indudables basándose únicamente en el intelecto. Por su lado, la epistemología peirceana se identifica por entender el proceso del conocimiento desde una perspectiva comunitaria y *pragmaticista*, cuya pretensión estriba en comprender el mundo a través de la correcta implementación del método científico. A partir del estudio de ambas epistemologías, el objetivo de este escrito radica en exaltar y argumentar a favor de la propuesta peirceana, por sobre la cartesiana y así determinarla como un método más adecuado a la hora de dar cuenta del conocimiento humano.

**Palabras clave:** Peirce, Descartes, Epistemología, Comunidad, *Cogito*, Lógica

### **Abstract**

Epistemology is the study that deals with treating the principles, foundations, extension and methods of human knowledge. Both Rene Descartes and Charles Sanders Peirce have been two philosophers whose thoughts have contributed significantly to this field of study. However, their epistemologies are decidedly opposite. This monographic work investigated some of the most important notions and methodology that underpin the epistemology of each of these two authors. Cartesian epistemology is characterized by being an intellectual movement of a subjectivist nature that seeks to rebuild knowledge in order to get to the truth by structuring a system of evident and undoubted propositions bases solely on reason. On its part, Peircean epistemology is identified by understanding the process of knowledge from a community and pragmatic perspective, whose claim is to understand the world through the correct implementation of the scientific method. The objective of this writing lies in and from the analysis of both epistemologies, to exalt and argue in favor of the Peircean proposal, over the Cartesian, placing it as the most optimal method when it comes to accounting for human knowledge.

**Keywords:** Peirce, Descartes, Epistemology, Community, *Cogito*, Logic

## **Objetivos**

Esta investigación pretende denotar el carácter comunitario en el proceso de la búsqueda del conocimiento en la teoría pragmatista de C.S. Peirce en contraste con la propuesta subjetivista acuñada por el filósofo René Descartes.

La metodología de la investigación consiste en un análisis de las dos propuestas (cartesiana y peirciana) con la finalidad de mostrar al lector como los aportes de la filosofía peirciana abren paso a un nuevo paradigma, que apela por el carácter comunitario y cooperativo en la búsqueda de la certeza. Esto, en contraposición a la propuesta cartesiana que plantea la primera certeza en el “*cogito*”, el cual se entiende como el fundamento, a partir del cual el hombre llega al conocimiento del mundo.

### **Objetivo General**

- Desplazar la certeza desde el acceso individual, atribuido por René Descartes hacia un aspecto comunitario del que parte y se dirige el proceso racional de la búsqueda del conocimiento desde la propuesta de C.S. Peirce.

### **Objetivos específicos**

- Caracterizar las principales nociones que fundamentan la forma de conocimiento de carácter subjetivo en la propuesta cartesiana.
- Identificar como en la teoría Peirciana el conocimiento se entiende como un proceso de carácter comunitario y cooperativo.
- Determinar las características diferenciales de los dos autores en la discusión que gira en torno a la ciencia y el conocimiento como procesos de carácter individual o comunitario.

## Abreviaturas

### Obras Peirce

- **OR1/OR2** Peirce, C. S. (2012). *Obra filosófica reunida* (Vol. I y II). (N, Houser & H, Kossel Edits., D, McNabb & S, Barrena, Trads.). México D.F.: Fondo de cultura económica.
- **MS** Peirce, C. S. (1905a). *La Naturaleza de la Ciencia* (Adirondack Summer School Lectures 1905), *Anuario Filosófico* (29), 1.435-1.440.
- **CP** Peirce, C. S. (1931-1935). *The Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, Vols. 1-6. Weiss, P. y Hartshorne, C. (eds.). Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
- **CP** Peirce, C. S. (1958). *The Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, Vols. 7-8. Burks, A. W. (ed.). Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
- **W** Peirce, C. S. (1981-2000). *Writings of Charles Sanders Peirce*, Vols. 1-6. Peirce Edition Project (Ed.). Bloomington-Indianapolis: Indiana University Press.

### Obras Descartes

- **AT, VII** Descartes, R., y Diaz, T. J. (2009). *Meditaciones acerca de la filosofía primera seguidas de las objeciones y respuestas*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Humanidades.
- **AT, X** Descartes, R., y Diaz, T. J. (2003). *Reglas para la dirección del espíritu*. Trad. Juan Manuel Navarro Cordón. Madrid, España: Alianza Editorial.
- **AT, VI** Descartes, R., y Diaz, T. J. (2011a). *Discurso del método*. Trad. Manuel García Morente. En: Flórez Miguel, C. (Ed.). *Obra completa*. Biblioteca de Grandes Pensadores. Madrid, España: Editorial Gredos.
- **AT, IX** Descartes, R., y Diaz, T. J. (2011c). *Meditaciones metafísicas*. Trad. de la 2da edición del francés por Jorge Aurelio Díaz. En: Flórez Miguel, C. (Ed.). *Obra completa*. Biblioteca de Grandes Pensadores. Madrid: Editorial Gredos.

“La idea no pertenece al alma; es el alma la que pertenece a la idea”.

(CP 1.216)

“Lo que algo es realmente, es lo que puede finalmente llegar a conocerse en el estado ideal de información completa, de modo que la realidad depende de la decisión última de la comunidad.

Así, el pensamiento es lo que es solo en virtud de dirigirse a un pensamiento futuro que en su valor como pensamiento es idéntico a él, aunque más desarrollado. De esta manera, la existencia del pensamiento depende ahora de lo que va a ser después; de manera que solo tiene una existencia potencial, dependiente del pensamiento futuro de la comunidad”.

(CP 5.316)



## Introducción

En este trabajo monográfico se realiza un análisis comparativo entre la epistemología de René Descartes y Charles Sanders Peirce, por tal motivo se mencionan los fundamentos, sus justificaciones, los métodos, los procesos de construcción de conocimiento y la veracidad de los proyectos de cada uno. En los dos primeros capítulos se exponen por separado cada una de las epistemologías y en el tercer capítulo se hace una reconstrucción de los elementos más opuestos y similares de las propuestas con el fin de optar por la propuesta peirceana. Se parte desde Descartes para resaltar que su investigación se centra en la mirada subjetivista y racional de conocimiento y que, en el caso de Pierce, se quiebra el método de conocimiento exclusiva y primariamente racional por uno pragmático e interpersonal.

En el primer capítulo se eligió mostrar cómo la epistemología de Descartes, especialmente desde las *Meditaciones*, buscó un fundamento esencial para la construcción de un conocimiento racional y universal, todo ello a partir de la elaboración de un método seguro con el que demostrar las verdades según el orden de la razón. El punto de partida de su investigación fue la duda metódica, a partir de la cual pudo dar cuenta del carácter subjetivo del conocimiento (*cogito*) y de las reglas y operaciones de la mente que dirigen el método hacia el conocimiento gradual de la realidad. También se desarrolla cómo opera la inducción, la deducción y la naturaleza divina del hombre en el método gradual de conocimiento.

En el segundo capítulo se presenta el proyecto pragmático de Peirce como un proceso de carácter comunitario y cooperativo en el cual el ser humano se encarga de seguir un proceso investigador y lógico. De manera que se integren y afiancen en comunidad creencias desde el uso adecuado, intensivo y pragmático del método peirceano. Además,

se menciona cómo las nociones de duda, deseo e instinto se vinculan con las formas de inferencia inductiva, deductiva y abductiva. Finalmente se hace énfasis en la noción de *community* como un espacio en el que los hombres reúnen sus creencias y discuten científicamente para comprender la verdad.

En el tercer capítulo se determinan las diferentes características de los dos autores en la discusión en torno a la ciencia y al conocimiento, mostrando que la propuesta peirceana se contrapone a la cartesiana principalmente respecto al carácter subjetivo del *cogito*. Se muestra que

la forma en la que comprenden los autores la noción de duda es distinta, pues para Descartes se trata de un asunto deliberado que acompaña el método para llegar a certezas, mientras que para Peirce es un proceso espontáneo que se da en cualquier momento de la vida y no niega lo sensorial por el hecho de que sea dudoso. También se hace una alusión a los métodos de los dos autores para señalar finalmente que, en el caso de Descartes, el proceso de conocimiento es resultado de la interacción entre el sujeto y las sustancias y que, para Peirce, es resultado de la praxis y el constante proceso mental en la que no hay sustancialismos. Para finalizar se analiza el paradigma subjetivista de la propuesta cartesiana y se incluye la noción pragmática de Peirce como un elemento dinámico, amplio, discutido y científicamente construido desde la conversación y la correspondencia de diferentes áreas.

## Capítulo primero

### **Las nociones que orientan el método cartesiano. las operaciones mentales, *cogito ergo sum* y la causa eficiente como explicación de la dualidad**

En este capítulo se expone el planteamiento y desarrollo de las nociones que dirigen el método cartesiano para establecer un conocimiento absoluto. Además de ello, se mencionan las insuficientes formas del conocimiento que imperaban, según Descartes, en su época para dar cuenta de la realidad. A continuación, se desarrolla esto en tres partes: en la primera se retoman los inicios de la propuesta de Descartes acerca del conocimiento humano y la necesidad de la duda y el método para el conocimiento; en la segunda se desarrolla el *cogito*, las reglas y operaciones de la mente que dirigen el método hacia el conocimiento gradual de la realidad y en la tercera, se describe la forma en la que la dualidad antropológica y el conocimiento se entienden desde la naturaleza divina de Dios.

#### **1.1. Duda y método en el proyecto cartesiano**

El hombre acumula un gran número de experiencias a lo largo de la vida que determinan su conocimiento y sus creencias. Creencia es aquello que se da por sentado, que se afirma, que orienta la forma en la que se comprende y actúa: se trata de las distintas formas en las que el hombre comprende y se desenvuelve en el mundo. Descartes buscaba establecer la certeza absoluta de nuestros conocimientos. De esto se sigue: buscar la forma de acceder a una creencia verdadera que dirija el conocimiento humano. Desde la perspectiva cartesiana, la forma de hacer

ciencia de la época trabajaba, con conceptos que carecían de claridad y distinción, que no gozaban de un método de carácter universal<sup>1</sup> que se pudiera aplicar a la diversidad de datos científicos recopilados. Por ello: “el acto primero del entendimiento [para la escolástica] es la dirección hacia el ser, la aprehensión del ente y solo por una reflexión o acto segundo aprehendemos la propia actividad del conocer (Busto, p. 42). Descartes no entendía por qué algunas formas del conocimiento como las matemáticas son tan precisas, mientras que otras como la filosofía parecen quedarse cortas a la hora de llegar a proposiciones evidentes. Lo acompañaba constantemente la pregunta por como vincular formas de conocimiento tan precisas de las matemáticas a áreas de tan profundo razonamiento como la filosofía, pues allí estarían las bases para examinar la veracidad de los razonamientos, creencias e ideas.

Para Descartes la razón se encarga de examinar la veracidad de las distintas ideas y razonamientos que se presentan en la mente, allí la certeza es un estado subjetivo de seguridad absoluta respecto a la veracidad de un conocimiento y como ella afecta nuestro comportamiento. La certeza es entonces el objetivo último del conocimiento humano. Sin embargo, en muchas ocasiones el hombre asume como verdaderas algunas proposiciones carentes de fundamento. Ante ello —pensaba Descartes— que solo podría ser verdadero aquello que se presenta de manera evidente, aquello que denote correspondencia entre lo verdadero y certero. Para avanzar en la búsqueda de la verdad, plantea un método inspirado en la lógica formal, que era empleado por las matemáticas y que se caracteriza por comenzar desde evidencias simples, para construir — por medio de razonamientos encadenados, rigurosa y gradualmente— una forma de acceso de lo más simple a lo más complejo. Así: “el método explica rectamente de qué modo ha de usarse la intuición de la mente para no caer en el error contrario a la verdad, y como han de ser hechas las deducciones para que lleguemos al conocimiento de las cosas” (AT, X, 372).

Los modos de razonamiento que obedecen y bajo los cuales se fundamenta el método cartesiano son dos: intuición y deducción. Por un lado, la intuición se entiende como “una representación producto de una inteligencia pura y atenta, representación tan fácil y distinta que no subsiste duda alguna acerca de lo que se comprende” (AT, X, 368). Esta suerte de “luz natural” se caracteriza por iluminar la razón del hombre y le permite captar sin error las ideas

---

<sup>1</sup> En el escrito *Reglas para la dirección del espíritu*, es posible apreciar, en la primera regla (AT, X, 360-362) que Descartes no conviene con la forma en que se hacía ciencia en su época (enfocarse en estudios determinados) y opta por generar una propuesta que apela por una unidad en la ciencia, esto partiendo de la idea de que para el filósofo francés el objetivo de los estudios debe ser la dirección de la mente para poder formar juicios sólidos y verdaderos.

simples<sup>2</sup>. Por otro lado, la deducción se encarga de establecer relaciones entre ideas simples, es decir, todo aquello que se concluye necesariamente de verdades ya conocidas con certeza<sup>3</sup>. Con base a ello, Descartes se propone buscar la primera certeza, una verdad tan evidente que no pueda ser refutada, ni siquiera en el escenario más extremo. En la búsqueda de dicha certeza decide hacer un ejercicio de autorreflexión con la finalidad de hallar alguna respuesta:

hace algunos años que he tomado conciencia de la gran cantidad de cosas falsas que, con el correr del tiempo, he admitido como verdaderas, así como lo dudoso que es todo lo que sobre ellas construí posteriormente, y que, por lo tanto, había que derribar todo ello desde sus raíces ... y comenzar de nuevo desde los primeros fundamentos si deseaba alguna vez establecer algo firme y permanente en las ciencias. (AT, IX, 18).

Su reflexión filosófica parte de la idea de que el conocimiento que había adquirido hasta ese momento, y que le había sido transmitido por los sentidos no le garantizaba certeza alguna, tanto que ni siquiera vale la pena tratar de reformar dicho conocimiento, por ello decide derribarlo y edificarlo de nuevo. Descartes no niega la posibilidad de conocer la verdad, sino que simplemente elimina provisionalmente todo conocimiento anterior que no goce de una certeza absoluta, es decir no busca poner en cuestión el conocimiento sensible, sino mostrar cómo puede hacerse manifiesto el engaño. Como señala Zuraya Monroy Nasr (2004): “de esta manera, se considera que el método permite usar la intuición para no suponer como verdadero lo que es falso y encontrar las vías deductivas para alcanzar el conocimiento de todas las cosas” (p. 5). Con esto se busca establecer la duda, a partir de que según el filósofo francés solo se puede decir que existe aquello que pueda ser probado. Este ejercicio de reflexión y la posterior decisión de apartarse de todas las opiniones previas también denotan la formulación de un “yo” que trasciende y se desliga del contenido de las viejas creencias adquiridas, a través de los sentidos. Por ende, el yo se constituye de manera tal, que no obedece a los principios o bases empíricas. Consecuentemente esta es la base de la propuesta cartesiana, pues aboga por un conocimiento puramente racional y deductivo, el cual es aplicable a los distintos ámbitos de la ciencia. Dicho conocimiento se fundamenta en la intuición intelectual, que se basa en ideas comprendidas de forma inmediata por la mente, y que posteriormente asciende progresivamente a través de un encadenamiento de efectos derivados de los mismos.

Las opiniones, aquello por lo que se ha dotado de veracidad algo que bien podría ser falso, se atribuyen a la falacia de los sentidos. Supongamos el siguiente escenario: estamos parados en

---

<sup>2</sup> Ver regla VI (AT, X, 381-387) donde se da una caracterización de lo que Descartes entiende por idea simple.

<sup>3</sup> Este proceso se profundizará en el siguiente apartado.

un lugar en la oscuridad de la noche y a lo lejos observamos una silueta con una forma humana, con nuestros sentidos codificamos la información que se presenta ante nosotros y a partir de ella dictaminamos que es una persona. Sin embargo, decidimos acercarnos y nos damos cuenta de que no era una persona, sino una planta, cuya forma y disposición nos ha confundido. Por lo regular es posible deslumbrar muchos ejemplos como este, pues nuestra capacidad sensorial tiene ciertas limitaciones a la hora de dar cuenta de los fenómenos que se presentan a nuestro alrededor. Para Descartes: “ni nuestra imaginación ni nuestros sentidos podrían asegurarnos cosa alguna si nuestro entendimiento no interviniese” (AT, VI, 37). Por lo tanto, cuestiona la fiabilidad de los sentidos que nos han engañado alguna vez: pues ¿por qué fiarse en todas las circunstancias de quien en alguna ocasión nos ha engañado? Este argumento muestra que es prudente dudar de que las cosas sean tal y como las percibimos y por ello Descartes propone una investigación acerca de ello.

A propósito de lo anterior, el método cartesiano fomenta la duda, actuando como el instrumento que pone a prueba las facultades sensibles del individuo. Una de las formas para poner a prueba sus opiniones es el argumento del sueño, el cual puede llegar a ser tan vivido que, “veo con tanta claridad que nunca se puede distinguir con indicios ciertos el sueño de la vigilia” (AT, IX, 20). El argumento del sueño se presenta como un recurso cuyo objetivo es poner en cuestión la veracidad de lo sensible. Pues, ¿cuántas veces los sueños nos hacen asumir algunas cosas que no son reales como verídicas? Por ejemplo, el hecho de que —soñando— estemos convencidos de que cierta fantasía es real. Por consiguiente, cree que cualquier situación experiencial podría ser una mera ilusión y de esto se deduce la posibilidad de que el mundo exterior puede no existir si todas las percepciones no fueran más que las partes que constituyen un sueño. De allí, según Descartes, se muestra la incapacidad de los sentidos a la hora de distinguir entre lo que es real y lo que no lo es.

Consecuentemente con el método, existe una facultad que permite acceder a la veracidad de las cosas en el proyecto cartesiano:

La aritmética, la geometría y otras semejantes [...] mientras que poco se cuidan de si se dan en la naturaleza o no, contienen algo de cierto e indudable, porque ya sea que este despierto, ya sea que este dormido, dos y tres unidos hacen cinco, y el cuadrado no tiene más de cuatro lados; y no parece posible que verdades tan evidentes caigan bajo sospecha de falsedad. (AT, IX, 21).

Mientras que las disciplinas que dependen de componentes sensibles (como la física, la astronomía y la medicina) son dudosas, las proposiciones matemáticas siempre serán verdaderas, ya sea en estado de sueño o vigilia como lo afirma Descartes. La facultad que permite detectar

la naturaleza evidente e indudable de estas disciplinas (matemáticas) es el intelecto. No obstante, el filósofo no se detiene allí, pues para mantener vigente la duda intenta ver si estas disciplinas pueden ser puestas o no en duda, buscando a algún escenario en el cual las matemáticas puedan llegar a ser dudosas y falsas. Así, plantea la formulación hiperbólica que estriba en la suposición de la existencia de: “un cierto genio maligno y además extremadamente poderoso y astuto ha empeñado toda su habilidad para engañarme: consideraré que [...] y todas las cosas externas no son más que engaños” (AT, IX, 23). Esta suposición permite a Descartes configurar un mundo en el que todo lo externo y sus mediciones por medio de las matemáticas no serían más que meros engaños. Así, no quedaría más opción que dudar de todo. Es en este escenario extremo donde el filósofo tiene la oportunidad de demostrar la posibilidad del conocimiento, porque solo aquel conocimiento que sobreviva a la más exagerada de las suposiciones puede ser un conocimiento indudable. Se propone buscar algo que no pueda ser considerado de ninguna forma como falso, eso daría lugar a la primera certeza para el proyecto cartesiano, desde las cuales se pueda —por deducción— inferir el resto del conocimiento y con ello salir de la ignorancia.

Hasta aquí, es posible ver que la duda metódica cumple un papel fundamental en la propuesta cartesiana: actúa como un recurso cuyo carácter de revisión cuestiona el valor de verdad de todo aquello que no se nos presenta de forma evidente, sin ella, no se podría someter a las más fuertes pruebas al conocimiento y, sin ello, no sería posible develar las verdades claras y distintas. Por último, es necesario precisar que la duda cartesiana puede asimilarse como un recurso propio de la primera regla del método “evidencia”<sup>4</sup>, pues es gracias a esta como veremos a continuación que Descartes sustenta la primera idea evidente de su proyecto.

