

LA LEGITIMIDAD DE LA METAFÍSICA: EL LEGADO DE KANT A PEIRCE, Y EL DE PEIRCE A LA FILOSOFÍA DE NUESTROS DÍAS

SUSAN HAACK*

Peirce's response to the anti-metaphysical positivism of his day draws on Kant's response to Hume, but moves beyond it, being thus a valuable resource, especially in our own post-Logical Positivist era. (Part of) Kant's legacy to Peirce was a lasting conviction that metaphysics need not be the hopelessly "airy science" Hume had pooh-poohed, but could and should become a legitimate and valuable area of investigation. (Part of) Peirce's legacy to philosophy today is a distinctively plausible post-Kantian reconstruction of how this might be achieved.

Keywords: Peirce, pragmatism, metaphysics as science, post-positivism, post-kantianism.

“A comienzos de los años sesenta era un devoto apasionado de Kant (...). Creía más incondicionalmente en las dos tablas de las funciones del Juicio y de las Categorías que si hubieran sido bajadas del Sinaí. Ahora bien, Kant señala ciertas relaciones entre las categorías. Yo detecté otras, pero esas otras, si tenían alguna relación metódica con un sistema de concepciones, pertenecían a un sistema mayor (...). Había aquí un problema al que dediqué tres horas al día durante dos años, saliendo de él,

* Susan Haack es Cooper Senior Scholar en Artes y Ciencias, Profesora de Filosofía y Profesora de Derecho en la Universidad de Miami. Este texto fue preparado para el Congreso “Kant Today”, Institut International de Philosophie, Karlsruhe, Alemania, septiembre, 2004 y se basa en parte en un texto anterior de la autora, “Not Cynicism but Synechism: Lessons from Classical Pragmatism”, *Companion to Pragmatism*, J. Shook y J. Margolis (eds.), Blackwell, Oxford, 2006. La autora agradece a Mark Migotti sus valiosos comentarios a versiones provisionales.

finalmente, con la certeza demostrativa de que había algo equivocado en la lógica de Kant”¹.

“Yo era un kantiano puro hasta que fui forzado por pasos sucesivos al pragmatismo”. (CP 5.451, 1905).

“Kant (por quien siento algo *más* que admiración) no es sino un pragmatista algo confundido (...)”. (CP 5.525, 1905).

A diferencia de su colega pragmatista William James —quien escribió una vez que en su opinión la filosofía haría bien en rodear a Kant, más que en atravesarlo— Peirce fue fuertemente influido por su temprano e intenso estudio de la *Critic of Pure Reason*², como él la llamaba. Pero, como muestra mi primera cita, Peirce llegó pronto a la conclusión de que la lógica de Kant era defectuosa, y de que corregir la lógica equivocada que sustenta su sistema metafísico requeriría revisiones significativas; y, como muestra mi otra cita, concluyó finalmente que, despojada de esos elementos indostentables, la filosofía kantiana sería una especie de proto-pragmatismo.

Sin embargo la influencia de Kant es inequívoca en todo momento. En particular, el esfuerzo que hizo Peirce a lo largo de toda su vida por convertir a la metafísica en una empresa “científica” parece recordar fuertemente al compromiso de Kant, afirmado espléndidamente en numerosas ocasiones en el Prefacio a la edición B de la *Crítica de la Razón Pura*, de colocar a la metafísica en “el camino seguro de la ciencia”. De modo que mi intento de articular “el legado de Kant a Peirce, y el de Peirce a la filosofía de nuestros días” comenzará con mi consideración de cómo la respuesta de Peirce al positivismo anti-metafísico de su día se acerca a la respuesta de Kant a Hume, y cómo va más allá de ella, y termina con mis razones para creer que la reconcepción post-kantiana de Peirce

1. C. S. PEIRCE, *Collected Papers*, C. Hatshorne, P. Weiss y A. Burks (eds.), Harvard University Press, Cambridge, MA., 1931-58, 4.2, 1898. A partir de ahora las referencias a los *Collected Papers* se indicarán en el cuerpo del texto del modo habitual, mediante la abreviatura CP, seguida del número de volumen, el de parágrafo y el año al que corresponde el texto.

2. Peirce utiliza la notación “Critic of Pure Reason” en lugar de “Critique of Pure Reason”. [Nota de la T.]

de lo que sería una metafísica reformada y científica sería, y de hecho es, un valioso recurso, especialmente en nuestra era post-lógico-positivista.

* * *

La primera parte de mi historia es familiar y se explica rápido.