## **1.2. Inducción y deducción: los razonamientos que posibilitan la afirmación “*cogito ergo sum*”**

Con la implementación de la suposición de la existencia del genio maligno, se expone un escenario en donde el mundo externo y la posibilidad de acceder a él ha de ser tomado como falso. En incluso conocimientos como los aportados por las matemáticas se tornan dudosos y por lo tanto, no son fiables en su proyecto de la búsqueda del conocimiento verdadero. ¿Cuál es entonces la certeza de la que se puede partir para inferir y edificar el resto del conocimiento? Se

---

<sup>4</sup> Esto al menos en el ejercicio que Descartes efectúa en las meditaciones a la hora de dar cuenta de la sentencia *cogito ergo sum*.

encuentra que lo último que puede llegar a preguntarse es si él —en tanto sujeto pensante— es algo o no es nada, esto teniendo en cuenta que ya ha negado su existencia, al menos en el ámbito de lo sensible: “esas cosas generales, como los ojos, una cabeza, las manos y otras semejantes, puedan ser imaginarias” (AT, IX, 15). El pensamiento se constituye como una verdad irrefutable, pues dice: “¿Pensar? Aquí sí encuentro: el pensamiento es; solo a él no puedo arrancarlo de mí. Yo soy, y existo; es cierto. Pero ¿cuánto tiempo? Únicamente mientras pienso” (AT, VII, 27). Es más, Descartes afirma que:

Finalmente, yo mismo soy el que siento, o el que me doy cuenta de las cosas corporales como por los sentidos; es claro que ahora veo luz, oigo ruidos, siento calor. [...] esto no puede ser falso, esto es propiamente lo que en mí se llama sentir; y esto, tomado así con precisión no es otra cosa que pensar. (AT, VII, 29)

Se ha dudado de su propia existencia, se ha dudado de todo y, sin embargo, en el propio acto de dudar se encuentra una respuesta a ello: dudar es pensar, por lo tanto, dudar de que dudo es un absurdo. Entonces, del acto de pensar se sigue que existo, pues si hay pensamiento necesariamente debe haber cosa pensante y esa cosa pensante soy yo: *cogito ergo sum*. el sentido del *cogito* se entiende como el discernimiento certero del hombre; esto es, que *cogito* es el conjunto de actos mentales por medio de los cuales es posible aprehender y juzgar todo aquello que reconozca el yo en sí mismo— lo constituido por las condiciones de existencia—. No obstante, tanto *cogito* como *sum* no están comprometidos puramente con identificar su existencia, sino en develar ese yo que hasta el momento conoce como pensamiento. Así pues, si el *cogito* es para Descartes el punto desde el cual se efectúan, por ejemplo, operaciones tales como dudar o pensar, ello permitiría concebirlo como la primera formulación concreta de su método filosófico, es decir, el momento actual y decisivo desde el que inicia su construcción filosófica conceptual.

Lo anterior implica comprender como Descartes es capaz, mediante la duda, de descomprometerse radicalmente de todo criterio de fiabilidad que puede otorgarle el mundo sensible y, aun así, en cierto punto reconocer que queda en pie una condición posible de certeza (ser pensante), incluso cuando todo lo demás ha sido puesto en cuestión a través de la implementación de la duda metódica. Ahora, lo que motiva el acto propio de dudar es el resultado del fuerte proceso reflexivo y concienzudo, consecuencia del rechazo de todo aquello que se pudiera considerar dudoso. Para el proyecto cartesiano cosas tales como la existencia de los cuerpos, las verdades matemáticas e incluso Dios son momentáneamente apartadas por dicha duda, puesto que esta estrategia es la que permite orientar los argumentos a la búsqueda y hallazgo de la primera certeza, que permita la reedificación del conocimiento y con ello, llegar a

conocer las cosas. A partir de lo anterior es correcto afirmar que la formulación del *cogito* no emerge de una deducción, sino que se presenta a la mente de manera clara y distinta, a través de la facultad intuitiva. Es esto, lo que denota la certeza del *cogito*.

Continuando con lo que se mencionó en el primer apartado, Descartes define a la intuición como: “la concepción de una mente pura y atenta tan fácil y distinta, que en absoluto quede duda alguna sobre aquello que entendemos ... la concepción no dudosa de una mente pura y atenta, que nace de la sola luz de la razón” (AT, X, 368). La intuición es la acción de la mente capaz de generar una idea de manera espontánea —sin necesidad de recurrir a otra cosa que no sea el entendimiento— y cuyo carácter es ser indudable y distinta. Por otro lado, la deducción es lo “por lo cual entendemos todo aquello que se sigue necesariamente de otras cosas conocidas con certeza, que se caracteriza por un movimiento continuo y no interrumpido del pensamiento que tiene una intuición clara de cada cosa” (AT, X, 369). En síntesis, si la intuición se caracteriza por ser nuestra facultad cognoscitiva, la deducción, por otro lado, permite establecer relaciones entre ideas simples de aquello que se concluye necesariamente de verdades ya conocidas con certeza; es decir, el proceso inferencial se da a partir del conocimiento claro y distinto y de la aplicación paulatina de deducción e inducción en este caso concreto del conocimiento del *cogito*.

Descartes formula la primera regla<sup>5</sup>: la necesidad de la unificación de las ciencias bajo un método general y propone entonces un procedimiento mental que está fuertemente vinculado a la forma inferencial que opera en la matemática intuitiva. Como señala Monroy (2004):

Por eso, la geometría y la aritmética, que no requieren de la experiencia y dependen básicamente de la deducción son mucho más ciertas que cualquier otra disciplina. Con ello no quiere restringir el estudio al conocimiento matemático, sino que lo toma como modelo para cualquier otro tipo de conocimiento. El camino de la verdad implica buscar conocimientos tan ciertos como los provenientes de las demostraciones matemáticas. (p. 9)

El método matemático conduce a la certeza por el uso característico de la intuición y de la deducción. Para él la matemática ofrece una certeza, a diferencia de otras ciencias, por el hecho de que estas se ocupan de objetos tan puros y simples que no dan por supuesto nada que la experiencia pueda convertir en incierto. Por ejemplo, la idea de cantidad es objeto de la intuición, pues el objeto de esta lo constituyen las naturalezas simples<sup>6</sup> que se presentan de manera evidente. De esta idea se pueden deducir los números teniendo en cuenta que se requiere de un

---

<sup>5</sup> El fin de los estudios debe ser la dirección del espíritu, para formular juicios firmes y verdaderos acerca de todas las cosas que se le presentan (Descartes, p. 3).

<sup>6</sup> Elementos indivisibles del pensamiento.



elemento sígnico para denotar la proporción que se quiere representar. Por ejemplo, sabemos que 2 es una cantidad inferior a 3 y que de tres se sigue 4, así, la idea de número se sigue de la idea de cantidad. Por otro lado, la deducción que caracteriza por un movimiento sucesivo cuya evidencia viene por memoria, nos da las pautas para avanzar en términos de unidad de una cantidad a otra. Otro objeto simple es la idea de forma de la cual se pueden inferir las figuras y las características de su composición<sup>7</sup> entre cada asunto de la naturaleza matemática que opera bajo la consigna del método cartesiano.

Tanto inducción como deducción no son parte constitutiva del método, es decir, estas no emergen del método, sino que son operaciones propias de la inteligencia humana y por ende preceden al método. Es posible llegar al conocimiento verdadero, una vez asumida la correspondencia entre las operaciones y capacidades de la mente con el método. Así, el método cartesiano se fija en la luz de la razón y la concentra en un trabajo que precisa los elementos, desde los más fáciles a lo más difíciles, siempre con vistas a llegar a la verdad. Lo más fácil proviene de la intuición, en la sexta regla Descartes (2003) muestra la primera parte del proceso recurriendo a las ideas simples: “que solo hay pocas naturalezas puras y simples que podamos intuir desde un principio y por sí mismas ... Todas las demás [naturalezas] sin embargo, no pueden ser percibidas de otro modo sino deduciéndose de éstas (AT, X, 383). El punto de partida de la investigación ha de ser las ideas que se presentan de manera evidente en nuestra mente, a través de las cuales se infieren el resto. Como lo menciona en la séptima regla:

Así pues, por ejemplo, si he conocido por diversas operaciones, primero, qué relación hay entre las magnitudes A y B, después entre B y C, luego entre C y D, y, finalmente, entre D y E, no por ello veo qué relación hay entre A y E, y no puedo comprenderlo precisamente a partir de las ya conocidas, a no ser que las recuerde todas. Por lo tanto, las recorrer varias veces con un movimiento continuo del pensamiento, que intuya cada cosa y al mismo tiempo pase a otras, hasta que haya aprendido a pasar tan rápidamente de la primera a la última que, no dejando casi ningún papel a la memoria, parezca que intuyo el todo de una vez. (AT, X, 388)

Aquí se resalta la necesidad de la enumeración en el proceso, pues por medio de esta se recorre sin interrupciones la cadena de proposiciones que denota un gran cuidado y evita el pasar por alto la naturaleza de las cosas. El proceso de enumeración implica un movimiento continuo e ininterrumpido del pensamiento a través del cual se debe examinar de manera ordenada a todos los objetos que se relacionan entre sí mediante la acción deductiva. Ahora, las reglas que cumplen y garantiza los objetivos de este método son: evidencia, análisis, síntesis y revisión. Evidencia:

---

<sup>7</sup> Como que el triángulo se caracteriza por tener tres ángulos, o que el círculo a diferencia de las otras figuras no tiene lados.

solo se aceptan como ciertas las ideas que se presenten a la mente, de manera tal que no quede ninguna duda sobre ellas, esta regla obedece a la intuición y como ha podido apreciarse en el primer apartado, da lugar a la duda metódica que se presenta como el recurso, a partir del cual se llega a la primera certeza. Básicamente, lo que se busca con la implementación de esta regla estriba en no incurrir en el error y comenzar la investigación, a partir de juicios sólidos y certeros. Análisis: se dividen las ideas complejas en partes simples, con la finalidad de que pueda recaer en ellas la evidencia por medio de la intuición. Este paso del método permite comprender las proposiciones más oscuras y complejas. Esto, a través de la observación y aprensión de cómo los elementos más complejos dependen o se estructuran a partir de los más simples. Síntesis: partiendo de lo simple, se rehace el camino para poder llegar a lo complejo, deduciendo a partir de las ideas simples el resto de las proposiciones. Radica en proceder con orden, en el cual se debe empezar desde los objetos más simples, adquiridos intuitivamente (análisis) hasta el conocimiento de los más complejos, por medio de la deducción ordenada de Cada una de las proposiciones. Revisión: repasar cada uno de los pasos que se han ido dando con la finalidad de asegurarnos que no hay incongruencias y por ende no ha habido precipitación. Podría afirmarse que es el criterio de verificación en el método cartesiano.

La formulación del *cogito* cartesiano obedece a un cambio de paradigma en la concepción del conocimiento humano, pues previo a su formulación, como señala Jorge del Busto (1945), la escolástica afirmaba, de acuerdo con su orientación metafísica, que el ser determina a la inteligencia y que las conexiones que establece el pensamiento no son sino conexiones ontológicas, descubiertas en las entrañas mismas de las cosas (p. 44). Para el pensamiento de la escolástica, el ente explica y fundamenta la realidad del mundo en un esencialismo en el que la epistemología depende de los sentidos a la hora de determinar la existencia de una sustancia. El pensamiento cartesiano, en contraste, afirma que: “ya no es el ser quien determina a la inteligencia sino viceversa: es la inteligencia o el pensamiento quien determina al ser” (Del Busto, p. 44). El racionalismo cartesiano difiere así del esencialismo escolástico que sostiene que el conocimiento recae sobre las cosas, sin mayor mediación de las facultades de la conciencia; en vez de ello afirma que la esencia de las cosas implica el conocimiento de la existencia del hombre y su relevancia en el proceso del descubrimiento de las cosas.

En cierto grado<sup>8</sup>, es evidente, el desprecio que la filosofía cartesiana tiene por la experiencia sensible, porque la esencia del sujeto es el pensamiento, que se caracteriza por ser más confiable que los sentidos. En la segunda meditación Descartes ofrece el ejemplo de la cera<sup>9</sup> en el cual, según él, puede claramente verse la superioridad de la mente sobre los sentidos. La teoría del conocimiento cartesiana estriba en la absoluta confianza que el sujeto debe tener en el pensamiento, (razón). El conocimiento verdadero solo es posible a través del adecuado uso de los procesos mentales, debido a que para conocer solo se necesita de un sujeto capaz de razonar y de un objeto que dicho sujeto sea capaz de conocer<sup>10</sup>. De manera que el ser pensante es quien en todo caso garantiza el conocimiento verdadero. La duda metódica para llegar al conocimiento de la primera certeza denota un proceso del pensamiento o razón —toda reflexión lo implica— Esto, para Descartes, involucra que todo pensamiento o estado mental debe ser, por naturaleza, consciente. No se pueden producir pensamientos sin que el sujeto sea consciente de ellos, el sujeto opera siempre desde la base de su pensar. En esta propuesta la razón no comienza por otro objeto que no sea ella misma, no puede existir ningún pensamiento del cual no se tenga conciencia en el momento mismo en que se expresa.

Hasta aquí, en resumen, se muestra que el sujeto cartesiano únicamente tiene certeza de su pensar y así mismo de su existencia: *cogito ergo sum*. La anterior afirmación se obtuvo tras la implementación de la duda metódica, en la que se intuye la esencia racional del sujeto. La primera certeza, de acuerdo con la propuesta cartesiana, permite fundamentar el resto del conocimiento<sup>11</sup>, posibilita conocer las cosas de forma clara y distinta. Cabe aclarar que no solo basta con el conocimiento de la naturaleza del sujeto, sino que es necesario el adecuado uso de la lógica universal bajo la cual se rige el método, a saber, la lógica que estriba en el razonamiento matemático del que se desprenden los modos de inferencia: intuición y deducción, pues, para Descartes (2003), ninguna ciencia puede obtenerse, sino mediante la intuición de la mente o la deducción (AT, X, 372). Del planteamiento de la postulación *cogito ergo sum*, emerge una consigna

---

<sup>8</sup> No es prudente arriesgarse a afirmar un total desprecio, pero sí de la preferencia por encaminar el método por vías estrictamente racionales. En el siguiente apartado podemos observar como Descartes recurre al planteamiento de una dualidad antropológica.

<sup>9</sup> Alude a que a través de los sentidos es posible conocer varias características de la cera como: el olor, el color, la textura, etc. Sin embargo, dado a que es un material cambiante, solo la conciencia puede percibir su modo constante, es decir, su idea. Así, la idea se torna más evidente que las impresiones empíricas, pues dichas impresiones son dudosas y cambiantes

<sup>10</sup> Aunque el método —según Descartes— garantiza la certeza. El propio Descartes no duda en admitir que ideas como Dios (ser infinito) no puede ser plenamente concebida por el hombre dada su naturaleza finita.

<sup>11</sup> Lo cual se verá en el siguiente apartado.

que estriba en lo más esencial del hombre: el pensar. Esto conlleva, por un lado, a que el sujeto cartesiano únicamente tenga certeza de su pensamiento y, con ello, de su existencia. Por otro lado, que solo a través de la luz de la razón el sujeto puede conocer el mundo de manera clara y que no puede tener pensamientos verdaderos fuera de la razón<sup>12</sup>.

### **1.3. La naturaleza divina como formas de acceso al conocimiento humano y al dualismo antropológico**

Descartes necesita probar la existencia de algo que esté fuera del *cogito*, necesita probar que existe un mundo. La única certeza con la que cuenta es el *cogito*, que garantiza únicamente su naturaleza pensante y que en sí misma no puede confirmar el mundo. Consecuentemente, se prueba la existencia de una idea que exista por sí misma (Dios) y que garantice que el mundo y lo que allí se percibe como verdadero. De acuerdo con esto, el argumento es el siguiente:

Si, entre las cosas cuyas ideas tengo en mí, hay algunas que existen fuera de mí ...y todas parecen proceder de mí de la misma manera; pero al considerarlas como imágenes, algunas de las cuales representan una cosa, y otras, otra cosa, (...) son muy diferentes una de otras (...) las que representan sustancias (...) contienen en sí más realidad objetiva que aquellas que me representan solo modos de accidente (...) Debe haber por lo menos tanta realidad en la causa eficiente y total como en su efecto ... lo que contiene en sí más realidad, no puede seguirse y depender de lo menos perfecto. (AT, IX, 31-32)

De lo anterior brota una concepción de causalidad, de esta manera se concibe que la realidad, entendida como efecto o accidente, proviene de la causa eficiente. También se sostiene que la nada no produce cosa alguna y que lo más perfecto no puede ser consecuencia de lo menos perfecto. Todas estas características prueban –según Descartes– la existencia de un ser que no depende de otra cosa para existir y que es causa de la existencia de las demás cosas. Además de ello, Descartes recurre al argumento ontológico de Anselmo de Aosta para precisar y justificar la idea de Dios.

Dios existe; porque, aunque la idea de sustancia esté en mí por el mismo hecho de que soy una sustancia, sin embargo, yo, que soy un ser finito, no tendría la idea de una sustancia infinita si no hubiera sido puesta en mí por una sustancia (...) infinita. (AT, IX, 36)

La idea de Dios no es meramente subjetiva y cerrada, contiene la forma de acceso a la realidad objetiva del sujeto. Por ello, pensar que el sujeto fuese el creador de la idea de Dios, implica que dicho sujeto se conceda a sí mismo todas las perfecciones y características que están contenidas en su causa. El sujeto no puede ser la causa de la idea de Dios porque es un ser finito

---

<sup>12</sup> Es decir, conocer a partir de los sentidos o de la fantasía.

e imperfecto. Por el contrario, Descartes (2011) considera, por un lado, que la idea de Dios es innata<sup>13</sup>, que es puesta en el sujeto por Dios mismo y, por otro lado, que Dios no puede ser engañador, que dicho atributo no tiene cabida en la constitución de la idea de perfección (AT, X, 41-42). Dios se asume como la causa del *cogito*, pero si todas las facultades que tiene el sujeto son dadas por Dios, ¿de dónde proviene el engaño y cómo puede evitarse o corregirse?

Descartes (2011) otorga al sujeto dos facultades: “el poder de conocimiento que hay en mí, y el poder de elección, o sea, de mi libre albedrío (...) mi entendimiento junto con mi voluntad (AT, IX, 45). Según esto, la facultad del libre albedrío puede inducir al error, no por sí misma, sino más bien por su aplicación, así que “en lo que concierne a las ideas, si se las considera solo en sí mismas y no se las refiere a ninguna cosa, hablando con propiedad, ellas no pueden ser falsas”. (AT, IX, 29). Las ideas referidas al entendimiento carecen de veracidad o falsedad en el sentido de que esta facultad por sí misma no afirma ni niega nada, sino que contiene y recopila los diferentes datos que se presentan a la mente. En contraste, la facultad volitiva está asociada al libre albedrío que tiene el poder de elección (juicio) con las que se afirma o niegan las proposiciones que son concebidas y que podrían conducirnos al engaño. En cuanto a la certeza de la idea de Dios, él no puede inducir al error debido a, primero, que el *cogito* es una facultad creada y otorgada al hombre por Dios mismo y, segundo, que toda la perfección y ausencia de defectos son partes que constituyen su naturaleza. La propuesta cartesiana asume a la naturaleza como: “Dios mismo, o bien el orden y la disposición que Dios ha establecido en las cosas creadas” (AT, IX, 64). Es entonces la idea de Dios la certeza que da cuenta del mundo corpóreo, pues todas las cosas que se conciben claras y distintamente pueden ser producidas por este ser omnipotente.