De acuerdo con Hume, la filosofía “abstrusa” o “lo que comúnmente se llama *metafísica*”, es penosa, fatigante y “una fuente inevitable de incertidumbre y error”. “En efecto, aquí reside —continúa Hume— la objeción más justa y plausible” a “una parte considerable de la metafísica, que no es propiamente una ciencia, sino que surge o bien de los esfuerzos infructuosos de la vanidad humana (...) o de la astucia de las supersticiones populares”. La oscuridad e incertidumbre de la metafísica abstrusa, argumenta Hume, es el resultado inevitable de nuestro intento de penetrar más allá de lo que nos es efectivamente accesible. Y “el único método de liberar el aprendizaje (...) de esas cuestiones abstrusas, es investigar seriamente la naturaleza del entendimiento humano, y mostrar, desde un análisis exacto de su capacidad y de sus poderes, que no es en absoluto adecuado para tales (...) cuestiones”. Sólo ese análisis puede “subvertir esa filosofía abstrusa y la jerga metafísica, que, estando mezclada con la superstición popular (...), le da un aire de ciencia y sabiduría”; sólo ese análisis puede liberarnos de “tales ciencias etéreas”³.

Pues ese análisis mostrará que no puede haber ninguna idea sin una impresión previa, lo que basta “para desterrar toda esa jerga que durante tanto tiempo ha tomado posesión de los razonamientos metafísicos y ha llevado la desgracia sobre ellos”⁴. Más aún, revelará que sólo hay dos clases de conocimiento: conocimiento de

3. D. HUME, *Enquiry Concerning the Human Understanding*, L. A. Selby-Bigge (ed.), Clarendon Press, Oxford, 2ª ed., 1902, *Enquiry* I, “On the Different Species of Philosophy”.

4. D. HUME, *Enquiry Concerning the Human Understanding*, *Enquiry* II, p. 17.

cuestiones de hecho (probable) y conocimiento de relaciones de ideas (demostrativo), lo que basta para mostrar que la mayor parte del conocimiento metafísico pretendido —que es ostensiblemente necesario y sin embargo va más allá de nuestras ideas— no es sino “sofistería e ilusión”, y ha de ser condenado a las llamas.

Kant reconoce que la metafísica ha sido durante largo tiempo el “campo de batalla de interminables controversias”, y comenta que la que fuera un día “Reina de todas las ciencias” se ha convertido en “una matrona proscrita y abandonada”. Pero cree que los esfuerzos empiristas “para arrojar la duda sobre las pretensiones de la supuesta Reina”, apelando a lo que él llama su “fisiología” del entendimiento humano, no tuvieron éxito, dejando que la metafísica “recayera en los antiguos y gastados dogmatismos”. Mirando, como Hume, a un análisis de las facultades humanas, pero con un espíritu más constructivo, Kant afirma que el camino hacia delante, “el único que ha permanecido sin explorar”, es emprender un examen de la facultad de la razón en general, una crítica de la razón pura, para determinar qué conocimiento puede proporcionar la razón independientemente de toda experiencia⁵.

Kant sustituye la dicotomía simple de Hume de conocimiento de cuestiones de hecho y conocimiento de relaciones de ideas por sus distinciones gemelas de juicios analíticos y sintéticos, *a priori* y *a posteriori*. La metafísica reclama conocimiento necesario de los objetos, lo que tendría que ser conocimiento sintético *a priori*; de aquí que, “todos los metafísicos estén (...) solemne y legalmente suspendidos de sus ocupaciones hasta que hayan respondido adecuadamente a la cuestión, ‘¿cómo son posibles las cogniciones sintéticas *a priori*?’”, pues “la metafísica se sostiene o se cae con la solución a este problema”. Hasta entonces, “no pueden esperar nada de personas razonables, que han sido engañadas tan a menudo, sino ser rechazados sin más investigación”⁶.

5. I. KANT, *Critique of Pure Reason* (edición A 1781, edición B 1787), N. Kemp Smith (trad.), Macmillan, Londres, 1929, A ix-x.

6. I. KANT, *Prolegomena to Any Future Metaphysics That Will Be Able to Present Itself as a Science*, P. G. Lucas (ed.), Manchester University Press, Manchester, 1953, p. 33.

Kant cree que tiene la respuesta a esa cuestión, una respuesta que finalmente establecerá la legitimidad de la metafísica. Pero su respuesta requiere una revolución intelectual: pues “si la intuición debe conformarse a la constitución de los objetos, no veo cómo podríamos conocer algo de estos últimos *a priori*. Mientras que si el objeto (en cuanto objeto de los sentidos) debe conformarse a la constitución de nuestra facultad de intuición, no tengo dificultad en concebir tal posibilidad”⁷. La vieja suposición de que todo nuestro conocimiento debe conformarse a los objetos debe ser abandonada: al contrario, los objetos deben conformarse a nuestro conocimiento. El conocimiento metafísico es conocimiento *a priori* no del ámbito nouménico de las Cosas en sí mismas, sino del fenoménico, de las cosas como aparecen ante nosotros. Se le restaurará su trono a la vieja Reina, pero no, después de todo, sus dominios tradicionales.

* * *

Como Hume y Kant, Peirce reconoce que la metafísica ha sido históricamente el terreno de “incesantes y triviales disputas” (CP 6.5, 1898), y se queja de que en su propio tiempo todavía está “en una condición deplorablemente atrasada” (CP 6.2, 1898), y es “una ciencia enclenque, desvencijada y escrofulosa” (CP 6.6, c.1903). Y —quizá sorprendentemente, dado que la Máxima Pragmática une el significado con las consecuencias experienciales, y dado que el pragmatismo es, como Peirce reconoce, ampliamente semejante al positivismo de Comte— lejos de abandonar la metafísica, Peirce se propone, como Kant había hecho y Hume no, rehabilitar esa disciplina:

“[La máxima pragmática] servirá para mostrar que casi cada proposición de metafísica ontológica es o bien un galimatías sin significado, siendo una palabra definida por otras palabras, y

7. I. KANT, *Critique of Pure Reason*, B xvii.

ellas a su vez por otras, sin que se alcance nunca ninguna concepción real, o bien es abiertamente absurda (...)"

pero continúa:

"(...) si se quita toda esa basura, lo que quedará de la filosofía será una serie de problemas susceptibles de investigación por los métodos observacionales de las ciencias verdaderas. (...) De modo que, en lugar de meramente mofarse de la metafísica, (...) el pragmaticista extrae de ella una esencia preciosa, que servirá para dar vida y luz a la cosmología y a la física. (CP 5.423, 1905)"

Kant había rechazado a Thomas Reid y su escuela del Sentido Común porque no ofrecía en respuesta a Hume "nada sino un recurso al juicio de la muchedumbre"⁸. Sin embargo, una vez que Peirce dejó de ser "un kantiano puro", llegó a describirse a sí mismo como "un común-sensista crítico". Su acuñación tiene una doble resonancia histórica, aludiendo tanto a la escuela escocesa de la filosofía del Sentido Común, como a la filosofía crítica de Kant: el sentido común crítico de Peirce "se distingue del viejo filósofo escocés por el gran valor que otorga a la duda, a condición de que sea el noble y pesado metal en sí mismo, y no una falsificación ni un sustituto de papel"; y se distingue del kantismo no modificado por su crítica a la distinción de Kant de lo analítico y de lo sintético y de su concepto de lo nouménico, y finalmente por su reconcepción de la empresa metafísica.

En su "*Minute Logic*" de 1902 Peirce había observado que "la posición de los dos metafísicos más grandes de todos, Aristóteles y Kant, será apoyada en esto por una prueba satisfactoria, que esa ciencia sólo puede descansar directamente sobre la teoría de la lógica (...). Apenas ha habido algún metafísico de primer rango que no haya hecho de la lógica su pasadera" (CP 2.122, c.1902). Pero se opone a la confianza acrítica de Kant en las formas tradicionales de sujeto y predicado del juicio, que para mediados del siglo XIX se sabía que eran inadecuadas para representar incluso inferencias

8. I. KANT, *Prolegomena to Any Future Metaphysics That Will Be Able to Present Itself as a Science*, p. 9.

tales como “Todos los caballos son animales; por tanto, todo lo que es una cabeza de caballo es una cabeza de un animal”, o para manejar incluso el razonamiento matemático más elemental. La concepción de Kant del razonamiento necesario como explicando simplemente el significado de sus premisas, “se muestra con claridad que es completamente equivocada mediante la lógica de relaciones”, y como resultado, “su distinción entre juicios analíticos y sintéticos, (...) que está basada en esa concepción, está tan completamente confundida que es difícil o imposible hacer algo con ella” (CP 5.177, 5.176, 1903).

Kant mismo había planteado la cuestión de si el concepto de Cosa en sí realmente tiene contenido⁹. Peirce argumenta que es tan pragmáticamente sin significado como el concepto de “demostración azul cielo”, y que “toda referencia a ella debe desecharse como un excedente sin significado” (CP 5.525, c. 1905). Sólo un par de años antes, había escrito que “tenemos *experiencia directa de las cosas en sí mismas*”, pero el contexto hace claro que, alejándose del significado técnico kantiano de la expresión, estaba diciendo que lo que percibimos son, precisamente, *cosas*, los objetos y eventos que nos rodean, y no, por ejemplo, impresiones. Aunque el conocimiento es en un sentido relativo a nuestras representaciones, escribe, “todo conocimiento es conocimiento de aquello que es, independiente de su ser representado”. Lo real es independiente de lo que tú o yo o cualquiera creamos acerca de ello, aunque (éste es el giro pragmaticista de Peirce en la definición de realidad de Escoto) *no* es independiente de lo que la comunidad de investigadores creería acerca de ello en el hipotético final de la investigación (CP 6.95, 1903). De aquí que “el kantiano sólo tiene que renunciar en el fondo de su corazón a la proposición de que una cosa en sí misma puede (...) ser concebida, y después corregir de acuerdo con eso los detalles de la doctrina de Kant, y se encontrará a sí mismo convertido en un común-sensista crítico” (CP 5.452, 1905).