Para el pensador francés (2011) el entendimiento tiene poca extensión y es limitado, mientras que la voluntad es amplia, extensa y decide lo que conoce y lo que no conoce, a diferencia del entendimiento puro que contiene, recopila y juzga las ideas. (AT, IX, 48). La tendencia al error no surge a partir de la amplitud y extensión de la capacidad volitiva del hombre, sino que “es sin duda una imperfección en mí el hecho de que yo no la use bien [voluntad] y que haga mi juicio en forma temeraria sobre cosas que no concibo sino con oscuridad y confusión”

---

<sup>13</sup> Son aquellas ideas que se dan solamente en el entendimiento. Dichas ideas, –según Descartes– Nacen con el individuo y le proporcionan certeza. Este tipo de idea se distingue de las Ideas adventicias las cuales se emergen a través de los sentidos y las Ideas facticias que son ideas inventadas a partir de la imaginación. Una caracterización más profunda de estas nociones puede verse en la primera parte de la tercera meditación.

(AT, IX, 48). La voluntad puede ir más allá de lo conocido y dictaminar sentencias, orientando toda opinión falsa al error. Es allí donde el método cartesiano adquiere relevancia, en tanto que establece que una idea ha de ser verdadera solo si se presenta de manera clara y distinta.

Por otro lado, las verdades matemáticas y las sensaciones que se dan en los estados de sueño y vigilia dejan de ser dudosas si se presentan con claridad y distinción, esto teniendo en cuenta que la hipótesis del genio maligno se descarta una vez probada la existencia de Dios, lo cual, implica retirar todas las dudas que antes se examinaron: “se puede establecer ya como regla general que es verdadero todo aquello que percibo muy clara y distintamente” (AT, VII, 36). Se plantea que el espíritu adquiere clara y distintamente la esencia de las cosas materiales en tanto objetos de las demostraciones geométricas, pues Dios tiene el poder de producir todas las cosas que el yo pensante puede concebir con distinción. Para ello, señala dos formas en las que el individuo puede concebir las diferentes ideas que se le presentan al entendimiento: imaginación e intelección:

Cuando imagino un triángulo, no lo concibo solo como una figura compuesta y constituida por tres líneas, sino que, además de ello, considero esas tres líneas como presentes por la fuerza y la aplicación interior de mi espíritu; y es a esto a lo que llamo propiamente imaginar. Que si quiero pensar en un Quiliágono, concibo en verdad muy bien que es una figura compuesta de mil lados, tan fácil como concibo que un triángulo es una figura compuesta solo de tres lados; pero no puedo imaginar los mil lados de un Quiliágono como lo hago con los tres del triángulo, ni, por decirlo así, mirarlos como presentes con los ojos de mi espíritu ... cuando pienso en las cosas corporales, sucede que al concebir un Quiliágono me represento de manera confusa alguna figura, es sin embargo muy evidente que esa figura no es un Quiliágono (AT, IX, 57).

Cuando se piensa en modo intelectual lo que se representa a la mente es una definición carente de imagen, un rasgo que le es inherente al objeto que es representado, una concepción que emerge del entendimiento puro y sin mediación. Es por ello por lo que el ejemplo de esta figura desprende un escenario en el cual esta no puede representarse por medio de la imaginación —al menos no de manera acertada o si, se quiere, no de una forma unívoca— pues la capacidad sensorial es limitada a la hora de representarse dicho objeto. Así, la capacidad intelectual puede representárselo, en tanto que el objeto, mediante su definición, puede ser comprendido claramente. Por esto, la capacidad de pensar intelectivamente parece brotar del espíritu. Ahora bien, Descartes encuentra que:

Consideró además que esta fuerza para imaginar qué hay mi ...no es requerida por la esencia de mí mismo ... parece seguirse que depende de alguna cosa diversa de mí. Y fácilmente entiendo que si existe algún cuerpo al que esté unida una mente ... es posible que por ello mismo yo imagine cosas corporales (AT, IX, 73).

Lo anterior denota dos cosas: primero, que la capacidad de imaginar está directamente asociada a un componente sensible y segundo, que también puede asociarse de alguna manera a la capacidad intelectual del hombre, pues lo que se quiere resaltar con la cita anterior es que Descartes encuentra que tanto mente (*res cogitans*) como cuerpo (*res extensa*) están vinculadas de algún modo<sup>14</sup>. Ahora bien, en el hombre se reconocen facultades que evidencian la asociación entre mente y cuerpo. Parte de la certeza del *cogito* y de que en este se pueden encontrar facultades (como imaginar y sentir, con las cuales no puede concebirse clara y distintamente). Estas ideas requieren tanto del componente intelectual y corporal para ser comprendidas, cambiar de lugar o tomar diferentes posturas confirman la existencia de un mundo corpóreo, pues “es muy evidente que esas facultades, si es verdad que existen, deben estar adheridas a alguna sustancia corporal o extensa, y no a una sustancia inteligente, porque en su concepto claro y distinto sin duda se halla contenida alguna clase de extensión” (AT, IX, 63). Lo que posibilita la idea clara y distinta de ideas como estas es la causa eficiente: Dios. Descartes (2011) señala que “la certeza y la verdad de toda ciencia depende del solo conocimiento del verdadero Dios (...) ahora que lo conozco, tengo el medio para adquirir una ciencia con respecto a una infinidad de cosas, no solo de aquellas que están en él, sino también las que pertenecen a la naturaleza corporal” (AT, IX, 56).

La dualidad antropológica puede asumirse, no como recíproca, sino como complementaria, por ello, debe ser entendida como una unión en la que ambas sustancias (tanto corporal como pensante) son completamente independientes entre sí, pues el pensamiento tiene la capacidad de operar y existir sin necesidad del cuerpo, por lo cual, el pensamiento no está alojado en el cuerpo, sino que, estos dos están unidos:

Porque si no fuera así, cuando mi cuerpo es herido no sentiría por ello dolor, yo, que no soy sino una cosa que piensa, sino que percibiría esa herida mediante el solo entendimiento, como un piloto percibe mediante la vista si algo se rompe en su barco. (AT, IX, 64)

Así, se concluye que dichos sentimientos dependen y provienen de la unión espíritu y cuerpo. Descartes se limita a decir que la unión entre cuerpo y alma se da a través de la glándula pineal, de esto surge la incógnita de como una cosa de naturaleza extensa (*res extensa*) puede adherirse a otra de naturaleza inmaterial (*res cogitans*).

---

<sup>14</sup> A través de esto emerge el planteamiento de una dualidad antropológica. Sin embargo, Descartes no da una respuesta satisfactoria de como estas dos sustancias pueden vincularse.

Antes de concluir es necesario precisar como señala Gonzáles (2017) que en la propuesta cartesiana el: “afán no es promover dichos argumentos [argumentos escépticos], sino *refutarlos*. En efecto, Descartes tiene como norte principal *fundamentar el conocimiento cierto*, más allá de toda duda; cumplir con dicho objetivo involucra, justamente, la refutación de los argumentos del escepticismo” (p. 102). Como pudo apreciarse en el primer apartado Descartes implementa la duda metódica no solo con la finalidad de poner en cuestión el conocimiento tanto sensible como racional, sino que también, busca mostrar con claridad la posible insuficiencia de los fundamentos del conocimiento, es decir los argumentos escépticos<sup>15</sup> que constituyen la propuesta cartesiana se emplean como recursos que permiten avalar la certeza de algo conocido al ponerlo en cuestión.

Como es evidente es la primera certeza (cogito) aquella que: “establece un punto en el que la duda hiperbólica debe detenerse” (Gonzáles 2017, p. 88). Sin embargo, es a partir de esa continua duda que Descartes llega a consolidar al yo pensante. Por otro lado, cuando Descartes implementa la suposición del Dios engañador o el argumento del sueño. Por un lado, pretende poner de manifiesto una posible carencia en lo que refiere a los criterios de claridad y distinción a la hora de dar cuenta del conocimiento certero, pues como ya se vio mas arriba el argumento del Dios engañador pone en cuestión incluso las matemáticas. Por otro lado, el argumento del sueño pone en cuestión tanto a lo sensible, como a la capacidad de conocer. Ambas estrategias intentan reforzar la verdad a la que quiere llegar Descartes, pues si se prueba que no hay un Dios engañador, o que es posible distinguir entre el sueño y la vigilia, de esto se sigue que si es posible conocer. Esto se manifiesta de la siguiente manera: Si me encuentro con que existe un Dios engañador, consecuentemente sé que no puedo conocer. Sin embargo, si puedo afirmar que no lo hay, evidentemente se que puedo llegar a conocer. Con respecto al sueño se aplica el mismo razonamiento. Así, los argumentos escépticos cartesianos no deben asociarse al escepticismo tradicional que estima que no hay saber firme, sino más bien debe entenderse como una táctica que buscan poner a prueba y una vez superada dicha prueba reforzar los fundamentos del conocimiento.

En resumen, la duda metódica concluye que el conocimiento adquirido por los sentidos no es enteramente cierto y que, por tanto, hay que construir un método para llegar a certezas. El sujeto pensante se constituye como la base sobre la cual se construye todo el saber racional: es

---

<sup>15</sup> Genio maligno, sueño y vigilia...



solo cuando el hombre hace un acertado uso de la razón que puede distinguir lo verdadero de lo falso. Por ende, el sujeto cartesiano ya no se limita a solo observar y contemplar (como lo hace en la escolástica), sino que tiene la capacidad de conocer intuitivamente la validez del conocimiento —de acuerdo con la propuesta cartesiana— no depende de la experiencia sino de la razón, de manera que las proposiciones que proceden de la razón tienen un valor indudable para el conocimiento, pues el conocimiento verdadero se origina en el entendimiento. No obstante, no debe negarse la validez de la experiencia en el método, Descartes (2003) señala que: “solo el entendimiento es capaz de percibir la verdad, pero debe ser ayudado por la imaginación, los sentidos y la memoria, a fin de que no omitamos nada de lo que está puesto en nuestra habilidad” (AT, X, 411). La experiencia aporta conocimientos, es necesario que la razón lo legitime. Tanto la primera certeza como el mundo deben su existencia a Dios, pues: “como reduce el conocimiento a pensamiento puro, para llegar al mundo tiene que pasar antes por Dios, intermediario que garantizará el acuerdo entre nuestras ideas y el mundo y que pondrá así el mundo a nuestra disposición” (Del Busto, p. 47). Dios actúa como una fuerza que se caracteriza por otorgar al ser pensante, no solo los atributos mediante los cuales puede llegar al conocimiento verdadero, sino también un mundo al que conocer. Sin embargo, el núcleo de la reedificación del conocimiento es el *cogito*. El conocimiento y comprensión de la naturaleza debe darse en términos de la lógica comprendida en las matemáticas; la intuición como el conocimiento que emerge del entendimiento y la deducción como el modo inferencial a partir del cual es posible llegar al conocimiento de las demás. Es a partir de esta forma de hacer ciencia que se constituye un fundamento esencial para la construcción de un conocimiento racional y universal.

## Capítulo segundo

### Comunidad, signo, lógica y pragmatismo en la epistemología peirceana

En este capítulo se expone y analiza, tanto el planteamiento como el desarrollo de las nociones que dirigen la propuesta epistemológica de Peirce, esto con la finalidad de presentar al lector la naturaleza anticartesiana de su propuesta y además de eso, fundamentar la base conceptual, a partir de la cual en el tercer capítulo se pondrán en pugna tanto las nociones cartesianas como peirceanas. Este capítulo se divide en tres partes. En la primera se menciona como se entiende la creencia en esta propuesta, junto con las nociones que se asocian a esta: duda, ignorancia, deseo e instinto. Además de eso, se muestra en que consiste el método pragmaticista. En la segunda se habla de la constitución de la lógica de su propuesta y su vinculación con el método investigativo, a partir de la novedad otorgada por el razonamiento abductivo. Por último, en la tercera se da cuenta del carácter comunitario, sígnico y falibilista de la epistemología del filósofo norteamericano.

#### **2.1 la apertura del encadenamiento lógico pragmaticista: las nociones de duda y creencia**

Peirce define, en su texto *The logic of 1873*<sup>16</sup>, a la duda y a la creencia como dos estados mentales que se distinguen a través de la sensación inmediata y que se manifiestan lógicamente a través de una pregunta y una proposición respectivamente (Peirce, 1873). Esta distinción también se observa en el plano práctico, una creencia radica en que el hombre se compromete con un contenido proposicional y actúa de acuerdo con este, “cuando creemos, hay una proposición que de acuerdo con alguna regla determina nuestras acciones” (CP 7.313)<sup>17</sup>. La esencia de una creencia estriba, por lo tanto, en establecer un hábito: “El sentimiento de creer es una indicación más o menos segura de que se ha establecido en nuestra naturaleza algún hábito que determinará nuestras acciones” (OR1, p. 205). Por otro lado, caracteriza el concepto ambivalente de creencia así: “en cuanto a la duda tenemos esa proposición más o menos distintamente en nuestra mente, pero no actuamos en base a ella. Hay algo más aparte de la creencia que la duda, es decir, no

---

<sup>16</sup> Este texto, tomado de CP 7.313-367, fue recopilado por los editores de los *Collected Papers* a partir de fragmentos de los manuscritos MS 360 a MS 396 de acuerdo con la clasificación de Richard Robin. Puede considerarse un texto germinal 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 *Como aclarar nuestras ideas* (1878), como reconoció el propio autor en 1909 cuando se planteó revisar aquellos dos artículos para publicarlos bajo un mismo título.

<sup>17</sup> Trad. mía: “When we believe, there is a proposition which according to some rule determines our actions”.

concebir la proposición en absoluto” (CP 7.313)<sup>18</sup>. La ignorancia, en un polo distante y contrastante a la creencia, radica en no poder concebir proposición alguna y no poder concebir efecto decisivo y consciente en las acciones del hombre. Posteriormente, Peirce cambiará de parecer y postulará a la duda como la verdadera contraparte de la creencia en textos posteriores, por el momento, lo que se evidencia en este escrito temprano es que solo concibe la distinción entre duda y creencia en términos de grado.

En *The Fixation of Belief* (1877), Peirce caracteriza de una manera diferente la distinción entre los estados de duda y creencia y añade otra característica a la noción de creencia: “el sentimiento de creer es una indicación más o menos segura de que se ha establecido en nuestra naturaleza algún hábito que determinará nuestras acciones. La duda jamás tiene tal efecto” (OR1, p. 205). También integra el deseo, un nuevo componente que complementa la idea del papel de la creencia en el accionar humano, de manera que el estado de creencia se asocia a una sensación de satisfacción y tranquilidad: el hombre cree en algo y cuando lo hace, lo hace porque desea hacerlo. Así, la creencia se caracteriza, por los siguientes tres aspectos: “primero, es algo que cautiva nuestra atención y espera; segundo, sosiega y aquieta la irritación provocada por la duda y, tercero, establece, en nuestra naturaleza, un hábito o una regla de acción” (Ballabio 2016, p. 66).

En contraposición, Peirce menciona que la duda: “es un estado de inquietud e insatisfacción del que luchamos por liberarnos y pasar a un estado de creencia” (OR 1, p. 206), trae consigo un sentimiento de inquietud e irritación<sup>19</sup> y se nos presenta cuando queremos explicar un hecho sorprendente. La indagación es posible y se estimula desde la duda, se trata de la herramienta que usa el hombre para pasar de un estado de incertidumbre a un estado de seguridad. Por medio de la indagación podemos generar el cambio o modificación de una creencia, para ello es necesario, ante todo, que una experiencia nueva ponga en cuestión la veracidad de la creencia anterior: “Así, el único objeto de la investigación es el establecimiento de la opinión. Puede que nos figuremos que esto no es suficiente para nosotros, y que busquemos, no meramente una opinión, sino una opinión verdadera” (OR 1, p. 206). De acuerdo con esto, duda e indagación se caracterizan por los siguientes tres aspectos: primero, la duda tiene que ser una duda viva y

---

<sup>18</sup> Trad. mía: “The case of doubt we have such a proposition more or less distinctly in our minds but do not act from it. There is something further removed from belief than doubt, that is to say not to conceive the proposition at all”.

<sup>19</sup> En *How to Make our Ideas Clear* Peirce confiesa que la palabra irritación se puede asociar a un sentimiento muy fuerte, sin embargo, aclara que el termino sugiere una indecisión que, por momentánea que sea, abre paso a la duda.

real; segundo, la indagación debe comenzar con proposiciones perfectamente libres de toda duda actual y, tercero, cuando la duda cesa, la acción mental sobre el tema llega a su fin. Así pues, la ambivalencia entre duda y creencia se distingue en las siguientes tres pugnas. La primera señala a la creencia como un estado mental de veracidad, representa un juicio y un razonamiento, mientras que la duda la representa una interrogación. La segunda consiste en que, por un lado, la creencia se refiere a un estado de seguridad y satisfacción y la duda, por otro lado, se refiere a un estado de inquietud e incertidumbre. La tercera sostiene que la creencia es el motor de la praxis y que la duda es un estado que la limita.

En el texto *Belief and judgment*, Peirce distingue dos tipos de creencias: creencia práctica y creencia teórica. La creencia práctica, como señala Sospedra (2003), “tiene una relación directa con la acción, en el sentido que aporta su definición: hábito de conducta deliberada” (p. 288). Cuando un hombre cree en algo actuará deliberadamente con base en ello considerando sus experiencias, por ello está completamente ligada a la acción. Por otro lado, la creencia teórica está completamente ligada a los fenómenos de expectación, con esto Peirce quiere decir que: “La expectativa consiste en el sello de aprobación, el acto de reconocimiento como propio, siendo colocado por un acto del alma sobre un imaginario anticipación de la experiencia” (CP 5.540)<sup>20</sup>. Mientras que en un entorno cotidiano se puede hacer referencia a una creencia práctica, en el ámbito científico se lo hace respecto a la creencia teórica. La diferencia radica en que ésta no será el fundamento de fenómenos prácticos el cien por ciento de las veces, sino que es una hipótesis que puede ser verificada o rechazada a través de la experimentación. A partir de esta distinción afirma Sospedra (2003): “Peirce quiere hacernos ver que la única garantía en cuanto a la aceptabilidad de la creencia es dentro del marco científico, es decir, experimental. En su aplicación a la vida cotidiana no hay nada que nos garantice su idoneidad” (p. 290).

El hábito se concibe como el fundamento de la teoría peirceana, se entiende como aquel estado de reposo en el pensamiento y se da cuando este se identifica con una creencia, un hábito o regla de acción no es más que la conclusión lógica de un razonamiento, pero no la conclusión en términos de enunciados, sino la que se manifiesta en la realidad, en el plano práctico, pues: “La conclusión lógica real y viviente es ese hábito; la formulación verbal simplemente lo expresa” (CP 5.491)<sup>21</sup>. En este orden de ideas se resalta que la noción de hábito no se reduce simplemente

---

<sup>20</sup> Trad. mía: “The expectancy consists in the stamp of approval, the act of recognition as one’s own, being placed by a deed of the soul upon an imaginary anticipation of experience”.

<sup>21</sup> Trad. mía: “The real and living logical conclusion is that habit; the verbal formulation merely expresses it”.

al plano mental: “el hábito de ninguna manera es exclusivamente un hecho mental” (CP 5.492)<sup>22</sup>, como lo menciona Ballabio (2016):

Si la función del pensamiento lógico es aquella que sale del estado de duda a través de la producción de una creencia y ésta implica siempre una regla de acción, entonces el significado lógico de un objeto de conocimiento consiste en el hábito que nosotros manifestamos frente a este (...) creencia y hábito son lo mismo y esta equivalencia es propiamente el fundamento de la teoría pragmática del significado lógico. (p. 66)

La definición lógica adquiere significado solamente con referencia a su concebible resultado práctico, lo cual se aprecia a través de la siguiente máxima: “considérese qué efectos, que pudieran concebiblemente tener repercusiones prácticas, concebimos que tiene el objeto de nuestra concepción. Entonces, nuestra concepción de esos efectos constituye la totalidad de nuestra concepción del objeto” (OR 1, p. 227). El método pragmaticista de Peirce no es un método que pretende determinar verdades, sino que precisa estudiar la relación que existe entre el pensamiento lógico y la teoría de la verdad, su finalidad estriba en volver claras nuestras ideas. Para el pragmaticismo de Peirce reconocer un concepto bajo el análisis lógico no es suficiente para su total comprensión, sino que el significado de una concepción intelectual viene determinado por las concebibles consecuencias prácticas de ese concepto. Las cosas y sus significados no son algo ya dado desde o en nuestro conocimiento, sino que se nos presentan por medio de la experiencia.