9. I. KANT, *Critique of Pure Reason*, A 129.

Y la forma en la que Peirce espera hacer a la metafísica científica difiere notablemente de la forma en la que Kant esperaba poner la disciplina “en el seguro camino de la ciencia”. Kant supone que la metafísica¹⁰ se distingue de la física precisamente en virtud de su “estar más allá de la experiencia”¹¹. La metafísica será una investigación *a priori* de las condiciones de posibilidad del conocimiento humano, y de ese modo estará “completamente aislada”¹². Pero la metafísica científica de Peirce será una disciplina *a posteriori*, y estará de todo menos aislada. Será continua con las ciencias especiales, pero se le encargará la investigación de aquellos aspectos de la realidad demasiado generales para caer dentro del ámbito de esas ciencias, y de ese modo confiará en la cuidadosa atención a las observaciones más familiares y “no científicas”.

Puesto que la metafísica científica es una clase de investigación, debe ser investigación genuina, emprendida con “actitud científica”, esto es, desde un deseo de descubrir la verdad, no “falso razonamiento” emprendido para dar razones de creencias ya-inamovibles —el fallo característico, según la opinión de Peirce, de la “filosofía de seminario”. Y puesto que la metafísica científica es una clase empírica de investigación, no debe usar el método metafísico tradicional de lo que es Acorde a la Razón, sino el “método científico”, esto es, el método de experiencia y razonamiento. En la metafísica científica, al igual que en las ciencias especiales, el razonamiento necesitado será abducción (llegar a una hipótesis explicativa), deducción (obtener sus consecuencias) e inducción (comprobar si esas consecuencias resisten bien la evidencia). Pero puesto que la metafísica investiga la realidad en sus aspectos más generales, no requerirá instrumentos especializados de observación

10. Como dato, de acuerdo al diccionario de Webster la metafísica tomó su nombre del título del volumen de las obras de Aristóteles que venía *después* de la *Física*, esto es, por razones bibliográficas, no por razones de contenido, de modo que “más allá de la física” es una etimología falsa.

11. I. KANT, *Prolegomena to Any Future Metaphysics That Will Be Able to Present Itself as a Science*, p. 15.

12. I. KANT, *Prolegomena to Any Future Metaphysics That Will Be Able to Present Itself as a Science*, p. 11.

sino cuidadosa atención a los hechos observables más familiares y ordinarios.

La idea de que la metafísica “es inescrutable porque sus objetos no están abiertos a observación”, afirma Peirce, “es un completo error” (CP 6.2, 1898). La metafísica descansa y debe descansar sobre los fenómenos observables. No nos damos cuenta de esto, dice, porque las observaciones de las que depende la metafísica son tan ubicuas que habitualmente no les prestamos atención. Pero de hecho están mucho más fácilmente disponibles que las observaciones necesarias para las ciencias especiales; la filosofía “no se propone hacer ninguna observación especial ni obtener percepciones de una nueva descripción. Microscopios y telescopios, viajes y exhumaciones (...) son sustancialmente superfluos (...), se contenta a sí misma con un escrutinio más atento y una comparación de los hechos de la vida ordinaria (...)”¹³.

Difiriendo de las ciencias especiales no en clase sino en grado de generalidad, la metafísica científica a veces “está soldada” con ellas¹⁴ —en algunos puntos, por ejemplo, apenas puede distinguirse de la ciencia de la cosmología, en otros de la psicología. A pesar de eso, no es ni reducible a las ciencias especiales ni subordinada a ellas. Más bien, “las ciencias especiales están obligadas a tomar como dadas algunas proposiciones muy importantes, porque sus formas de trabajar no permiten medios de poner a prueba esas proposiciones. En breve, descansan siempre sobre la metafísica” (CP 1.129, c. 1905), la disciplina a la que le toca proporcionar sus presuposiciones claves.

Peirce espera que “procediendo con modestia, reconociendo en la metafísica una ciencia observacional, (...) sin importarnos una pizca qué clase de conclusiones alcanzamos (...) sino sólo aplicando honestamente la inducción y la hipótesis, las disputas y oscuridades de esa disciplina puedan al fin desaparecer” (CP 6.5,

13. C. S. PEIRCE, *The Essential Peirce. Selected Philosophical Writings*, vols. 1-2, Peirce Edition Project (ed.), Indiana University Press, Bloomington, 1992-98, 2:146, 1903.

14. C. S. PEIRCE, *The Essential Peirce*, 2:375, 1906.

1898), y que “el trabajo científico [en la metafísica] realmente lleve a una extraordinaria cosecha de verdad fundamental” (CP 1.128, c.1905). Su “pequeña muestra de las cuestiones que presionan para una investigación laboriosa y sólida transcurre en parte como sigue: “¿hay o no alguna indefinición real, o posibilidad real o imposibilidad?, ¿hay alguna existencia estrictamente individual?, ¿hay alguna distinción real (...) entre hecho y fantasía, o entre los mundos externo o interno? (...) ¿Es el hiloísmo una opinión, real o concebible, más que un vocablo sin sentido? (...) ¿Cómo es la consciencia o la mente?” (CP 6.6, c. 1903).