Es necesario aclarar, como señala Sospedra (2003), que la “máxima pragmática no se traduce en términos de conducta, sino que, en su sentido más genuino, lo que hace es diferenciar entre conceptos en función de sus efectos esperados y concebidos sobre la experiencia” (p. 289). Cuando se experimenta un fenómeno no solo se trata de experimentar sus cualidades a través de los sentidos o ejecutar una acción como respuesta a dicha interacción, también “según la concepción pragmaticista de Peirce, experimentar el fenómeno (...) consiste en la disposición de actuar de una determinada forma —*habit*— frente a la concebible posibilidad de que el fenómeno en cuestión acontezca. (Ballabio 2016, p. 24). Se entiende que un fenómeno actúa a partir de su condición presente y a partir de su potencial emergencia, en cualquier escenario que cumpla con las condiciones de posibilidad en las cuales pueda hacerse presente dicho fenómeno. Así, el *pragmaticismo*<sup>23</sup> establece que la teoría debe estar entrelazada a la experiencia, este método

---

<sup>22</sup> Trad. mía: “habit is by no means exclusively a mental fact”.

<sup>23</sup> Peirce decide adoptar el término pragmaticismo en lugar de pragmatismo con el fin de subrayar la originalidad de su aporte y para distinguir su filosofía de aquellas como la de James y Schiller. De aquí en adelante solo se usará el término “pragmaticismo”.

permite disipar las confusiones relacionando el significado de un concepto con sus inteligibles consecuencias prácticas. La clarificación de los conceptos permite a su vez que podamos alcanzar conclusiones verdaderas en la investigación.

## 2.1. El tejido lógico pragmaticista de la propuesta peirceana

Para la propuesta peirceana el conocimiento humano se funda en la experiencia: “El conocimiento empieza con la percepción, que proporciona datos, y continúa con la formación de creencias acerca de lo que sucede; estas, a su vez, establecen hábitos de acción para vérselas con el mundo” (CP 7.36)<sup>24</sup>. No hay que tomarlo en sentido empirista, aludiendo exclusivamente a las impresiones de los sentidos, sino en términos de como la experiencia se puede integrar a lo que se puede denominar una producción mental completa. Es importante resaltar, por ahora, que para Peirce no es posible un conocimiento primero, un conocimiento que no dependa de otros conocimientos anteriores<sup>25</sup>, por ello todo conocimiento tiene un carácter inferencial, depende de la experiencia y del contexto bajo el cual se fundamenta dicha experiencia. A través de la relación entre duda y creencia se genera la apertura a la función del pensamiento lógico.

Peirce da cuenta, en *The Fixation of Belief* (1877), cuatro formas de indagar, o como él lo denomina, cuatro métodos para la fijación de una creencia: tenacidad, autoridad, *a priori* y científico. El primero, consiste en la terquedad, el hombre se aferra a sus creencias y no las pone en cuestión aun cuando la experiencia lo dictamina. El segundo, se identifica con la famosa falacia de autoridad y estriba en dejar actuar la voluntad de la autoridad sobre el individuo, por medio de doctrinas transmitidas de generación en generación y con el poder de inhibir las prácticas de doctrinas contrarias a las impuestas por dicha autoridad. El tercero, es un método que desarrolla gradualmente creencias en armonía con las causas naturales, dichos sistemas no se basan en hechos observados a nivel de relevancia, sino en una metafísica que se impulsa a creer lo que es agradable a la razón<sup>26</sup>. Por último, el método que interesa a Peirce es el método científico, es el que mejor se acopla con la propuesta pragmaticista y en el que se enfoca este escrito: “lo que él quiere es que sus opiniones coincidan con el hecho, y que no hay razón alguna

---

<sup>24</sup> Trad. mía: “Our knowledge of any subject never goes beyond collecting observations and forming some half-conscious expectations, until we find ourselves confronted with some experience contrary to those expectations”.

<sup>25</sup> Esto se verá a profundidad en el tercer capítulo, donde se expone y analiza la crítica de Peirce al conocimiento intuitivo o introspectivo cartesiano.

<sup>26</sup> La caracterización de estos modos de establecer creencia puede verse a profundidad en la quinta parte del texto *The Fixation of Belief* (CP 5.377 a 5.387).

de por qué los tres primeros métodos deban lograr esto, conseguir esto es la prerrogativa del método científico (CP 5.387)<sup>27</sup>. Para Peirce la ciencia como método:

es una acción vital en la que aparecen perfectamente integradas las conexiones lógicas de los símbolos y las interacciones fácticas del obrar humano. Su núcleo constituyente es la lógica (...) la lógica consiste en una teoría de la verdad y es, por tanto, misión fundamental de ella analizar su naturaleza y proponer el método mediante el cual puede ser descubierta. (López 2009, pp. 112-113).

El razonamiento lógico se constituye como la metodología bajo la cual opera la ciencia, la propuesta peirceana establece relaciones entre la lógica y la acción, la investigación científica tiene como cimiento el funcionamiento del razonamiento lógico en el ámbito de la vida. Como señala Pérez (2007): “al intentar Peirce encuadrar la creencia en el ámbito de la Lógica, lo que realmente está haciendo es (...) humanizar la lógica, como método general del razonamiento humano, estrechamente vinculado con la práctica” (p. 11). Peirce (1878) opina que el objeto de razonar es averiguar algo que no conocemos a partir de lo que ya conocemos. Consecuentemente, razonar es bueno si es tal que da lugar a una conclusión verdadera a partir de premisas verdaderas, y no a otra cosa. Así, el razonamiento usa la lógica para crear un proceso intelectual con premisas o datos que ya conocemos y hemos comprobado, inferir datos que no son conocidos y llegar a una conclusión.

En su texto *Deduction, Induction and Hypothesis* (1878) Peirce afirma que el razonamiento humano se constituye por tres tipos de inferencia: la deducción, la inducción y la hipótesis o abducción.

La deducción es un razonamiento analítico y necesario que consiste en la aplicación de reglas generales a casos particulares. Peirce lo ilustra de la siguiente manera:

- *Regla*: Todos los frijoles que vienen de esta bolsa son blancos.
- *Caso*: Estos frijoles son de esta bolsa.
- *Resultado*: estos frijoles son blancos (OR1, p. 302).

Aunque el resultado sea necesario, esta operación no introduce ninguna novedad con respecto a las premisas, únicamente las confirma, pues es claro que la conclusión está expuesta en las premisas.

---

<sup>27</sup> Trad. mía: “he wishes his opinions to coincide with the fact, and that there is no reason why the results of those three first methods should do so. To bring about this effect is the prerogative of the method of science”.

Por otro lado, tenemos a la inducción, la cual se representa de la siguiente forma:

- *Caso*: - Estas judías son de esta bolsa.
- *Resultado*: - Estas judías son blancas.
- *Regla*: - Todas las judías de esta bolsa son blancas. (OR1, p. 302).

Así:

La inducción se da donde generalizamos a partir de un número de casos de los que algo es e inferimos que la misma cosa es verdadera de una clase entera, o donde encontramos que cierta cosa es verdadera de una cierta proporción de casos e inferimos que es verdadera de la misma proporción de la clase entera. En el razonamiento inductivo el resultado es probable e introduce un elemento de probabilidad con respecto a las premisas. (OR1, p. 303).

El tercer procedimiento del intelecto es la abducción y consiste en la inferencia de un caso particular a partir de una regla y de un resultado. Veamos como lo expresa Peirce:

- *Regla*: Todas las judías en esta bolsa eran blancas.
- *Caso*: Estas judías estaban en la bolsa
- *Resultado*: Estas judías son blancas. (OR1, p. 302).

La abducción se da cuando encontramos alguna circunstancia muy curiosa, que se explicaría por la suposición y adopción de una regla general o cuando constatamos que en ciertos aspectos dos objetos guardan una marcada semejanza e inferimos que se asemejan entre sí notablemente en otros aspectos. Peirce clasifica los tres tipos de inferencia y estima que la deducción es categórica, mientras que la inducción como la abducción obedecen a un carácter sintético (p, 311).

Esto se evidencia en el siguiente cuadro:

INFERENCIA		
ANALITICA	SINTETICA	
DEDUCTIVA	INDUCTIVA	ABDUCTIVA
CATEGORICA	NO CATEGORICAS	



Ejemplo: La lógica y las matemáticas contienen reglas que pueden ser demostradas. El conocimiento generado con la demostración matemática es categóricamente verdadero.	En las inferencias sintéticas no se alcanza un conocimiento concluyente o lógicamente válido.
---	---

(Del Razo 2011, p. 36)

Tanto inducción como abducción denotan un conocimiento de carácter sintético, a diferencia de la deducción que se limita a explicitar lo que se da en las premisas (analítico). Aunque inducción y abducción tienen en común ser procedimientos inferenciales cuya característica: “sintética es ampliativa, porque añade nuevos conocimientos” (Velázquez 2015, p. 200), tienden a diferenciarse, porque, por un lado, “La inducción es, claramente, una clase de inferencia mucho más fuerte que la hipótesis; y ésta es la primera razón para distinguirlas” (OR1, p. 311). y, por otro lado, “el razonamiento hipotético infiere un hecho no susceptible de observación directa” (*Ibidem*). La inducción es una forma de generalización o clasificación, menciona que, si algo es verdadero en un número de casos, entonces es verdadero en todos los casos. La abducción se caracteriza por “pasar del efecto a la causa, de la observación de ciertos casos a la suposición de un principio general que pueda explicarlos” (Velázquez 2015, p. 200). Esta no es la extensión de una particularidad como se da en la inducción, sino una explicación muy posible, la abducción frente a una experiencia inusual propone una explicación mediante la adopción de una regla general: “consiste en examinar una masa de hechos y en permitir que estos hechos sugieran una teoría. De esta manera ganamos nuevas ideas; pero no hay fuerza en el razonamiento” (CP 8.209)<sup>28</sup>. De esto se desprende que la abducción se remonta al caso observado y supone lo general, luego establece una relación concebiblemente coherente.

Pues bien, si en la inducción llegamos a la formulación de una regla solo con base en un cálculo probable, en la abducción la suponemos con base en una intuición instintiva a la verdad o en un buen grado de expectativa de que algo sea así. En otras palabras, se trata de un acto ilógico de esperanza, pues si hemos de entender las cosas, debe existir una explicación congruente de esto. En cierta medida la abducción adivina la solución, mientras que la inducción la proyecta y extiende el caso particular a una generalidad. En sus escritos tardíos Peirce deja de

---

<sup>28</sup> Trad. mía: “consists in examining a mass of facts and in allowing these facts to suggest a theory. In this way we gain new ideas; but there is no force in the reasoning”.

lado la idea que vimos proyectada en el cuadro de arriba, en torno a que tanto deducción como abducción poseen la característica de ampliar el conocimiento y dirá: “Lo único que consigue la inducción es determinar el valor de una cantidad. Comienza con una teoría y mide el grado de concordancia de esa teoría con los hechos. Jamás puede originar una idea” (CP 5.145)<sup>29</sup>. La abducción se convierte, por ende, en el único proceso inferencial que aporta una idea novedosa en el conocimiento.

En 1903 Peirce cambia su formulación en una de sus lecciones sobre el pragmatismo, *Pragmatism and Abduction*, y dictamina: “entonces, *A* no puede inferirse abductivamente, o, si se prefiere la expresión, no puede conjeturarse abductivamente hasta que todo su contenido esté ya presente en la premisa “Si *A* fuera verdadero, *C* no sería algo excepcional”. (OR2, p. 297). La teoría peirceana cambia la estructura antes vista: –regla, resultado, caso– a –resultado, regla, caso–. En cuanto a la abducción, ésta encuentra una idea novedosa cuando entrelaza un suceso sorprendente observado con una situación hipotético-adivinada y esto lo determina a través de una regla que se limita a describir la relación existente entre estos dos. La novedad surge como una interpretación, una lectura razonable de algo observado. Sin embargo, es necesario recalcar que la novedad está en la cosa observada, pero sin la interpretación no se hace evidente. Esto puede evidenciarse en el siguiente ejemplo. Un hombre encuentra un fósil de pez en medio de una montaña. Un posible razonamiento abductivo de su observación podría ser el siguiente:

–*Resultado* (observado): observo un fósil de pez en la montaña.

–*Regla* (supuesta): si el mar cubrió la montaña en algún momento, este es un fósil de pez.

–*Caso* (adivinado): el mar cubriría la montaña en algún momento de la historia

(Ballabio 2016, pp. 263-264).

¿Pero sobre qué se fundamenta el razonamiento abductivo? y, ¿en qué consiste el acto adivinatorio de la abducción a la hora de dar cuenta de conocimiento novedoso? Peirce menciona lo siguiente:

es decir, que el hombre tiene un cierto discernimiento de la terceridad, de los elementos generales de la naturaleza, no lo bastante fuerte como para estar con más frecuencia acertado que equivocado, pero lo bastante como para no estar abrumadoramente con más frecuencia equivocado que acertado. Lo llamo discernimiento porque hay que referirlo a la misma clase general de operaciones a la que pertenecen los juicios perceptivos. Esta facultad participa a la vez de la naturaleza general del instinto, pareciéndose a los instintos de los animales en que supera

---

<sup>29</sup> Trad. mía: “The only thing that induction accomplishes is to determine the value of a quantity. It sets out with a theory and it measures the degree of concordance of that theory with fact. It never can originate any idea whatever”.

con mucho los poderes generales de nuestra razón y en que nos dirige como si estuviéramos en posesión de hechos que se encuentran por completo más allá del alcance de nuestros sentidos (CP 5.173)<sup>30</sup>.

El instinto (*insight* o *lume naturale*) se entiende como una facultad que intuye los elementos generales bajo los cuales se constituye la naturaleza, se refiere a sus leyes. Bajo esta premisa, para Peirce es posible hallar la relación entre un fenómeno y una concebible situación que lo explica, gracias a esta facultad el hombre tiende a adivinar la verdad. Esto se entendería, en cierto aspecto, como el principio de la navaja de Ockham que estriba en que la explicación más sencilla tiende a ser la más probable, para Peirce, como señala Ballabio (2016), “lo que es cierto es que esta facultad [instinto] intuye con una cierta frecuencia y regularidad en los elementos generales de la naturaleza sin fallar demasiado. No siempre adivina correctamente la verdad, pero tampoco se equivoca en todos los casos” (p. 93). Las ilimitadas posibilidades concebibles en un considerable porcentaje de los casos es la explicación más sencilla y acertada, pero esto no implica que se deba seguir como una regla estricta este procedimiento adivinatorio, pues Peirce aun “no la considera un razonamiento, sino un proceso instintivo e irracional. Se parece mucho más a un instinto animal que a un procedimiento racional” (*Ibidem*).

Un ejemplo de la aplicación de la forma de raciocinio a partir del instinto se puede evidenciar cuando un pichón decide emprender vuelo por primera vez o cuando una tortuga nace en la playa y decide ir al mar. Por un lado, el pichón no tiene un conocimiento de aerodinámica como para concluir que puede emprender el vuelo y, por otro, la tortuga tampoco tiene una conciencia de que su composición biológica (sus aletas, por ejemplo) dan cuenta, que el hábitat más apropiado para su supervivencia es el mar. En ambos ejemplos se pueden apreciar actos que tienen una lógica que va más allá de la conciencia, pues ambos animales lo hacen por mero impulso.

A partir del ejemplo anterior se puede entender de mejor manera a través de la distinción entre lo racional y razonable. Por un lado, la racionalidad se fundamenta en el cálculo, mientras que la razonabilidad se fundamenta en el instinto. (OR2, p. 282). Por ello, la razonabilidad coincide con el del reconocimiento de una familiaridad entre nosotros y el ambiente en el que

---

<sup>30</sup> Trad. mía: “is to say that man has a certain Insight, not strong enough to be obtener right than wrong, but strong enough not to be overwhelmingly more often wrong tan right, into the Thirdnesses, the general elements, of Nature. An Insight, I call it, because it is to be referred to the same general class of operations to which Perceptive Judgments belong. This Faculty is at the same time of the general nature of Instinct, resembling the instincts of the animals in its so far surpassing the general powers of our reason and for its directing us as if we were in possession of facts that are entirely beyond the reach of our senses”.

nos desenvolvemos, esto con base en el instinto. El instinto reconoce una relación de continuidad entre los fenómenos de la naturaleza y el hombre, es de acuerdo con la conexión entre hombre-mundo que el instinto tiende a acertar en gran número de ocasiones, el instinto hace parte de la razón humana, pero no se reduce simplemente al campo racional. En palabras de Douglas Niño (2007):

Peirce entonces no va a separar instinto de razón como dos polos opuestos, sino que va a concebir la razón en continuidad con el instinto, y como dos momentos en la línea de la evolución. La hipótesis llegará a ser la más 'instintiva' de nuestras capacidades cognitivas, pero no por ello 'irracional' (p. 51).

Para Peirce, el instinto juega un papel fundamental en el método científico, cada avance científico deriva de la aceptación de la razonabilidad del instinto como parte constituyente y esencial de la abducción.

Al afirmar que el instinto es un procedimiento razonable. Peirce le atribuye al hombre la capacidad de actuar lógica y críticamente de manera autocontrolada. Por esto, el instinto no es una facultad mágica que adivina la hipótesis correcta al primer intento, sino que lo hace después de varios errores y, sin embargo, en algún momento llega a encontrar una solución: "la reintroducción continúa con la esperanza de que haya suficiente afinidad entre la mente y la naturaleza del razonador hacen que adivinar no sea del todo imposible, siempre que cada conjetura se verifica en comparación con la observación" (CP 1.121)<sup>31</sup>. De manera que el instinto es una capacidad natural del hombre que va más allá de la inteligencia, cuenta con la capacidad de seleccionar las hipótesis más fecundas y de encontrar las leyes generales de los fenómenos, no deriva de un puro cálculo o de una mera observación, se orienta de una armónica inclinación de la mente humana para entender la naturaleza. Cabe resaltar que las hipótesis son conjeturas creíbles y no creencias acertadas o determinadas, darles crédito en un primer momento se reduce a una decisión libre del acto volitivo humano, por ello frente a un fenómeno algunos deciden seguir la explicación que el instinto sugiere y otros optan por otro tipo de explicaciones.

---

<sup>31</sup> Trad. mía: "Retroduction goes upon the hope that there is sufficient affinity between the reasoner's mind and nature's to render guessing not altogether hopeless, provided each guess is checked by comparison with observation".

### 2.3. Comunidad, continuidad y la mención de la tricotomía sgnica en la propuesta peirceana

Hasta aquí hemos visto que la función del pensamiento es producir creencias y que para Peirce la forma más adecuada para fijar una creencia es a través del método científico, pues desde allí se logra que la opinión coincida con los hechos. Asimismo, se pudo apreciar que el método científico debe operar con base al razonamiento lógico y se mencionó que el modo inferencial de la abducción es aquel que permite la emergencia de conocimiento novedoso<sup>32</sup> gracias a la capacidad adivinatoria otorgada por la facultad del instinto. Sin embargo, para entender de una manera más precisa la propuesta epistemológica peirceana es necesario comprender algunas nociones que aún no se han desarrollado en este escrito. Primero es necesario evidenciar que lo que Peirce entiende por ciencia no se reduce solo a “un conjunto sistemático de conocimientos, sino una actividad de hombres en una búsqueda entusiasta y vocacional de la verdad” (Domnech 2016, p. 102). La siguiente cita, aunque extensa muestra de manera muy completa la idea anteriormente expresada:

Pero lo que entiendo por «ciencia» [...] es la vida dedicada a la búsqueda de la verdad de acuerdo con los mejores métodos conocidos por parte de un grupo de hombres [...] No llamo ciencia a los estudios solitarios de un hombre aislado. Solo cuando un grupo de hombres, más o menos en intercomunicación, se ayudan y se estimulan unos a otros para comprender un conjunto particular de estudios como ningún extraño puede comprenderlos. (MS 1334, 1905).

La ciencia puede entenderse como una actitud humana orientada a la búsqueda de la verdad, Peirce afirma que la condición para empezar cualquier tipo de investigación es el sincero deseo de aprender la verdad y que obedece a la dinámica duda-indagación-creencia que se detalló anteriormente: “Es una propiedad que satura tan profundamente su más íntima naturaleza que en verdad podría decirse que hay una sola cosa necesaria para aprender la verdad, a saber, un deseo activo y enérgico de aprender lo que es verdadero” (OR2, p. 97). Comprendiendo la investigación científica como el objetivo común para los hombres, resulta evidente que la investigación científica debe entenderse desde una perspectiva comunitaria (*community*). Esto, pone en cuestión el paradigma racionalista que estriba en concebir el acceso al conocimiento de manera subjetiva.

Pretender encontrar la verdad implica descubrir y describir la realidad. Pero ¿Qué es para Peirce lo real? En su escrito *Fraser’s. The Works of George Berkeley 1871* Peirce se ocupa del tema

---

<sup>32</sup> La novedad no es un resultado formal de un razonamiento asimismo formal. Se trata de un factor que se introduce en la forma del razonamiento abductivo y sin embargo su origen es material, es decir deriva del modo en que hacemos experiencia del mundo.

de si los universales son reales, y para ello ofrece una explicación de lo que a su parecer es lo real: “lo real no es lo que se nos pueda ocurrir pensar, sino aquello a lo que no le afecta lo que del mismo podamos pensar” (CP 8.12)<sup>33</sup>. Consecuentemente, real es lo que está en el mundo y que es *per se*, de manera independiente de lo que pensemos de él. Esta proposición puede en un primer momento dar a entender que para Peirce no es posible el acceso del hombre a la realidad, pero nada más alejado de esto pues: “Es verdad que, salvo los pensamientos, no tenemos nada inmediatamente presente a nosotros. Estos pensamientos, sin embargo, han sido causados por sensaciones, y estas sensaciones están constreñidas por algo exterior a la mente (CP 8.12)<sup>34</sup>, que lo real sea independiente de lo que un número finito de personas pueda llegar a pensar sobre ello, no implica que el hombre no se relacione de alguna forma con un objeto de la realidad por medio de percepciones sensoriales.

Así, como señala Sospedra, (2003) “las sensaciones que tenemos de los objetos externos son siempre particulares, individuales, privativas, y, sin embargo, llegamos a comunicarnos y a poder hablar de lo mismo con los demás” (p. 76). Es aquí donde la intersubjetividad resultante de *community* juega un papel fundamental a la hora de dar cuenta de lo real, cuando Peirce habla de que la externalidad afecta nuestros sentidos, no lo hace con referencia a la sensibilidad individual, sino que esta externalidad es algo que ejerce su influencia sobre el hombre en general. Independientemente de las creencias que adquiramos, podemos dar cuenta de la realidad objetiva que percibimos y, así sea percibida desde diversas perspectivas, en algún momento tendrá que emerger una convergencia en la opinión de dos personas que se comunican entre sí con referencia a un acontecimiento concreto. Veamos como lo expresa Peirce:

Hay cosas reales, cuyas características son enteramente independientes de nuestras opiniones sobre ellas; esas realidades afectan a nuestros sentidos según leyes regulares, y, pese a que nuestras sensaciones son tan diferentes como lo son nuestras relaciones con los objetos, aprovechándonos de las leyes de la percepción, podemos averiguar mediante el razonamiento como son las cosas realmente; y cualquier hombre, si tiene la suficiente experiencia y razona lo suficiente sobre ella, llegará a la única conclusión verdadera (OR1, p. 211).

Claramente hay una gran multiplicidad de formas a partir de las cuales el hombre puede relacionarse con un objeto, de ahí que, para Peirce, como ya se señaló, es importante contar con

---

<sup>33</sup> Trad. mía: “The real is that which is not whatever we happen to think it, but is unaffected by what we may think of it”.

<sup>34</sup> Trad. mía: “We have, it is true, nothing immediately present to us but thoughts. These thoughts, however, have been caused by sensations, and those sensations are constrained by something out of the mind”.

un método cuya operabilidad este guiada por una forma de razonar óptima. De los métodos que rastrea Peirce, la tenacidad determina el valor de verdad desde el individuo; la autoridad genera un consenso, pero no se fundamenta en la razón y, por ende, no puede extenderse a personas que hagan un uso legítimo de este método; el método a priori no tiene en cuenta la acción de la externalidad y, finalmente, el método científico es el único que converge con la hipótesis de realidad acuñada por Peirce, pues procede bajo la racionalidad-razonabilidad evidenciada en los tres modos de inferencia y genera un consenso. Al respecto, pero como señala Sospedra, (2003) dicha “convergencia o acuerdo no puede identificarse con ningún consenso arbitrario, sino que tal consenso debe venir forzado de algún modo, en una única y correcta dirección que esté en conformidad con los datos provenientes de la externalidad” (p, 22), ello muestra las raíces comunitarias del carácter razonable del ser humano y desprende la distinción peirceana entre objeto inmediato (parcial) y objeto dinámico (conjunto de interpretantes resultantes). Detengámonos un momento para aclarar cómo es que, según Peirce, el hombre conoce y comunica la realidad.

Peirce se preocupó, a lo largo de su vida, por estudiar el signo (*sign*) y, a diferencia de Ferdinand de Saussure, no enfocó su estudio en el funcionamiento de la lengua (semiología), pues su preocupación era más general: quería saber cómo conoce el hombre y desde esta perspectiva aborda su estudio del signo (semiótica). La filosofía de Peirce rompe con la concepción moderna del sujeto y pasa de la vía de las ideas a la vía de los signos. Ahora bien, ¿qué entiende él por signo? “Un signo o *representamen*, es algo que está en lugar de algo para alguien en algún aspecto o carácter. Se dirige a alguien, esto es, crea en la mente de esa persona un signo equivalente, o, tal vez, un signo aún más desarrollado” (CP 2.228)<sup>35</sup>. La idea como objeto se constituye solo de manera mental y no hay idea extramental que se fundamente por fuera del individuo; esto conlleva a un dualismo entre mente y materia tal como en el paradigma de la filosofía de la conciencia cartesiano. La respuesta de la propuesta peirceana a esto es sustituir el dualismo moderno por una suerte de monismo sígnico: “La palabra Signo se utilizará para denotar un objeto perceptible, o solamente imaginable, o incluso inimaginable en un sentido” (CP 2.230)<sup>36</sup>. El signo no debe comprenderse, afirma Peirce, como una unidad de

---

<sup>35</sup> Trad. mía: “A sign, or representamen, is something which stands to somebody for something in some respect or capacity. It addresses somebody, that is, creates in the mind of that person an equivalent sign, or perhaps a more developed sign”.

<sup>36</sup> Trad. mía: “The word Sign will be used to denote an Object perceptible, or only imaginable, or even unimaginable in one sense”.

significación; cualquier fenómeno ya sea simple o complejo puede considerarse como un signo y no se trata de identificar signos individuales, sino el proceso de signos que se relacionan entre sí, proceso que nuestro autor denomina semiosis<sup>37</sup>. La función de un signo es básicamente la de remitir a otro signo (interpretante), los signos representan objetos para el reconocimiento de interpretantes, de manera que los tres términos básicos de la semiótica peirceana son: signo, objeto e interpretante. El proceso de semiosis implica la relación entre estos tres términos

La dinámica básica del proceso de semiosis estriba en que una cosa es apta para ser signo de un objeto, para representarlo y dicha cosa (el signo) logra representar al objeto al producir un interpretante. Hay que tener en cuenta que: el signo solo puede representar al Objeto y hablar de él. No puede ofrecer una relación con o un reconocimiento del tal Objeto; eso es lo que se entiende en este volumen por Objeto de un Signo” (CP 2.231)<sup>38</sup>. Como indica Everaert-Desmedt, (2004). “El signo puede expresar algo sobre el objeto, con tal de que dicho objeto ya esté conocido por el intérprete mediante experiencia colateral” (p. 4), lo que denota el desarrollo pragmático de la semiótica peirceana radica en tener en cuenta el contexto en el que se producen y se interpretan los signos y definir al signo por su efecto sobre el intérprete.

Supongamos que una persona fija su vista hacia su ventana y observa el cielo plagado de nubes oscuras, este fenómeno lo toma como un signo de lluvia y de acuerdo con eso decide salir de su casa con un paraguas en mano. Así, cada elemento del proceso de semiosis en el ejemplo se representaría de la siguiente manera:

<b>Elementos semiosis</b>	<b>Elementos del ejemplo</b>
Signo-Representamen	Nubes oscuras
Objeto	Lluvia
Interpretante	Hombre con paraguas

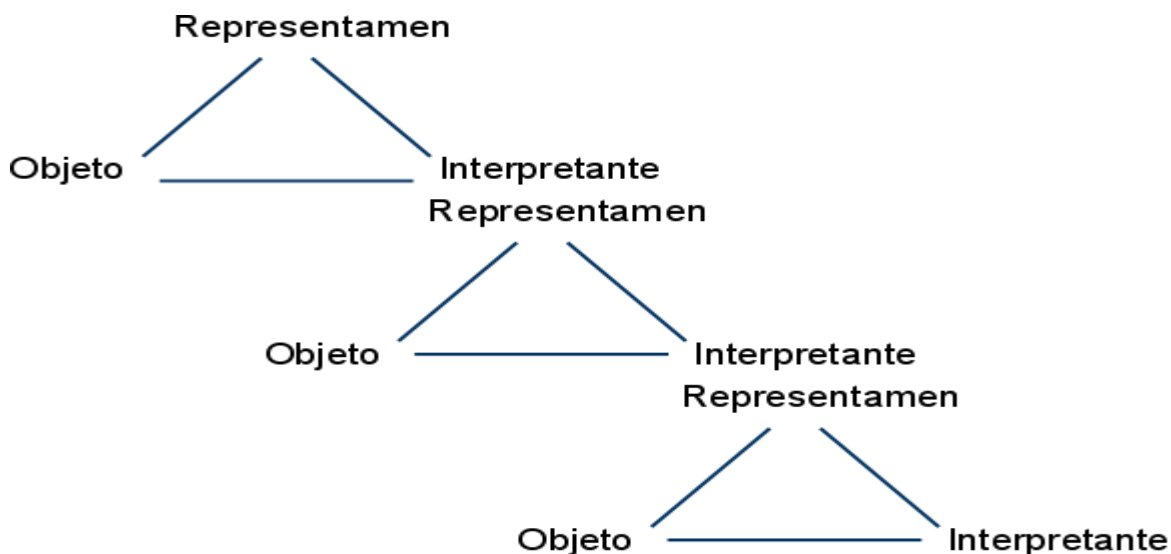
<sup>37</sup> Estos tres están vinculados a las tres categorías fenomenológicas propuestas por Peirce para dar cuenta de toda la experiencia humana: *Firstness*, *Secondness* y *thirdness*: La categoría *Firstness* se caracteriza por su total independencia de cualquier otra cosa, es pura vaguedad, posibilidad e indeterminación. La categoría *Secondness* es el modo de ser que es en relación con otra cosa, o, mejor dicho: “Lo segundo es aquello que es lo que es en virtud de su relación con un primero” (Vulá, p. 12). Por último, la categoría de *Thirdness* se constituye como aquello que es una mediación entre las dos primeras categorías. Esta mediación es un elemento que no se reduce a ninguno de los otros dos elementos que asocia, pues la función de *Thirdness* estriba en transformar la estructura que emerge de la relación de las categorías *Firstness* y *Secondness* constituyéndola como una forma más completa de racionalidad.

Una caracterización más completa de los términos puede encontrarse en el texto *Degenerate Cases* (CP 1.521-543).

<sup>38</sup> Trad. mía: “the Sign can only represent the Object and tell about it. It cannot furnish acquaintance with or recognition of that Object; for that is what is meant in this volume by the Object of a Sign”.



Como vimos en el ejemplo los tres elementos se relacionan entre sí y con esto, como señala Nombre Castañares (2006), el hecho de “que la semiosis sea necesariamente una relación triádica implica que no pueda entenderse el objeto sin el signo ni sin el interpretante, y a este sin su relación con los otros dos” (p. 134). Lo que hace que las nubes representen la lluvia es la relación causal entre ambas (relación: signo-objeto). Como ya se dijo, la función de un signo es producir otro signo, el cual puede asumir la misma relación con el objeto en la que se encuentra el propio signo, es decir el representamen (signo) nubes oscuras genera un interpretante (signo) que es la acción del hombre saliendo de su casa con un paraguas y ambos signos guardan una relación con el objeto (lluvia). La función del interpretante radica: “en producir una representación conceptual unitaria que ponga en función el sistema de remisiones categoriales y que establezca una regla de acción en presencia de ciertas circunstancias, actuales o concebibles” (Ballabio 2016, p. 63). En el anterior ejemplo el interpretante (hombre con paraguas) puede a su vez convertirse en un representamen del objeto (lluvia) para otra persona, pensemos en que una vecina ve al hombre con un paraguas en la mano y tomará esto como signo de que se avecina la lluvia y ejecuta una acción con base en ello, como no salir o buscar su sombrilla. Esto es lo que podemos denominar una cadena de semiosis, la cual se puede apreciar en el siguiente gráfico:



Nota. El gráfico representa la cadena semiótica que emerge a partir de los tres elementos constitutivos del proceso de semiosis. El interpretante surge de la relación entre el representamen

y el objeto. El interpretante se constituye como un nuevo representamen lo cual genera una nueva triada<sup>39</sup>.

Cuando se pone en análisis la cadena de interpretación que se da a partir de los diferentes signos que se pueden ver en el ejemplo anterior, se aprecia que al interpretar signos el hombre va profundizando su concepción del objeto, pues el objeto lluvia para el sujeto del ejemplo puede representar un obstáculo. Por otro lado, su vecina puede verlo como un mal presagio. Si en la cadena de interpretación entrara un campesino se añade un nuevo conocimiento como que la lluvia sirve para hacer crecer las plantas, así, la concepción del objeto lluvia se ampliaría. Es en este punto en el que se puede ver la idea central del *pragmatismo*: la comprensión de un concepto estriba en la concepción que tenemos de todos sus concebibles efectos prácticos en la experiencia, es decir de los interpretantes que van surgiendo. Como se puede apreciar a partir del ejemplo y el gráfico, el proceso de semiosis tiende *ad infinitum*, por lo cual desde una perspectiva teórica es ilimitado; sin embargo “se limita en la práctica al ser interrumpido por la fuerza de la costumbre (...) nuestro hábito de atribuir una cierta significación a un determinado signo en un determinado contexto con el que estamos familiarizados” (Everaert-Desmedt 2004, p. 5). Atribuir una significación específica a un signo en cierto contexto determinado es lo que Peirce llama el interpretante final, interpretante que se asocia al nivel de la categoría de *thirdness*, la cual se vincula con los términos de ley y razón, a partir de esto es que los hombres pueden llegar a un consenso sobre la realidad en un contexto comunicativo<sup>40</sup>.

Con referencia al proceso semiótico lo importante a destacar es que, en Peirce, como lo señala Nubiola (1996),

su singular comprensión de la interdependencia de pensamiento y realidad, y sobre todo de la riqueza de su articulación en la actividad comunicativa. Frente a quienes afirman la existencia de una brecha abismal entre palabras y realidad, el realismo semiótico peirceano descubre que tanto las palabras como las cosas son signos. (p. 1140)

La semiótica se constituye como el proceso a partir del cual el hombre puede llegar a conocer aspectos de la realidad concreta, es claramente pragmática porque se agota en la acción del individuo y porque constituye la concepción de un objeto en sus efectos prácticos o, si se quiere, en la totalidad de interpretantes que emergen del proceso de semiosis. Es igualmente

---

<sup>39</sup> Tomado de Nombre Canedo (s. f.). Las tres partes constitutivas del signo [Gráfico]. Pensar en signos. <https://pensarensignos.wordpress.com/2011/04/18/1504-clase-06/>

<sup>40</sup> La semiótica peirceana abarca un muy amplio espectro, también hablará de tres tricotomías que se desprenden de los tres elementos constitutivos de la semiosis dicho tema no es menester tratarlo en este escrito

general y triádica, general pues tiene en cuenta la experiencia emocional, práctica e intelectual del hombre y triádica porque está basada en las tres categorías fenomenológicas, que se relacionan con los tres elementos semióticos: representamen, objeto e interpretante.

El signo se asume como un medio que vincula o media entre un objeto y un interpretante, la semiótica como proceso tiene la función de producir signos, de generar interpretación y desplegar el campo comunicativo. Sin embargo, este acto comunicativo no se entiende como un acto que se agota en un momento determinado, no es la acción de un signo aislado de todos los demás sino como un proceso ilimitado que nos puede remitir a signos que ya han sido producidos, producen y seguirán produciendo efectos prácticos. Como señala Castañares (2006),

La semiosis no es otra cosa que la transmisión social del sentido que realizamos en los actos reales o posibles de comunicación ... nos permite decir que los actos comunicativos no son concebibles sino como actos de significación y a estos como actos comunicativos reales o posibles". (p. 136)

La semiosis como transmisión social del sentido que el hombre realiza en los actos reales o posibles de comunicación está implicada en la dinámica de la comunidad de investigadores en el proceso de la búsqueda de la verdad. La propuesta peirceana denota lo siguiente:

Esta actividad del pensamiento que nos lleva, no donde deseamos, sino a un fin preordenado, es como la operación del destino. Ninguna modificación del punto de vista adoptado, ninguna selección de otros hechos de estudio, ni tampoco ninguna propensión natural de la mente, pueden posibilitar que un hombre escape a la opinión predestinada. Esta enorme esperanza se encarna en el concepto de verdad y realidad. La opinión destinada a que todos los que investigan estén por último de acuerdo en ella es lo que significamos por verdad, y el objeto representado en esta opinión es lo real. Esta es la manera como explicaría yo la realidad (CP 5.407)<sup>41</sup>.

En la anterior cita podemos apreciar una particular concepción del realismo, estriba en una realidad objetiva que es independiente de la conciencia humana pero que puede llegar a ser conocida por lo que Peirce denomina *community*, a través de la representación aportada por la forma de pensamiento *signica*, como afirma Alejandro Flórez (2013): "podemos pensar sin la mediación de signos, pero esto no impide, a su vez, que se pueda afirmar que todo signo es la representación de una realidad externa e independiente del conocedor" (p. 239). Lo anterior muestra que "esta teoría del significado asociado al uso plantea una relación indicial entre el pensamiento-signo y el mundo material, esto es, entre lo interno y lo externo, como si fuera

---

<sup>41</sup> Trad. mía: "This activity of thought by which we are carried, not where we wish, but to a fore-ordained goal, is like the operation of destiny. No modification of the point of view taken, no selection of other facts for study, no natural bent of mind even, can enable a man to escape the predestinate opinion. This great hope is embodied in the conception of truth and reality. The opinion which is fated to be ultimately agreed to by all who investigate, is what we mean by the truth, and the object represented in this opinion is the real. That is the way I would explain reality".

posible establecer una correspondencia entre esos dos ámbitos” (Coviello 2015, p. 53). Sin embargo, es necesario mencionar que Peirce rastrea dos tipos de objetos en los cuales la única referencia que tiene el hombre del objeto real es a través de los signos y hay que tener en cuenta, como se mencionó más arriba, que el signo no aporta conocimiento y que lo que pensemos del objeto real (objeto dinámico) está sujeto a la interpretación que le demos (objeto inmediato). Esto no significa que el objeto real carezca de algún tipo de elemento que limite y modifique nuestras interpretaciones, sino que la representación signica no determina la totalidad de sus cualidades. Así: “el objetivo de toda investigación científica es hacer coincidir el objeto dinámico con el objeto inmediato. Como fuente, el objeto es independiente de cualquier representación que pueda ser dada para explicarlo, y como fin es inalcanzable en el tiempo finito” (Flórez 2013, p. 247). Peirce lo expresa de la siguiente manera:

Puede que el individuo no viva lo suficiente para alcanzar la verdad; en todas las opiniones individuales hay un residuo de error. No importa, lo cierto es que hay una opinión definida, hacia la que tiende, en conjunto y a la larga, la mente del hombre ... En consecuencia, es real todo aquello que en la opinión final se piensa que existe, y nada más” (CP 8.12)<sup>42</sup>.