Respondiendo a la queja humeana de F. C. S. Schiller de que los filósofos profesionales han convertido su disciplina en “abstrusa, árida, abstracta y aborrecible”, Peirce había comentado que “algunas ciencias no están en un estado saludable si *no* son abstrusas, áridas y abstractas” (CP 5.537, c.1905) —teniendo en mente la irónica observación de Kant de que su trabajo “nunca podría hacerse adecuado para el consumo popular”¹⁵, y de que es inevitablemente “seco (...), oscuro (...), contrario a las ideas populares y, además de eso, prolijo”¹⁶. En realidad, la escritura metafísica de Peirce tiende más a lo exuberante que a lo árido, pero ciertamente puede ser duro penetrar en ella. Una razón es que, como el resto de su filosofía, es frecuentemente expresada en términos de sus categorías universales, que él ve, con la lógica, como formando el telón de fondo conceptual de toda la ciencia positiva.

Esas categorías universales —Primeridad, Segundidad y Terceridad— son pocas en número, y pueden caracterizarse de más de una manera, pero no son ni simples ni inanalizables. En términos de la lógica de relaciones, la Primeridad es monádica, la Segundidad diádica y la Terceridad triádica; en términos fenomenológicos, la Primeridad es pura cualidad o sentimiento, la Segundidad reacción o interacción, y la Terceridad mediación, conexión, generalidad; en términos ontológicos, el modo de ser de los Prime-

15. I. KANT, *Critique of Pure Reason*, A xviii.

16. I. KANT, *Prolegomena to Any Future Metaphysics That Will Be Able to Present Itself as a Science*, p. 10.

ros es la potencialidad, de los Segundos la actualidad o existencia, y de los Terceros la realidad. En semiótica, por ejemplo, el análisis categorial de Peirce comienza con una triple división: el icono (primero), que significa por la semejanza cualitativa con su objeto, el índice (segundo), que significa por una relación causal con su objeto, y el símbolo (tercero), que significa por convención; y culmina en su división de las noventa y nueve clases de signos. En la teoría de la percepción, su análisis categorial reconoce tres aspectos del evento perceptivo o percepto: su cualidad fenoménica (primero), su origen causal en interacción con su objeto (segundo) y las características de su cualidad fenoménica particular irreducible que generaliza a otros objetos (tercero). Y así sucesivamente.

Cuando Peirce critica a Hegel, hace hincapié en la Segundidad, que acusa a Hegel de ignorar, pero una preocupación más frecuente es la realidad de las clases y de las leyes, que son Terceros, y su relación con las cosas y eventos particulares. Eso es por lo que a Peirce le preocupa la cuestión del realismo y el nominalismo: “Si las *leyes* y los *tipos generales* son productos de la mente o son reales” (CP 1.16, 1903). Esta cuestión no puede resolverse sólo asumiendo que todos los supuestos generales son reales, que para cada término general de nuestro lenguaje hay una clase real correspondiente, pero tampoco puede resolverse por la física, la psicología o por alguna de las ciencias especiales. Peirce razona primero abductivamente: la respuesta realista de que hay clases y leyes reales puede explicar cómo son posibles la explicación, la inducción, la predicción y por lo tanto la ciencia misma, mientras que la respuesta nominalista no puede; y después inductivamente: nuestra experiencia ordinaria atestigua que la explicación, la inducción y la predicción *son* posibles. Esto es al mismo tiempo una aplicación del método científico en metafísica y un argumento de que la misma posibilidad de la investigación científica presupone una clase de realismo —como lo pone Peirce en reconocimiento de su deuda con Escoto, un “realismo escolástico de una línea algo extrema” (CP 5.470, c. 1906).

Tanto en la introducción como en la conclusión de “*The Law of Mind*” (1892), el primer artículo en el que usa el término, Peirce

describe el sinejismo como “la doctrina de que todo es continuo”. Algunos años más tarde, sin embargo, escribe que “el sinejismo no es una doctrina metafísica última y absoluta; *es un principio regulativo de lógica, que prescribe qué clase de hipótesis es adecuada para ser considerada y examinada*”, esto es, “esa tendencia del pensamiento filosófico que insiste (...) en la necesidad de que las hipótesis impliquen verdadera continuidad” (CP 6.173 y 6.169, 1902)¹⁷. La última formulación del sinejismo, como principio regulativo, es más plausible en sí misma, y da más sentido a las observaciones de Peirce acerca de la actitud sinejística respecto a los dualismos: “El sinejismo, incluso en sus formas menos fuertes, nunca puede sostener el dualismo, así llamado propiamente”; ni siquiera el dualismo “en su significado legítimo más amplio”, el estilo de filosofía que “realiza sus análisis con un hacha, dejando, como elementos últimos, pedazos de realidad no relacionados”. (Desafortunadamente, Peirce no comenta nada ni sobre la predilección de Hume por las distinciones binarias, ni sobre el intento de Kant de unir dos distinciones tales en lo sintético *a priori*).

Sin embargo, a diferencia de ciertos “maniáticos filosóficos”, el sinejista “no desea exterminar la concepción de lo dual [*two-ness*]¹⁸, sino recomendar que, buscando continuidades subyacentes, intentemos reconstruir supuestas distinciones agudas como líneas de demarcación trazadas en algún punto del continuo. El sinejismo “equivale al principio de que las inexplicabilidades no han de considerarse como posibles explicaciones”, pues la continuidad es una clase de generalidad perfecta: “La verdadera generalidad no es (...) sino una forma rudimentaria de continuidad verdadera. La continuidad no es sino generalidad perfecta de una ley de relación”. Y la generalidad es “la única forma bajo la cual algo puede comprenderse”. Ya que “la única justificación posible para considerar una hipótesis es que esa hipótesis permite una explicación de los fenómenos”, las hipótesis que rompen la realidad en compo-

17. Cursivas de la autora.

18. C. S. PEIRCE, *The Essential Peirce*, 2:2, 1893.

nentes no relacionados “levantan una barrera en el camino” de la ciencia (CP 6.173, 6.172 y 6.171, 1902).

Al introducir su idealismo objetivo, Peirce observa que “la vieja noción dualista de mente y materia (...), como dos clases radicalmente distintas de sustancias, apenas encontrará algún defensor hoy en día”. Esto significa que estamos obligados a aceptar alguna forma de “hilopatía, llamada de otra manera monismo”, de la que distinguimos tres formas: neutralismo, materialismo e idealismo. El neutralismo, afirma, en tanto que hace primordiales tanto a los aspectos internos como externos de la sustancia, viola la navaja de Ockham. El materialismo, continúa, “es tan repugnante para la lógica científica como para el sentido común, ya que requiere (...) que una cierta clase de mecanismo se sienta (...) [como] una regularidad última e inexplicable”. “La única teoría inteligible del universo”, concluye, “es (...) el idealismo objetivo”, que reconoce “la ley física como derivada y especial, y sólo la psíquica como primordial”, y “la materia [como] mente desvirtuada, llegando los hábitos inveterados a ser leyes físicas” (CP 6.24-5, 1891).

Uno piensa, en este contexto, en el comentario de Kant acerca de la necesidad de “asegurar nuestro yo pensante frente al peligro del materialismo”¹⁹. Pero Peirce no continuaría diciendo, como hizo Kant, que “si quitara el sujeto pensante el mundo corporal completo se desvanecería al instante”, pues resulta que su idealismo objetivo no es realmente opuesto al materialismo en todos los sentidos. Él escribe incluso que “la fe requiere que seamos materialistas sin acobardarnos” (CP 1.354, c.1890), y especula de forma muy sugestiva acerca de cómo la materia podría sentir, proponiendo que el “sentimiento, o consciencia inmediata, surge en un estado activo de las células nerviosas” (CP 1.386, c.1885); y que “no hay duda de que esa mancha de limo, o esa ameba o en todo caso alguna masa similar de protoplasma sienten (...) cuando se encuentran en su condición excitada” (CP 6.133, 1892). Pero esto, afirma, “nunca puede explicarse a menos que admitamos que los eventos físicos no son sino formas degradadas y sin desarrollar de

19. I. KANT, *Critique of Pure Reason*, A 383.

eventos psíquicos”. Una vez que se reconoce que la materia es precisamente mente informada por hábitos inveterados, la única explicación posterior necesaria es por qué en el protoplasma esos hábitos “están, en una pequeña medida, rotos”. La mente depende de la materia, pero los fenómenos mentales no están completamente controlados por la pura ley física (CP 6.264, 1892).

Peirce escribe que “el pensamiento no está necesariamente conectado con un cerebro. Aparece en el trabajo de las abejas, de los cristales y a través del mundo puramente físico” (CP 4.551, 1906); está “en el mundo orgánico”, continúa, y se desarrolla ahí. Esto sugiere que deberíamos tomar “pensamiento” y “mente” como refiriéndose *ambos* a las capacidades mentales particulares de los organismos particulares, y a los modelos inteligibles, las Ideas platónicas, encontrados en la formación de los cristales o de las células hexagonales de un panal. De modo que Mente, con mayúscula, es la capacidad del universo para formar modelos, mientras que las mentes, con “m” minúscula, son disposiciones de materia muy especiales, plásticas y adaptables —disposiciones de materia adaptables, plásticas, capaces de aprehender el modelo de Mente con “M” mayúscula.