La determinación de lo verdadero y lo real es un consenso regulado por la comunidad a través de los mejores métodos descubiertos por el hombre para dar cuenta de las cosas. La actividad científica es una constante búsqueda de aspectos o efectos prácticos aun no develados, como señala Sospedra (2003): “no hay más verdad que la encontrada a largo plazo por la comunidad de investigadores por medio de un uso adecuado, intensivo y pragmático del método inductivo-deductivo-abductivo. Esta Comunidad es el punto trascendental o límite para la determinación de lo real” (p. 356). La comunidad sirve como criterio de la experiencia válida por encima de la experiencia individual, pues en su constitución contiene una experiencia colectiva en la que también inscribe el investigador particular, está regida por el análisis racional que es independiente de cualquier afección individual del hombre; por eso se afianza en cada cuestión en la que haya que decidir racionalmente, su meta es buscar la verdad sin acudir a nada que sea ajeno a las capacidades del propio ser racional:

cualquier proposición científica, cualquiera que sea, siempre puede ser refutada y caer a corto plazo. Una hipótesis es algo que parece ser verdadero, y que es capaz de verificación o refutación

---

<sup>42</sup> Trad. mías: "The individual may not live to reach the truth; there is a residuum of error in every individual's opinions. No matter; it remains that there is a definite opinion to which the mind of man is, on the whole and in the long run, tending [...] Everything, therefore, which will be thought to exist in the final opinion is real, and nothing else.

en comparación con hechos. La mejor hipótesis, en el sentido de la que más se recomienda al investigador, es la que puede ser refutada más fácilmente si es falsa (CP 1.120)<sup>43</sup>.

Esto denota el carácter falibilista de la epistemología peirceana, no es posible alcanzar la certeza absoluta con respecto a las cuestiones de hecho —al menos no en un futuro próximo— pues se asume la ciencia como un proceso de carácter ascendente, denota una concepción que es anti fundacionalista. Para Peirce: “El espíritu científico requiere que un hombre esté listo a todas horas para deshacerse completamente de su carga de creencias, en el momento en que la experiencia esté en contra de ellas” (CP 1.55)<sup>44</sup>. La comunidad determina como verdaderas las opiniones que coinciden con los hechos a través de la observación científica y las conclusiones emergentes de los procesos inferenciales. Sin embargo, tales conclusiones tienden a acoger simplemente aspectos limitados con referencia a la totalidad de aspectos que constituyen un determinado objeto de estudio, no logra acoger la totalidad de efectos prácticos que puede llegar a tener determinado objeto. A medida que avanza la investigación y de que emergen nuevas técnicas, es posible acercarse más a la concepción total de los objetos de la realidad, es claro que con nuevas técnicas emergen nuevas experiencias que pueden o no poner en cuestión nuestras creencias.

---

<sup>43</sup> “any scientific proposition whatever is always liable to be refuted and dropped at short notice. A hypothesis is something which looks as if it might be true and were true, and which is capable of verification or refutation by comparison with facts. The best hypothesis, in the sense of the one most recommending itself to the inquirer, is the one which can be the most readily refuted if it is false”.

<sup>44</sup> Trad. mía: “But the scientific spirit requires a man to be at all times ready to dump his cart-load of beliefs, the moment experience is against them”.

### Capítulo tercero

#### Del paradigma subjetivista de Descartes al comunitario de Peirce

El presente capítulo pretende evidenciar la factibilidad de desplazar la certeza desde el acceso individual, atribuido por el paradigma cartesiano y efectuado por la epistemología moderna y con ello mostrar como la epistemología requiere de un aspecto comunitario del que parte y se dirige el proceso racional de la búsqueda del conocimiento. A partir de la propuesta de C.S. Peirce es posible evidenciar el carácter comunitario de la certeza y, a su vez, mostrar la interdependencia que existe entre la mente humana y el entorno que lo rodea a la hora de dar cuenta de las cosas y fenómenos que posibilitan el conocimiento humano. Como ha podido apreciarse a lo largo de los dos primeros capítulos de este escrito las propuestas epistemológicas de nuestros dos autores: Rene Descartes y Charles S. Peirce, son contrastantes. Las nociones que constituyen ambas propuestas se exponen y analizan, primero, a partir de la crítica directa de Peirce a las ideas cartesianas y segundo, desde la comparación objetiva de las nociones que fundamentan ambas propuestas.

Lo anteriormente expuesto se desarrolla en tres momentos: en primer lugar, se presenta y analiza la crítica formal que efectúa Peirce al fundamento de la propuesta cartesiana en lo que se puede denominar su etapa temprana, donde se ponen en cuestión temas como la naturaleza real de la duda, la incapacidad del *cogito* y, por tanto, la capacidad de introspección. En el segundo, se evidencian y analizan las marcadas diferencias de ambas propuestas en lo que respecta a sus modelos lógicos y su adecuación a los respectivos métodos investigativos. Por último, se muestran algunas de las consecuencias prácticas que se desprenden de la cosmovisión que ofrece cada una de las propuestas de ambos autores, teniendo como referencia por el lado de Descartes la dualidad epistemológica mente-objeto y en Peirce la tricotomía que constituye su semiótica y su visión de la realidad. También, se analiza la idea de discontinuidad y continuidad en relación con el hombre y su entorno. Lo anterior, se hace con la finalidad de exaltar y argumentar a favor de una epistemología de carácter comunitario como la ofrecida por Peirce, por sobre una de carácter individual o solipsista, expuesta por Descartes.

### 3.1. La crítica de Peirce al fundamento epistemológico cartesiano

A lo largo de su obra, C.S. Peirce, ofrece una propuesta cuyos fundamentos teóricos se expresan como una crítica al pensamiento racionalista Cartesiano, o si se quiere, moderno. En este apartado se expone y analiza la crítica directa que Peirce implementa en los dos primeros escritos que corresponden a *Cognition Series*: Los artículos son: 1. *Questions Concerning Certain Faculties Claimed for Man* y 2. *Some Consequences of Four Incapacities*. En dichos artículos es posible apreciar la crítica peirceana al fundamento de la epistemología cartesiana. Dentro de la propuesta epistemológica tanto de Peirce como de Descartes, la duda es de carácter vital para el andamiaje de estas. Sin embargo, ambos autores la caracterizan de manera diferente como ya se ha visto en los dos primeros capítulos. Descartes trata de encontrar verdades evidentes a través del método que corresponde a un proceso de crítica y eliminación de todos los conocimientos, ideas y creencias que se han considerado como verdaderos y que no poseen una certeza absoluta. Entonces, la duda hiperbólica consiste en dudar de todo lo que no se presente de manera evidente en la mente, pues es, a partir de esto, que el filósofo francés concluye que de la única cosa de la que no se puede dudar, es la existencia del ser pensante (*cogito*). Por su lado, Peirce afirma:

Algunos filósofos han imaginado que para iniciar una indagación era solo necesario proferir una cuestión, oralmente o por escrito, e incluso nos han recomendado que empecemos nuestros estudios cuestionándolo todo. Pero el mero poner una proposición en forma interrogativa no estimula a la mente a luchar alguna por la creencia. Tiene que ser una duda viva y real, y sin esto toda discusión resulta ociosa (OR1, p. 206).

La lectura que hace Peirce con referencia a la duda cartesiana estriba en que para él Descartes insiste en promover una política que alude a la implementación de una duda sistemática y completamente deliberada. Para el autor estadounidense la duda —a diferencia de Descartes— no es voluntaria, y por lo tanto no puede extenderse a la totalidad de las cuestiones, es decir, la duda emerge a partir de la observación de irregularidades en las cuestiones de hecho. Es a partir de esta sentencia que la crítica de Peirce adquiere relevancia, dado que la naturaleza de la duda no estriba en ser voluntaria, ni generalizable: “la duda tiene su origen empírico en los fenómenos perceptivo-sensoriales de los que no podemos dudar y no en unas primeras ideas claras y distintas con un origen puramente mental (Pérez, p. 17). De acuerdo con esto podríamos decir que con la duda cartesiana lo máximo a lo que se puede aspirar es a simular dudar de las proposiciones que realmente creemos. La duda cartesiana no es una duda real, sino una duda hipotética que funciona como recurso para llegar a una idea clara y distinta. Sin embargo, no es posible empezar

la investigación con una duda teórica porque cuando el hombre se adentra en cualquier campo de estudio, lo hace con unas ideas preconcebidas o creencias que en un principio no se plantean puedan ser cuestionadas, por lo tanto, el escepticismo cartesiano no debe considerarse como una duda real, sino como una suerte de auto engaño voluntario. Por ello, la naturaleza de la duda metódica solo nos sitúa en supuestos, además de eso, la certeza hallada después del uso de la duda metódica no puede ser asumida como una realidad, pues una duda artificial no puede modificar o cambiar una creencia. Para modificar una idea o creencia se requiere de una duda real que ponga en tela de juicio el valor de verdad de una idea previamente asumida, a partir de la observación. Por eso mismo para Peirce una duda real se genera prácticamente y no teóricamente.

Poniendo en análisis la crítica peirceana al método de la duda cartesiana, es posible dictaminar que un ejercicio metódico de tal naturaleza no puede ser realmente una duda genuina. Sin embargo, cabe preguntarse lo siguiente: ¿Descartes voluntariamente decide poner en cuestión todo lo que cree? Podría decirse que es así, pero cuando Descartes emplea el método de la duda hiperbólica con la intención de poner a prueba toda creencia que concebiblemente pueda llegar a ser dudosa, es decir, la duda cartesiana se argumenta en la idea de que puede haber razones para dudar de una creencia y además de eso en aceptar que siempre que exista la posibilidad de que una creencia sea falsa. Entonces, es necesario ponerla en cuestión, pues, para Descartes es mejor dudar, que vivir con creencias falsas. Este criterio de duda no puede ser puesto en cuestión desde la perspectiva peirceana, pues se inscribe al carácter falibilista y pragmático de su pensamiento. No obstante, cuando el filósofo francés afirma que: “todo lo que hasta ahora he admitido, lo he recibido de los sentidos, o por los sentidos; pero entre tanto me he dado cuenta de que estos se equivocan” (AT, IX, 19), acepta la premisa peirceana que consiste en que toda duda emerge de la experiencia ya que argumentar que los sentidos tienden al error, insta a verificarlo por medio de estos. Por ejemplo, cuando Descartes pone varios ejemplos ópticos<sup>45</sup> para denotar que los sentidos no son confiables, debió antes de dictaminar dicha sentencia confirmar por medio de estos que el objeto observado no era el asumido en una primera instancia. Así, se revela la paradoja por la cual la sistematización de una duda concerniente a la incapacidad sensorial viene a través de una confirmación sensorial de una experiencia. Ahora, aunque la crítica peirceana a la duda metódica no se encuentre

---

<sup>45</sup> Por ejemplo, ver a lo lejos algo y posteriormente comprobar que no es lo que se creía, sino otra cosa.



completamente bien fundamentada, es prudente dictaminar que una empresa como la de Descartes que se propone negar la sensibilidad (al menos momentáneamente), acoge la metodología de la duda sistemática a partir de una primera duda, cuya confirmación emerge de la ratificación experiencial de un acontecimiento por medio de la facultad de la que pretende dudar, lo cual, puede llegar a representar un contrasentido.

Por otro lado, en el artículo *Questions*, Peirce examina las dos sentencias que posibilitan el fundamentalismo cartesiano: las ideas evidentes (innatas) son comprendidas a través de la facultad intuitiva y dichas ideas, o premisas son indudables. A partir del examen de estas sentencias y de sus implicaciones, el filósofo llega a las siguientes conclusiones:

- 1) “No tenemos ningún poder de introspección, sino que todo conocimiento del mundo interno se deriva de nuestro conocimiento de los hechos externos por razonamiento hipotético”.
- 2) “No tenemos ningún poder de intuición, sino que toda cognición está lógicamente determinada por cogniciones previas”.
- 3) “No tenemos ninguna capacidad de pensar sin signos”.
- 4) “No tenemos ninguna concepción de lo absolutamente incognoscible” (OR1, p. 54).

La segunda incapacidad es la que permite la consolidación de las otras tres premisas. La estrategia para negar la capacidad intuitiva estriba en que “claramente es una cosa tener una intuición y otra cosa saber intuitivamente que es una intuición [lo cierto es] No hay pruebas de que tengamos esa facultad, excepto que parece que *sentimos* tenerla” (OR1, p. 54-55). Cabe aclarar que Peirce niega la capacidad intuitiva en el hombre, a partir de la connotación que le da Descartes a la palabra intuición que radica en tener una percepción y comprensión inmediata de un objeto a través de la contemplación de una cognición no determinada por una cognición previa, es decir, sin la necesidad de remitirse a otra cosa (otro objeto, una experiencia, un contexto ...)<sup>46</sup>.

Con respecto a la primera conclusión, Peirce no pretende negar la existencia de un “mundo interno” y así mismo, tampoco rechazar la capacidad de observación o reflexión que pueda tener una persona respecto a su conciencia: “sino que [su crítica] la extendería a cualquier conocimiento del mundo interno no derivado de la observación externa” (OR1, p. 63). Las prácticas o experiencias humanas pueden llegar a enunciarse y comprenderse a través del lenguaje

---

<sup>46</sup> Peirce usa varios ejemplos para dar cuenta de la incapacidad de pensar en la habilidad de detectar una cognición no determinada por una cognición previa, quizás el mejor de estos ejemplos es el que está expuesto en el párrafo que corresponde al (CP 5.222)

pues este tiene la capacidad de registrar a través del concepto las diferentes cuestiones de hecho. A través del lenguaje surge la comunicación y con ello la generación de testimonios los cuales pueden ser confirmados o negados. De acuerdo con esto, Peirce dirá que “la ignorancia y el error son todo lo que distingue nuestros yo es privados del ego absoluto de la percepción pura” (OR1, p. 65). Tanto error como ignorancia se evidencian cuando emerge la suposición de un “sí mismo” que es falible. Cuando se habla de ignorancia y error, se pretende atribuir el surgimiento de la autoconciencia tanto a los hechos experienciales como a la capacidad del lenguaje para registrarlos, transmitirlos e incluso proyectarlos. A lo que se quiere llegar aquí es que es posible inferir la existencia a partir de conocimientos procedentes de la capacidad inferencial por medio de observaciones, experiencias y lenguaje y no de una facultad particular e independiente de la mente cuya existencia no puede probarse.

En cuanto a la tercera conclusión como ya se ha mostrado en el segundo capítulo, para Peirce el pensamiento se da a través de signos, por lo cual no es necesario profundizar en este punto, pero si es necesario traerlo a colación, pues en esta sentencia se apoya la argumentación de la cuarta conclusión. Como afirma la tercera premisa los pensamientos son signos estables emergentes de abstracciones de la experiencia. Ahora, es evidente que en este plano no puede darse nada incognoscible y aunque en el plano del lenguaje pueda expresarse el término “incognoscible”, dicho término es sincategoremático y no un concepto por sí mismo (Peirce, 1868). Por lo cual, no puede haber signo de esto y por lo tanto tampoco puede darse cuenta de ello, es decir, conocerse. Ahora, en la siguiente cita puede apreciarse el estrecho vínculo que Peirce manifiesta con lo que respecta a la relación hombre-signo, hombre-lenguaje:

El hombre-signo adquiere información, pasando a significar más de lo que significaba antes, pero pasa lo mismo con las palabras. ¿No significa electricidad más ahora que lo que significaba en los días de Franklin? El hombre hace la palabra, y la palabra no significa nada que el hombre no haya hecho que signifique [...] De hecho, pues, los hombres y las palabras se educan recíprocamente unos a otros, cada incremento de información de un hombre implica y es implicado por un incremento correspondiente de información de la palabra (OR1, p. 104).

En la anterior cita podemos apreciar que signo en tanto lenguaje<sup>47</sup> se consolida como una herramienta fundamental en el proceso del conocimiento del hombre. La palabra o lenguaje evoluciona a la par del hombre, podría decirse que el lenguaje es una parte constitutiva del hombre y por ende da cuenta de su existencia. Cuando Peirce habla de una educación recíproca

---

<sup>47</sup> Es menester recordar que para Peirce el signo no se reduce simplemente al plano del lenguaje. Como se pudo ver en el segundo capítulo el signo se manifiesta en cualquier momento susceptible de interpretación.

entre hombre y palabra con referencia al ejemplo aplicado con el término “electricidad” quiere mostrar –aunque no lo evidencie textualmente– que la evolución, o si se quiere, transmutación del lenguaje está anclada a la intersubjetividad (*community*). Por el momento, lo que se quiere mostrar en este apartado es que la pretensión de Peirce en los dos primeros artículos de la *Cognition series* con respecto a su crítica cartesiana estriba en negar lo que la propuesta cartesiana establece al afirmar que la última prueba de la certeza se halla en la conciencia de carácter individual, lo cual convierte al individuo aislado en aquel que dictamina la verdad de una proposición al establecer lo siguiente: “Me parece que se puede establecer como regla general que es verdadero todo aquello que percibo muy clara y distintamente” (AT, IX, 35). La negación de esta máxima tiene como sustento el hecho de que no hay ninguna base que fundamente la existencia de una facultad intuitiva y, así mismo, que la epistemología no puede contar con la indubitabilidad como criterio de certeza, por lo cual la alternativa peirceana aboga por un criterio epistemológico que establece como criterio de verdad a la conciencia colectiva (*community*), en la cual: “el sujeto ya no es considerado como un espectador, sino como un agente comprometido con una actividad que ni empieza ni acaba con él, pues los resultados de su actividad son por su propia naturaleza de carácter abierto [y] público” (Sospedra 2003, p. 68). La conciencia colectiva esta mediada por el carácter sígnico de interpretación y las facultades inferenciales del hombre. Es necesario precisar que *community* como estatuto de verdad debe entenderse desde una perspectiva falibilista.

### **3.2. Contrastes entre la construcción del sistema epistemológico de Descartes y Peirce**

Un punto de relación en las propuestas de Descartes y Peirce reside en que los dos siguen y describen modelos lógicos para dar cuenta la forma en la que opera el pensamiento humano. Lo cierto es que tanto un sistema como el otro sostienen encadenamientos lógicos de pensamientos, ya sea para generar creencias o sustancias. Ahora, ¿Cómo se fundamentan los encadenamientos lógicos de cada una de las propuestas?

En la propuesta cartesiana los encadenamientos lógicos se sustentan bajo el modelo de razonamiento matemático cuya operabilidad consta de la enumeración ininterrumpida de premisas. El punto de partida de la enumeración son las ideas simples –adquiridas intuitivamente–. La deducción sirve para inferir necesariamente algo de algo más que ya es conocido anteriormente, sin embargo para el filósofo francés el razonamiento deductivo debe partir de una premisa que deba considerarse como irrefutable, así como puede apreciarse en las meditaciones la idea *cogito* adquirida intuitivamente es el punto de partida desde el cual la

deducción puede percibir ideas más complejas, mientras que la experiencia y la inducción se ven relegadas, al no ser seguras y estar sujetas al error. Con esto, es correcto afirmar que la lógica cartesiana se cimenta en certezas.

Cuando Descartes opta por determinar al razonamiento deductivo como pieza última de su encadenamiento lógico niega la capacidad de la implementación de la novedad en el conocimiento humano. La regla VIII estriba en que: “Si en la serie de las cosas que se han de investigar se presenta algo que nuestro entendimiento no puede intuir suficientemente bien, allí es preciso detenerse; y no se debe examinar las demás cosas que siguen, sino abstenerse de un trabajo superfluo” (AT, X, 392). Esto sucede, porque la deducción como inferencia ofrece un conocimiento determinado exclusivamente por las premisas, es decir, la conclusión que ofrece este tipo de razonamiento se encuentra inscrita en sus premisas y no aporta un conocimiento netamente nuevo.