Esto sugiere a su vez cómo el idealismo objetivo está unido al agapismo, la “doctrina del amor evolutivo”, que toma como hipótesis una evolución desde un caos inicial hasta el orden. Peirce resume la idea como sigue:

“(…) En el principio —infinitamente lejano— había un caos de sentimiento no personalizado, que al estar sin conexión ni regularidad, se encontraría propiamente sin existencia. Este sentimiento, mutando [*sporting*] aquí y allá en pura arbitrariedad habría originado el germen de una tendencia generalizante. Sus otras mutaciones [*sportings*] serían evanescentes, pero ésta tendría una virtud en crecimiento. Así pues, se habría iniciado la tendencia al hábito, y a partir de esto, junto con los otros principios de la evolución, se habrían desarrollado todas las regularidades del universo” (CP 6.33, 1891).

En algún otro lugar Peirce observa que está hablando no sólo de una evolución del universo existente, sino de “un proceso por el

que las mismas formas platónicas (...) se están desarrollando” a partir de las vagas potencialidades iniciales por afinidad mutua — de aquí su término “agapismo” (CP 6.194, 1898), quizás anticipando recientes esfuerzos en simulación computacional acerca de cómo los modelos podrían emerger de una disposición inicialmente caótica y al azar.

“Sin embargo en todo momento”, continúa el resumen del agapismo de Peirce, “un elemento de puro azar (...) permanecerá”. Esto es el tijismo, la doctrina de que el azar absoluto es un factor en el universo, de que no todo está determinado por ley. Hoy en día, debido a que se piensa que anticipó el indeterminismo de la mecánica cuántica, el tijismo es probablemente la más conocida de sus ideas metafísicas. Para Peirce mismo, sin embargo, no era preeminente, pues él veía el elemento de azar como un remanente del desorden original, que permanecerá sólo “hasta que el mundo llegue a ser un sistema absolutamente perfecto, racional y simétrico en el que la mente esté al fin cristalizada en el futuro infinitamente distante” (CP 6.33, 1881), y en ese punto será finalmente *aufgehoben*. Esto es por lo que Peirce se opone a la sugerencia de que su sistema metafísico como un todo podría llamarse “tijismo”: “aunque el tijismo entra en él, sólo lo hace subsidiariamente a aquello que en realidad es (...) lo característico de mi doctrina, a saber, que principalmente insisto en la continuidad, o Terceridad” (CP 6.202, 1898); pero no tendría objeción, dice, a que su sistema fuera conocido como “sinejismo”.

A la vista de las densas y sutiles interconexiones entre los distintos elementos de su metafísica, apenas es necesario añadir que, como Kant, Peirce aspira a una filosofía sistemática, “arquitectónica”. La Máxima Pragmática requiere que las conjeturas significativas, sean en las ciencias especiales o en la metafísica, tengan contenido experiencial; el principio regulativo del sinejismo les da poder explicativo potencial; el realismo escolástico reconoce la generalidad real que la explicatividad requiere; las categorías sugieren la relación de leyes y clases con las cosas particulares que las ejemplifican, y de nuestras interacciones experienciales con aquellas cosas particulares con nuestras representaciones genera-

lizadas de ellas —en breve, de la experiencia con el razonamiento, etc.

A diferencia de Kant, Peirce estuvo siempre más preocupado por las ramas cosmológicas y psíquicas de la metafísica que por las cuestiones de Dios, la libertad y la inmortalidad. A pesar de todo, habla también de esas cuestiones —arquitectónicamente: ofreciendo una serie entramada de abducciones y meta-abducciones en “*A Neglected Argument for the Reality of God*”, sugiriendo que el libre albedrío resulta de la plasticidad de la mente —con “m” minúscula— implicada por el idealismo objetivo; y, en un artículo no publicado de 1893, titulado “*Immortality in the Light of Synechism*”, sugiriendo que podría haber tanto consciencias espirituales desencarnadas, así como las de clase carnal, encarnada. Pocos años antes había escrito: “no puedo admitir la proposición de Kant —que hay ciertos límites del conocimiento humano infranqueables; e incluso aunque haya tales límites respecto a lo infinito y lo absoluto, la cuestión de una vida futura, como distinta a la cuestión de la inmortalidad, no los trasciende” (CP 6.556, 1887).

* * *

Como Peirce sería el primero en reconocer, incluso cuando la metafísica es conducida de la manera adecuada —desde el motivo correcto y usando los métodos adecuados—, no hay garantía de la esperada “cosecha extraordinaria de verdades fundamentales”. La propia cosecha metafísica de Peirce es muy notable, y creo que contiene muchas semillas de verdad. El presente objetivo, sin embargo, no es separar el trigo de la cizaña, sino sugerir que podemos aprender de su comprensión distintiva de lo que la metafísica es y debería ser.