Por su lado, el modelo lógico peirceano cuenta con un criterio de razonabilidad más variado, pues a diferencia de Descartes y su racionalismo que asume tanto a intuición como deducción como dos métodos de investigación independiente y opuestos entre sí, los integra en la metodología de la investigación junto con la abducción. A través del siguiente ejemplo Sospedra (2003) da cuenta de lo siguiente:

la ley de la gravedad se apoya en infinitud de casos (premisas) de la experiencia ordinaria. Cada uno de los casos de observación refuerza dicha ley. Ello sucede de tal manera que al final una experiencia particular que esté en contra de lo que tal ley postula será considerada menos fiable que la ley en cuestión. De esta manera, lo que sería una premisa tendrá menos fiabilidad o “certeza” que la propia conclusión. Pero esto es así porque el razonamiento es inductivo y no deductivo. (p. 116).

La lógica cartesiana no cuenta con un criterio de verificación eficaz, aunque la cuarta regla del método (revisión) se proclama como criterio de verificación, simplemente se limita a hacer un rastreo de cada una de las premisas que ordenadamente y por deducción determinan a las que le siguen. Sin embargo, como pudo apreciarse en el ejemplo, es evidente que la inducción tiene la capacidad de producir conocimiento generalizado cuyo criterio de verdad, desde un punto de vista racional, puede poner en cuestión la veracidad de una premisa particular que pretenda negarlo. Descartes se niega a la inducción, pues su perspectiva nominalista se lo impide. En tanto, Peirce cuenta con el modo de inferencia por inducción como pieza última en su encadenamiento lógico.

Así, como en el modelo epistemológico racionalista nos encontramos con un criterio lógico con el orden intuición-deducción, el del modelo peirceano se da de la siguiente manera:

Por las tres etapas de la investigación: abducción–deducción–inducción. Aquí de lo que se trata, entonces, es que una duda asalta al investigador, frente a la cual este debe proponer una hipótesis que dé cuenta del problema que se ha configurado (abducción), para luego extraer las consecuencias de esa hipótesis (deducción), y a continuación, escoger algunas de esas hipótesis para ponerlas al fuego del experimento, de tal suerte que si esas consecuencias resultan verdaderas, entonces podemos sostener (provisionalmente) que las otras consecuencias de la hipótesis también lo serían (inducción). (Niño 2009, p. 1)

Como puede apreciarse en la cita anterior el método investigativo peirceano integra los tres modos de razonamiento inferencial en su operabilidad. Además de eso, dichos razonamientos tienen un orden determinado. En el proceso de la investigación, la abducción desempeña un papel fundamental a la hora de dar cuenta de la emergencia de un conocimiento novedoso, como ya se vio en el segundo capítulo, la hipótesis es posibilitada gracias a la indisoluble relación entre el hombre y su entorno. Lo llamativo de esta inferencia radica en que a diferencia de la deducción y la inducción que concluyen a partir de la veracidad de las premisas que fundamentan su conclusión, su función en la investigación es la de concluir (generar hipótesis) a partir de premisas (fenómenos) inexplicables.

La lógica de la abducción no solo se manifiesta a la hora de dar cuenta de un acontecimiento sorprendente pues, también puede emerger a partir de la observación de un fenómeno que no genera incertidumbre por sí mismo. Vamos a explicar esto a través del siguiente ejemplo: uno de los campos de la biometría se enfoca en el estudio para el reconocimiento inequívoco de personas, esto basado en sus rasgos distintivos tanto a nivel conductual como físico. La práctica de esta disciplina adquirió gran relevancia en el campo de la criminalística a finales del siglo XIX gracias al antropólogo inglés Francis Galton quien fue el primer autor en publicar un libro sobre huellas dactilares, *Fingerprints 1892*, en donde demostraba que las figuras de las huellas dactilares son únicas e irreemplazables. Por otro lado, al antropólogo y oficial de policía Juan Vucetich. El hombre que hizo las primeras fichas dactilares con las huellas de 23 procesados y quien luego de un tiempo implementaría las mismas como método generalizado para la investigación de crímenes.

La investigación de Galton no emerge de la duda generada por un acontecimiento inexplicable, sino como un intento de generar una solución satisfactoria en lo que concierne a la finalidad del estudio de la biométrica. Para formalizar la premisa más importante de la

dactiloscopía<sup>48</sup> el británico tuvo antes que formular una hipótesis (abducción) que por cierto surgió a partir de la observación de la ondulación dactilar (empíricamente). Posteriormente extrajo consecuencias de dicha hipótesis con las cuales determinó la identificación de patrones comunes y distintivos en las huellas dactilares y la elaboración de un sistema clasificatorio de las mismas (deducción). Por último, debió poner a prueba experimentalmente —a través de muestras, por ejemplo— las consecuencias extraídas de la hipótesis y una vez confirmadas confirmar la misma (inducción).

Lo anterior da cuenta de cómo el método de investigación peirceano que se fundamenta en el razonamiento lógico puede claramente inscribirse en el ejemplo de más arriba. Sin embargo, antes de terminar con este punto es necesario aclarar lo siguiente: en el estudio de la lógica existe un gran debate en torno a lo que puede denominarse el problema de la inducción, lo cual radica en que no es seguro que una conclusión determinada a través de la inferencia inductiva esté justificada epistemológicamente. Uno de los acontecimientos registrados que puede dar cuenta de esto es el hallazgo de los cisnes negros australianos por parte del explorador holandés Willem de Vlamingh en 1697, pues uno de los más famosos ejemplos que denotaba el carácter generalizante del razonamiento inductivo era el siguiente: los cisnes conocidos son blancos, por lo tanto, todos los cisnes lo son. De estos ejemplos de generalizaciones descartadas hay muchos actualmente. A lo que se quiere llegar aquí es que el criterio de generalización de la inducción es proclive al error, por lo cual podría afirmarse que este criterio no es adecuado para ser integrado en un modelo investigativo y es por esta razón que quizás Descartes no lo integra en el suyo.

Ahora bien, parece que Peirce es consciente de este problema y aunque el razonamiento inductivo no ofrezca una conclusión certera, esto no parece ser un impedimento para que este tipo de razonamiento tenga un lugar en la epistemología propuesta por el norteamericano; es más: es prudente decir que lo que hace que este modo inferencial se integre de una manera óptima en su método investigativo es precisamente que la conclusión que ofrece no es plenamente verdadera, sino más bien probable. Como ya se ha mencionado en este escrito la epistemología peirceana tiene la particularidad de ser una epistemología que se proyecta a futuro; más que dictaminar verdades, lo que busca es establecer cimientos teóricos firmes que permitan un avance gradual en torno a la búsqueda de la verdad. En palabras de Peirce, podríamos decir que la conclusión extraída de la investigación:

---

<sup>48</sup> Todas las huellas dactilares son diferentes

No pretendemos que sea abstracta y absolutamente infalible; lo que *sí* mantenemos es que es prácticamente infalible para el individuo, que es el único sentido claro que la palabra “infalibilidad” puede tener, en el sentido de que él debería obedecer a ella y no a su razón individual. (OR2, p. 82).

Así, cuando Peirce propone a la inducción como elemento último de su encadenamiento lógico<sup>49</sup>, lo hace entendiendo que la conclusión extraída debe obedecer a un criterio falible. Como Douglas Niño resaltaba en la cita de más arriba, la conclusión debe aceptarse como verdadera solo provisionalmente hasta el momento en que emerja una nueva hipótesis más satisfactoria: “no podemos decir que la generalidad de las inducciones sea verdadera, sino solo que a largo plazo se aproximan a la verdad [...] la universalidad de una inferencia a partir de la inducción es solo el análogo de la verdadera universalidad” (OR1, p. 146). Esto también pone de manifiesto el carácter comunitario, pues no necesariamente una hipótesis, o las premisas que la fundamentan, deben ser desechadas, por tanto, estas pueden ser desarrolladas desde otras perspectivas, o incluso profundizadas a partir de nuevas técnicas de investigación que vayan surgiendo en una sociedad al correr del tiempo.

Retomando el tema que concierne a la compatibilidad que existe en torno al ejemplo que nos muestra como la dactiloscopia se convierte en una metodología propia del campo de la biometría y la epistemología peirceana, podemos decir lo siguiente: como ya vimos la metodología de investigación de Peirce puede dar cuenta de cómo muy seguramente Galton llegó a formular y confirmar su hipótesis. Ahora, analizando el ejemplo por completo, es decir teniendo en cuenta tanto los aportes de Galton quien implementó los fundamentos teóricos de la dactiloscopia, como los de Vucetich quien los puso en práctica, es posible observar no solo como ya se dijo que la lógica peirceana se inscribe en este caso, sino también otros aspectos muy importantes en su epistemología como lo son la noción pragmática del sentido, su semiótica y por último la idea de comunidad enlazada a el falibilismo como punto culmen del conocimiento humano.

Puede darse cuenta de estos aspectos de la siguiente manera: primero, cuando Vucetich retoma y desarrolla en su estudio la conclusión de Galton, que estriba en que las huellas digitales de cada individuo difieren, encuentra uno de sus concebibles efectos prácticos y es que dicha afirmación tiene una aplicabilidad en la investigación criminalística. Segundo, el argentino pudo dar cuenta de ese efecto práctico, a través de un ejercicio semiótico: tuvo en cuenta el contexto

---

<sup>49</sup> Es decir, como criterio de verificación de las premisas deducidas de la hipótesis.

en el que se producían, desarrollaban e interpretaban los signos, lo cual determinó su definición del signo gracias al efecto que este y su contexto transmitían sobre él como intérprete. Dicho de otra manera, la aplicabilidad de la dactiloscopia en el estudio de la criminalística pudo emerger, a partir del conocimiento que tenía Vucetich tanto de los fundamentos teóricos formalizados por Galton como de su conocimiento en cuanto a la investigación de crímenes. Añadido a eso, una problemática experiencial, que consistía en que la criminalística no contaba hasta ese momento con una técnica eficaz a la hora de dar cuenta de la identidad de criminales. Tercero, la consolidación de este conocimiento emerge de la participación tanto de Galton como de Vucetich, pero no solo de ellos, sino del “intelecto general” aportado por los investigadores del pasado<sup>50</sup>. Así, es posible evidenciar el carácter comunitario a la hora de consolidar este conocimiento. También es necesario rescatar el carácter falible que se inscribe a la noción “*community*”, pues la afirmación “todas las huellas digitales son diferentes” se constituye como ley generalizante, por medio de la verificación inductiva, pero como ya hemos visto las conclusiones de la inferencia inductiva son proclives al error y no deben asumirse como criterios certeros, sino más bien probables.

No se quiere decir con lo anterior que a través del método cartesiano no se pueda llegar a la conclusión del ejemplo de las huellas dactilares, pues es posible, según este método, primero, que la idea simple de Dios como ya se ha visto en las meditaciones, de cuenta de la sensibilidad, lo cual posibilita la creencia en la observación de, en este caso, la huella de los dedos. También la idea geométrica aportada por el razonamiento matemático puede dar cuenta por deducción de las diferentes ondulaciones que se manifiestan en los dedos. Sin embargo, el criterio de certeza cartesiana depende del individuo y a partir de eso, es posible ver que en el ejemplo la consolidación de la identificación de un individuo a través de sus huellas digitales es una empresa que se consiguió por medio de la intervención de los conocimientos de diferentes personas, pues dichos conocimientos o aplicaciones de estos se fundamentaban en el ejemplo en diferentes tiempos y a partir de eso, obedecían a diferentes dinámicas y técnicas de investigación propias de cada momento respectivo en el que se hizo el análisis. En conclusión, el carácter subjetivo de la epistemología cartesiana, primero, no avala la consolidación del conocimiento a través de la relación comunicativa entre ideas de individuos diferentes y, segundo, su criterio certero no daría

---

<sup>50</sup> Por ejemplo, en las antiguas Babilonia se usaban las impresiones dactilares para autenticar registros en arcilla, pues ya se tenían indicios de su carácter único.



paso a una conclusión generalizada como la que ofrece el proceso inductivo, pues como ya se ha dicho es una conclusión establecida como ley de manera provisoria.

### 3.3. El aporte pragmaticista de la *community* respecto al paradigma subjetivista

El objetivo de la propuesta cartesiana consistía en fundamentar las ciencias y reconstruir el conocimiento humano desde sus raíces. A partir de la duda metódica Descartes logró dar cuenta de la poca certeza que brindaba la sensibilidad. Así, la única certeza capaz de soportar el duro examen de la duda hiperbólica fue el *cogito*. Lo que se buscaba con esto era consolidar al “yo” como un ser con la capacidad de alcanzar certezas sobre los diferentes fenómenos percibidos sin la necesidad de recurrir a autoridades externas a la mente y divinas (como lo impulsaba la escolástica), haciendo uso únicamente tanto de la reflexión como la capacidad de observación propia. Con esto, la propuesta impulsada por el filósofo francés trajo como consecuencia la consolidación del sujeto particular en el centro del proceso del conocimiento humano. Aunque es cierto que la propuesta cartesiana tiene en cuenta tanto a la divinidad como a la sensibilidad, al igual que la filosofía escolástica, la dinámica es muy distinta como lo señala Del Busto (1945):

La escolástica, respetando el movimiento natural de la inteligencia, se dirige en primer lugar hacia el mundo; luego, por una reflexión, penetra dentro del hombre, y, apoyada en mundo y hombre, se eleva a la divinidad, término del filosofar y de la vida en la concepción medioeval de la existencia. Descartes, por haber considerado que el primer problema filosófico es el del conocimiento, tiene que partir del hombre; y como reduce el conocimiento a pensamiento puro, para llegar al mundo tiene que pasar antes por Dios, intermediario que garantizará el acuerdo entre nuestras ideas y el mundo y que pondrá así el mundo a nuestra disposición para que lo gocemos, de acuerdo con la concepción moderna de la vida. (p. 47).

El subjetivismo epistemológico cartesiano se caracteriza por generar una exaltación del sujeto dentro de la forma del conocimiento y solo a partir de la certeza de la existencia propia se puede empezar la cadena de razonamientos que permite el conocimiento científico. El sujeto individual goza de las capacidades necesarias para conocer de manera independiente. Esta imagen de sujeto que es capaz de deducir su propia existencia influyó la forma del pensamiento moderno. Ahora, el problema de la filosofía moderna radica en esta cuestión ya que sujeto como medida del conocimiento se encuentra internalizado y su objeto de estudio, los objetos cognoscibles, se encuentran por fuera. Entonces esta problemática relación del sujeto con los objetos solo deja un abismo entre ambos.

Como ya se mencionó Descartes plantea una dualidad antropológica conformada por dos substancias: *res cogitans*, la cual se distingue por ser una substancia cuya esencia o naturaleza es el pensar. Y *res extensa*, la cual se caracteriza por la extensión. Ahora bien, de la caracterización que

hace el filósofo se sigue que la forma de conceptualizar todo ente físico se reduce a relaciones de extensión y movimiento. En este sentido, el cuerpo se constituye como una sustancia extensa, la cual ocupa un lugar en el espacio y está sujeta a leyes físicas y mecánicas<sup>51</sup>. De acuerdo con lo anterior, lo primero que cabe preguntarse es ¿Cómo puede una sustancia pensante pueda interactuar con una sustancia extensa?

Por otro lado, de la dualidad también se desprende el problema que estriba en la incapacidad para confirmar la existencia de otros yo'es, de acuerdo con la línea cartesiana no se puede saber con certeza acerca de los estados mentales y experiencias de otras personas, pues desde su propuesta solo se puede tener evidencia de la conciencia propia. Esto, porque existe la probabilidad de que los comportamientos no correspondan con los estados mentales que se le pueden llegar a vincular. A partir de esto, es prudente afirmar que de esta dualidad también se puede seguir la incomunicabilidad, pues si dos personas no pueden compartir la misma experiencia, entonces sería muy difícil admitir que dichas personas pueden expresar o compartir sus creencias apropiadamente, es decir con una comprensión mutua.

Por otro lado, podemos apreciar lo siguiente:

los hombres de ciencia piensan mucho más en la autoridad que los metafísicos, ya que en la ciencia una cuestión no es considerada como establecida, o su solución como cierta, mientras no se haya despejado cualquier duda inteligente y documentada, y todas las personas competentes hayan llegado a un acuerdo católico [...] el hombre de ciencia otorga un valor positivo a la opinión de cualquier hombre tan competente como él (W2, p. 313).

Mientras que Descartes busca deshacerse de la autoridad a la hora de consolidar un pensamiento autónomo, por su lado, Peirce cree necesario que existan autoridades que determinen –hasta cierto punto y de manera provisional– ciertos conocimientos. Dicho de otra manera, debido a que en el paradigma epistemológico escolástico todo pensamiento debía someterse al principio de autoridad, teniendo como base la coordinación entre fe y razón. Descartes, a través de su propuesta, busca una completa emancipación con respecto a esta idea. Sin embargo, esto lo lleva al extremo de fundamentar el conocimiento a través de la subjetividad, lo cual impide la constitución de saberes generales o, si se quiere, la construcción de conocimientos desde una base intersubjetiva.

Cabe aclarar que cuando Peirce quiere resaltar la idea de autoridad en el proceso del conocimiento no lo hace con la finalidad de obedecer a la connotación del término “autoridad”

---

<sup>51</sup> Esto se puede decir del demás cuerpo: animales, plantas ...

que se promueve en la escolástica, sino que la autoridad de un conocimiento como lo puede ser, por ejemplo, la ley de la gravedad debe estar apoyado, primero, por unas bases racionales fundamentadas en el proceso inferencial aportado por los razonamientos: abducción, deducción e inducción; y, segundo, la conclusión a la que se llega, a partir de esta operación metódica de la mente debe tener como sustento la base pragmática del sentido. Por último, el conocimiento resultante solo puede constituirse como ley general una vez sea avalado por el criterio racional de un número finito de hombres (comunidad científica).

De lo anteriormente expuesto, podemos decir que como en la propuesta cartesiana la mente no comparte la misma naturaleza con los entes físicos (su extensión), la percepción que el sujeto tiene de sí mismo estriba en asumirse especial y diferente ante lo que lo circunda. Así mismo, esta postura individualista lo inclina a no sentirse como parte de un grupo social ni natural y con ello proclamarse independientes tanto epistemológica como ontológicamente. Aunque Descartes encuentra en la noción de Dios la garantía de la existencia de la sensibilidad, no puede dar una justificación sólida en lo que concierne a la unión entre una sustancia extensa y una sustancia pensante y, es esto, por cual su epistemología no puede dar cuenta de lo exterior sin implicar la idea de Dios. El sujeto cartesiano al proclamar su independencia epistemológica, también lo hizo con los otros sujetos que conformaban un grupo social y no solo eso, pues el renacer científico aportado por el subjetivismo cartesiano, también modifica su concepción del espacio natural, en lo que se puede traducir en una “visión del ser humano ocupando un lugar jerárquicamente superior en la naturaleza, que es objetivada y, que, como tal, puede ser sujeta a relaciones instrumentalizadas al beneficio del crecimiento económico e industrial” (Mingol 2016, p. 135). Es así como la subjetividad epistemológica transforma sustancialmente al sujeto y lo empuja a adoptar otras formas de relacionarse con su entorno natural y social.

Teniendo en cuenta lo anterior, la epistemología cartesiana no puede dar cuenta de una correcta adecuación en lo que concierne a la relación entre el hombre y su entorno, cosa que sí podemos ver en la propuesta peirceana. Como pudo apreciarse en el segundo capítulo de este escrito, la abducción es aquella forma del pensamiento que posibilita, gracias a su carácter intuitivo, la correspondencia entre la mente y el mundo. La abducción infiere una hipótesis basándose en la aparente continuidad existente entre el pensamiento y la sensibilidad y así acoge la hipótesis partiendo de la idea de que los hechos observados pueden ser racionalizados por el hombre. Sin embargo, el razonamiento intuitivo aportado por la inferencia lógica de abducción no es lo único que da cuenta de la continuidad entre el hombre y el mundo en la propuesta de

Peirce. En su escrito de 1892 titulado *The Law of Mind* el filósofo norteamericano dirá que “lo que llamamos materia no está completamente muerto, sino que es puramente mente envuelta en hábitos” (OR1, p. 474). Esta sentencia emerge a partir de la siguiente pregunta: ¿qué tipo de cosmología presupone la abducción? La cosmología de Peirce no contempla el funcionamiento al azar del mundo, puesto que, si entre dos elementos no existe nada en común, desde luego es imposible deducir una ley que explique la continuidad y relación de ambos elementos. Por ello, Peirce pretende dar cuenta de que el mundo es relacionado a la mente y viceversa. Dictaminar su esencia en la idea de una relación continua, da cabida a la creatividad humana y a la interpretación.

Así, el valor de las cosas emerge a partir de la relación que se establece con el sujeto interpretante. La insistencia de Peirce en mostrar que todo interpretante se relaciona con su objeto a través de la mediación de un signo constituye una negación de la intuición cartesiana, pues la intuición requiere una relación diádica directa entre un interpretante y su objeto, por lo cual solo sabemos algo sobre un objeto, es decir un estado de algo. Es entonces, con la intervención de un signo, que el hombre puede dar cuenta de la relación entre el objeto y el interpretante. Además de eso, como ya se mencionó en el primer apartado de este capítulo, no existe ninguna razón para creer que el hombre dispone de una facultad intuitiva no dependiente de una cognición previa, sin embargo Peirce sí provee una proposición convincente de la intuición, apelando a la abducción y a su creencia de que estamos en sintonía con la naturaleza debido a todo un proceso de desarrollo que se vislumbra de la noción de comunidad y a la inclinación natural que posee el hombre hacia la verdad.

De esto, lo que se quiere resaltar es que la herencia cartesiana, por un lado, introduce una dualidad antropológica (*res cogitans-res extensa*) que pretende dar cuenta del conocimiento del mundo sin resolver, de manera inmanente a la relación sujeto-mundo, lo cual denota el problema del abismo que existe entre estas dos sustancias. Pues Descartes, pretende entender los fenómenos sensibles a partir de un objeto meramente mental (idea) y sin un puente asimismo inmanente a la relación entre lo mental y lo físico. Por lo cual, epistemológicamente hablando, la inclusión que hace Peirce del interpretante como pieza fundamental en la relación sémica muestra que todo pensamiento es en cierto grado una cuestión de interpretación y, como el signo tiene la peculiaridad de inscribirse tanto en el plano mental como en el plano sensible, todo pensamiento procede de inferencias.

Ahora, La noción *community* tiene una relación directa con su teoría de la verdad y realidad. Pues, la noción de verdad está determinada por el consenso de la comunidad. Ahora, dicha determinación no obedece a un consenso arbitrario, sino a una correcta adecuación entre las formulaciones de los investigadores y la realidad. Pero ¿qué relación existe entre la realidad y el conocimiento humano? Ya en la caracterización del concepto peirceano de realidad vista en el segundo capítulo se dijo que la realidad es todo aquello que existe independiente de lo que un número finito de personas piense de ella. Ahora, es necesario ampliar esta caracterización mencionando que “existe una realidad desconocida pero cognoscible, pero frente a toda cognición posible, solo existe lo contradictorio en sí mismo. [...] *cognoscibilidad* y el ser no son tan solo lo mismo desde el punto de vista metafísico, sino que son términos sinónimos” (OR1, p. 65). A lo que apunta Peirce con esto es a una perspectiva realista fundamentada en la idea que estriba en que la realidad es cognoscible y por tanto está al alcance de cualquiera que pretenda concebirla.

Esta afirmación comprende otro factor y es que la realidad en tanto cognoscible lo es potencialmente, es decir, la noción de futuro es la que permite dar cuenta de la concepción realista peirceana, pues lo no conocido puede llegar a ser conocido en un futuro, o si se quiere, a medida que avanza el tiempo y la investigación de un objeto, se descubren nuevos efectos sensibles del mismo. Esto, evidentemente está anclado a la idea de comunidad, pues es mediante la progresión comunitaria del conocimiento que se llega a la verdad, pues los diferentes conocimientos del mundo se gestan en el pasado y van cambiando o transmutando a medida que emergen nuevas técnicas y métodos de investigación para la comprensión del mundo. Esto marca que el conocimiento hecho en un momento dado no es lo que se determina como real, lo que se determina qué es real, es el conocimiento que tendrá una comunidad localizada en el futuro. Entonces: “llamo verdad a la opinión predestinada” (OR2, p. 544). De lo anterior podemos decir que:

La Comunidad de investigadores nos marca el punto de referencia y el fundamento del ser racional entendido como ser investigador, como ser lógico, a la vez que nos proporciona el método a seguir para andar por el camino ya presupuesto en nuestra propia capacidad lógica y argumentativa. Nos da en este sentido el punto final. (Sospedra 2003, p. 18).

Entonces, la lógica de la investigación tiene como presupuesto la idea de una comunidad futura en la que es necesario alcanzar un consenso perfecto acerca del conocimiento de lo real. Dicha comunidad es la que permite definir lo que es real al estipular un criterio racional para evaluar el acercamiento a la opinión última. Cabe mencionar que, en este proceso, la verdad tiene

dos dimensiones. La primera radica en que las opiniones presentes se muestran como verdaderas de manera provisional, pues dichas opiniones obedecen a los efectos sensibles ya concebidos. De esto se puede decir, que la verdad se adecúa a la realidad, pero no de manera completa. La segunda apunta al futuro, donde la opinión última denota la completa adecuación entre la verdad concebida por la comunidad y la realidad.

Ahora, como Peirce identifica la lógica en sentido amplio con la semiótica, es evidente que la semiótica sitúa al hombre en el mundo el cual se puede traducir como un espacio conformado por signos el cual está a disposición de todo interprete capaz de aprender de la experiencia. Peirce nos dirá:

Hay tres clases de signos. Primero, hay *semejanzas*, o íconos, que sirven para transmitir ideas de las cosas que representan simplemente imitándolas. Segundo, hay *indicaciones*, o índices, que muestran algo sobre las cosas, debido a que están físicamente conectados con ellas. Así es un letrero, que señala el camino que hay que tomar, o un pronombre relativo, que se coloca justamente después del nombre de la cosa que se quiere denotar, o una exclamación vocativa, como “¡hola!”, que actúa sobre los nervios de la persona a la que se dirige y que fuerza su atención. Tercero, hay *símbolos*, o signos generales, que a través del uso han sido asociados con sus significados. Así son la mayoría de las palabras, y frases, y discursos, y libros, y bibliotecas. (OR2, p. 52).

Ahora, por un lado, La semiótica se entiende entonces, como una teoría general de la inteligencia, en esta medida toda forma del pensamiento se asume como un proceso de producción e interpretación de signos. Por otro lado, como vimos más arriba hay una continuidad entre el hombre y el mundo, incluso, es posible afirmar que mente y materia no son para Peirce cosas distintas. Es a partir de estas dos ideas que es posible entender el acto comunicativo en la propuesta peirceana, pues como señala Peirce (1868) el hombre no solo produce signos, sino que en sí mismo es un signo y: “lo que prueba que un hombre es un signo es el hecho de que todo pensamiento es un signo, en conjunción con el hecho de que la vida es un flujo de pensamiento” (OR1, p. 104). En consecuencia, dentro de la propuesta peirceana no tiene sentido alguno –como sí lo hace la propuesta de Descartes– plantear dicotomías como lo serían: mente-cuerpo, interno-externo o representación-realidad. Pues, se caracteriza por ser una propuesta que tiene como base del conocimiento la relacionalidad entre estos aspectos.

Así, la diferencia fundamental en torno a las epistemologías que suscitan este trabajo radica en que para Descartes el conocimiento se fundamenta en el individuo aislado, mientras que Peirce encuentra en la comunidad la medida que tiene el ser racional a la hora de alcanzar los conocimientos del mundo. *Community* se constituye como el conjunto de hombres que se caracterizan por ser investigadores, bajo un criterio racional. Dicha comunidad cuenta con una

capacidad comunicativa que emerge de la continuidad que existe entre el mundo y el pensamiento y por ende entre las mentes que constituyen dicha comunidad.

### **Conclusiones**

De este trabajo se desprenden las siguientes conclusiones:

Primero, la epistemología propuesta por Descartes se presenta como una forma de conocimiento meramente subjetivista, cuyo afianzamiento surge a partir de la certeza del *cogito* reafirmada gracias a la implementación del recurso de la duda hiperbólica. El criterio de indubitabilidad cartesiano se hace presente en el proceso del conocimiento humano, a partir de la ejecución de su método, el cual estriba en reconstruir el conocimiento gradualmente desde la base constituida por las ideas certeras (innatas, indudables) adquiridas intuitivamente, así, de estas se deduce el resto del conocimiento.

Segundo, la epistemología peirceana se caracteriza por ser una forma de conocimiento que integra en su composición una gran variedad de elementos, estos no se reducen simplemente al plano subjetivo, sino que se extienden al ámbito de la intersubjetividad (*community*). Para Peirce la finalidad de un razonamiento estriba en generar creencias y con ello establecer hábitos, sin embargo, la idea gravita en que dichas creencias sean verdaderas. Cabe resaltar que la verdad en la propuesta peirceana no se asume como un conocimiento certero, sino que es un acuerdo razonable que emerge de la convergencia de opiniones de toda la comunidad científica. Ahora,

dicho consenso no es arbitrario, pues se establece a partir de la investigación científica cuya operabilidad metodológica obedece a la lógica compuesta por los modos de inferencia de la abducción, deducción e inducción. La epistemología peirceana ofrece una novedad en el conocimiento gracias al carácter pragmático de la forma de razonamiento abductivo, que puede generar hipótesis a partir de premisas desconocidas gracias a la continuidad que existe entre el hombre y su entorno. Una vez, establecida la hipótesis, la deducción extrae sus consecuencias y la inducción las corrobora. Sin embargo, como se dijo antes, dicho conocimiento debe ser aceptado por una comunidad científica cuyo criterio también se constituye por la lógica. Por último, el conocimiento adquirido no se asume como certero, sino como provisional, pues el carácter de esta epistemología es la falibilidad.

Tercero, la duda cartesiana es deliberada y a la hora de negar la sensibilidad se apoya en la misma, por lo cual, su aplicación a la hora de llegar a la certeza no es óptima, Por su lado, la duda peirceana es involuntaria y solo surge cuando una experiencia nueva se manifiesta, además de eso es entendida como un sentimiento de inconformidad el cual estimula la indagación la cual solo cesa en el momento en el que dicha indagación genera una creencia.

Cuarto, Por otro lado, el encadenamiento deductivo tiende a tener un límite y este se hace notorio una vez se agota la información proporcionada por las premisas que constituyen los silogismos en este modo de razonamiento. Además de eso, la disposición de la lógica cartesiana no ofrece novedad en el conocimiento. porque solo contempla a la deducción como inferencia. Por su lado, el encadenamiento lógico peirceano parte de una cuestión de hecho y su encadenamiento lógico ofrece tanto novedad en el conocimiento (a través de la abducción), como con un criterio de verificación (a partir de la inducción).

Quinto, el esfuerzo de Descartes por negar la credibilidad de la sensibilidad lo obligó a generar una brecha en la relación entre *res cogitans* y *res extensa* que tomó a la razón como la guía para conocer los objetos sensibles. Esto implica que no haya una relación directa entre el sujeto y el objeto y, por tanto, el sujeto no puede predicar de manera acertada acerca del objeto. Por su lado, la epistemología de Peirce puede dar cuenta de los objetos sensibles, no los niega ni los separa. Lo novedoso de su propuesta radica en que no concibe el proceso del conocimiento a través del esquema dual sujeto-objeto, sino que postula la tricotomía sémica.

Sexto, para la propuesta cartesiana un hombre tiene la capacidad de cambiar todo el modelo de conocimiento, lo cual desde un análisis muy superficial podría aceptarse, esto, partiendo del argumento que estriba en que el subjetivismo cartesiano se inscribió como modelo



epistemológico a lo largo de toda la modernidad. Sin embargo, como es evidente, la consolidación de dicho pensamiento obedece a la aceptación de este por parte de un número considerable de personas, es decir, la comunidad es quien establece y promueve la implementación de esa forma de pensamiento, al menos de una manera generalizada. Además, a esto se suma el hecho de que previo a que Descartes formalizara su propuesta, ya a lo largo del continente europeo se desarrollaban prácticas que denotaban el subjetivismo emergente de la cosmovisión antropocentrista, cuyo origen se debe a la inconformidad social con relación al pensamiento teológico reinante a lo largo del medioevo. Esto denota el carácter comunitario postulado por Peirce.

Séptimo, la presunción cartesiana que indica que es posible llegar al conocimiento verdadero individualmente, promueve una idea de sujeto desligado de toda experiencia social en lo que concierne a la construcción del conocimiento, esto a muchos niveles carece de fundamento, pues el establecimiento de conocimientos en una sociedad requiere de la intervención y aceptación de cada uno de los miembros que conforman la misma. Por su lado, el criterio comunitario y falibilista que ofrece la propuesta de Peirce permite la consolidación del conocimiento de forma generalizada, lo cual aporta un orden en el funcionamiento de una sociedad; además de eso, la falibilidad aporta un rasgo esencial en la investigación, pues permite el progreso del conocimiento humano y aleja de dogmatismos las conclusiones aportadas por cualquier tipo de investigación científica.

Octavo, Peirce ofrece una epistemología y una noción de verdad immanente al dinamismo triádico del conocimiento (signo, objeto, interpretante) en una perspectiva de una concepción de verdad *in the long run* que trasciende la misma comunidad.

Noveno, La propuesta cartesiana busca mostrar la indubitabilidad del conocimiento, esto a partir de la superación del escepticismo. Sin embargo, plantea que el acenso a la verdad se da de manera subjetiva. Por otro lado, Peirce ofrece una perspectiva en la cual el conocimiento verdadero tiene una doble acepción: primero, se acepta como verdadero aquello que la comunidad determina como tal, a partir de la investigación científica, sin embargo, dicho criterio de verdad solo es momentáneo. Segundo, el conocimiento certero es una meta que solo se materializará (a través de la investigación) una vez haya un consenso absoluto con referencia a la concepción que quiera asumirse como verdadera (certera)

## Referencias

- Ballabio, A. (2016). Fenomenología, lógica y creatividad en C. S. Peirce. En *Experiencia y creatividad en C. S. Peirce y M. Merleau-Ponty*. Bogotá: Editorial Aula de Humanidades.
- Busto V, J. D. (1945) “Descartes y la escolástica”. *Revista de la Universidad Católica del Perú*, 13 (1) 41-54. Recuperado de: <http://repositorio.pucp.edu.pe/index/handle/123456789/53527>
- Castañares, W. (2006). “La semiótica de Peirce”. *Anthropos*, 212, 132-139.
- Coviello, A. L. (2015). Objeto dinámico y semiosis: construcción del sentido y del mundo en Peirce. *Adversus*, 12, 50-66.
- López, M. A. (2009). El pragmatismo trascendental de Ch. S. Peirce. *Convivium: revista de filosofía*, 22, 107-130.
- Del Razo Canuto, Carlo, 2011, Razonamientos evidenciales en arqueología: abducción e inferencia a la mejor explicación (tesis para obtener el grado de Maestro en Humanidades: Área Filosofía de la ciencia), México, UAM-I.
- Descartes, R. (2011). *Discurso del método*. Trad. Manuel García Morente. En: Flórez Miguel, C. (Ed.). *Obra completa*. Biblioteca de Grandes Pensadores. Madrid, España: Editorial Gredos. (AT, VI).

- Descartes, R. (2009). *Meditaciones acerca de la filosofía primera seguidas de las objeciones y respuestas*. Trad. Jorge Aurelio Días. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Humanidades. (AT, VII).
- Descartes, R. (2011). *Meditaciones metafísicas*. Trad. de la 2da edición del francés por Jorge Aurelio Días. En: Flórez Miguel, C. (Ed.). *Obra completa*. Biblioteca de Grandes Pensadores. Madrid: Editorial Gredos. (AT, IX).
- Descartes, R. (2003). *Reglas para la dirección del espíritu*. Trad. Juan Manuel Navarro Cordón. Madrid, España: Alianza Editorial. (AT, X).
- Doménech, J. S. P. (2016). El método científico descrito por Peirce. *Scio*, (12), 99-122.
- Duarte, A. (2019). La creatividad ¿abductiva? De la memoria. *Límite (Arica)*, 14, 8. Epub 02 de octubre de 2019. <https://dx.doi.org/10.4067/s0718-50652019000100208>
- Everaert-Desmedt, N. (2004). La semiótica de Peirce. *L. Hébert. Signo*.
- Flórez, J. (2013). El sinequismo, el realismo y el empirismo de Charles S. Peirce, aplicados a sus teorías de la percepción y el conocimiento. *Discusiones 35. Filosóficas*, 14 (23), 233-252.
- González, R. (2017). La refutación cartesiana del escéptico y del ateo. Tres hitos de su significado y alcance. En *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* (Vol. 34, No. 1, pp. 85-103). Universidad Complutense de Madrid.
- Jara V, Á. (2018). Una aproximación lingüística al proceso del conocimiento desde Charles Peirce. *EDUCARE ET COMUNICARE: Revista De investigación De La Facultad De Humanidades*, 5(2), 66-79. <https://doi.org/10.35383/educare.v2i9.63>.
- Merrell, F. (s.f.). Charles Peirce y sus signos. Signos en Rotación, III (181). Recuperado de <http://www.unav.es/gep/Articulos/SRotacion3.html>.
- Molina, A. M. L. (2009). El pragmatismo trascendental de Ch. S. Peirce. *Convivium*, 22, 107-130.

- Monroy N, Z, Laura (2004) "Razón y experiencia en el método cartesiano". Revista Digital Universitaria. <<http://www.revista.unam.mx/vol.5/num3/art13/art13.htm>>
- Niño, D. (2009). Algunas reflexiones sobre la duda y la creencia. *Cuadernos de Sistemática Peirceana*, 1, 159-180.
- Niño, D. (2007). *Abducting Abduction. Avatares sobre la comprensión de la Abducción de Charles S. Peirce* (Doctoral dissertation).
- Nubiola, Jaime. "Realidad, ficción y creatividad en Peirce." *Mundos de ficción. Murcia: Servicio de Publicaciones Universidad de Murcia. II* (1996): 1139-1145.
- Mingol, I. C. (2016). La filosofía del cuidado de la tierra como Ecosofía. *Daimon Revista Internacional de filosofía*, (67), 133-148.
- Peirce, C. S. (1905a). *La Naturaleza de la Ciencia* (Adirondack Summer School Lectures 1905), *Anuario Filosófico* (29), 1.435-1.440.
- Peirce, C. S. (1931-1935). *The Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, Vols. 1-6. Weiss, P. y Hartshorne, C. (eds.). Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
- Peirce, C. S. (1958). *The Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, Vols. 7-8. Burks, A. W. (ed.). Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
- Peirce, C. S. (2012). *Obra filosófica reunida* (Vol. I y II). Trads. McNabb, D & S, Barrena. México D.F.: Fondo de cultura económica.
- Peirce, C. S. (1981-2000). *Writings of Charles Sanders Peirce*, Vols. 1-6. Peirce Edition Project (Ed.). Bloomington-Indianapolis: Indiana University Press.
- Pérez, M. (2007). *El concepto de creencia en el pragmatismo de Charles Sanders Peirce: Algunos Manuscritos inéditos*. Universidad de Granada, España.
- Rivas, M. (1998). Verdad, realidad y ciencia en C.S. Peirce. *Ágora: Papeles de Filosofía*, 17 (2), 79-94.

- Soto, C. (2010). Teoría de la verdad evolucionaria en Peirce. *Crítica*, 42 (126), 25-44.
- Sospedra, D. C. (2003). *Comunidad y cooperación en Charles Sanders Peirce (lectura ética del sentido común crítico)* (Disertación doctoral). Universidad de València, España.
- Balestrini, P. (S.f) Dos exploraciones del conocimiento proposicional en clave anti-cartesiana: el pragmatismo falibilista de Peirce y la epistemología analítica de Wittgenstein.
- Vulá, R. (2005). *La tabla del tres: Las categorías peirceanas*. Barcelona: Universidad Autónoma de Barcelona.
- Velázquez D, G. (2015). El rol de la abducción peirceana en el proceso de la investigación científica. *Valenciana*, 8(15), 189-213.