Apenas puede dejar de notarse que esa comprensión distintiva es en sí misma una hipótesis abductiva de precisamente la misma clase que el sinejismo recomienda. Y no es la crítica de Peirce a la distinción de Kant de analítico/sintético, su concepción pragmatista del significado, su rechazo del concepto de Cosa-en-sí-misma o su

reconcepción de lo real lo que será central al resto del argumento: es su reconcepción sinejística de la empresa metafísica.

No mucho tiempo después de la muerte de Peirce, los positivistas lógicos —¡los filósofos que manejan el hacha *par excellence!*— lanzaron un renovado ataque sobre la legitimidad de la metafísica: un ataque tan exitoso que incluso ahora se escuchan todavía ocasionalmente ecos de Hume cuando “metafísico” se usa peyorativamente, queriendo decir “sin significado, desesperadamente superficial”. De forma bastante irónica, como el término “positivismo lógico” señala, la admiración por los logros de la lógica nueva y moderna —vista como una nueva y poderosa herramienta para la demolición de la metafísica— era en parte responsable de este nuevo movimiento, cuando uno podría haber esperado que, por ejemplo, el análisis de Frege de “existe” no como un predicado sino como un concepto de segundo orden provocaría un renovado esfuerzo ontológico.

Sin embargo, incluso un positivista tan convencido como Carnap no evitó la metafísica completamente, sino que más bien permitió a las cuestiones ontológicas alguna legitimidad, *siempre que* fueran refundidas como cuestiones pragmáticas acerca de la elección de una estructura lingüística. La metáfora de Kant de la vieja Reina como “una matrona proscrita y abandonada” no ha perdido su relevancia ni su patetismo: si las concesiones de Carnap a la ontología traen a la mente a un Oliver Cromwell permitiéndose ocasionalmente a sí mismo un vaso ocasional de vino, *siempre que* sea estrictamente con propósitos medicinales, la atención no apologetica de Strawson y Quine a cuestiones ontológicas tradicionales tales como el problema del uno y lo múltiple evocan la restauración de la monarquía de los Estuardos.

A pesar de todo, aunque en el último medio siglo ha habido mucho trabajo en metafísica, y aunque mucho de ese trabajo ha sido impresionantemente inteligente, la descripción de la metafísica de Kant como “un campo de batalla de interminables controversias”, e incluso sus referencias a esos “dogmatismos antiguos”, no ha perdido tampoco ni su relevancia ni su patetismo; tampoco la metafísica parece estar recogiendo en la actualidad ninguna “cose-

cha extraordinaria de verdades fundamentales”. Probablemente, en estos tiempos más seculares, hay menos falso razonamiento metafísico teológicamente motivado del que Peirce se quejaba; pero probablemente, en esta era del prepóstero publicar o perecer, hay más pseudo-razonamiento metafísico para hacer carrera —esto es, esfuerzos para defender proposiciones relativas al valor de verdad, pero no relativas al valor de publicidad, hacia el cual los que las proponen son indiferentes²⁰. Algunas veces, en efecto, se nos viene a la mente la elocuente queja de Hume:

“No hay nada que no esté sujeto a debate, y en lo que los hombres sabios no tengan opiniones contrarias (...). Las disputas se multiplican como si todo fuera incierto, y esas disputas son dirigidas con la mayor calidez, como si todo fuera cierto. En medio de todo este bullicio no es la razón la que gana el premio, sino la elocuencia. Y ningún hombre tiene por qué desesperar nunca de ganar prosélitos para la hipótesis más extravagante, si tiene arte para representarla en colores favorables. La victoria no es obtenida por los hombres de armas, aquellos que manejan la pica y la espada, sino por los trompeteros, los tamborileros y por los músicos del ejército”²¹.

Y uno todavía no se atreve a pensar en tomarse una siesta dogmática, pues una vez más algunos rechazan todo el asunto.

Más asombroso, quizás, es esto de Richard Rorty: “El pragmático no piensa en sí mismo como en *una* clase de metafísico”²². Este comentario es singular en parte por su *chutzpah* histórica, pues a estas alturas apenas necesito decir que Peirce, el fundador del pragmatismo, era un metafísico de inusual amplitud y profundidad. Más importante, sin embargo, es que la reconcepción de la metafísica de Peirce nos permite evitar cualquier contacto tanto

20. Véase S. HAACK, “Preposterism and its Consequences” (1996), reimpresso en S. HAACK, *Manifesto of a Passionate Moderate: Unfashionable Essays*, University of Chicago Press, Chicago, 1998, 188-204.

21. D. HUME, *A Treatise of Human Nature* (1739), L. A. Selby-Bigge (ed.), Clarendon Press, Oxford, 2ª ed., 1902, xviii.

22. R. RORTY, *Consequences of Pragmatism*, Harvester Press, Hassocks, Sussex, 1982, p. xxviii.

con el apriorismo como con el cientismo, los Escila y Caribdis de la metafísica reciente²³. Sugiere cómo ampliar el dominio de la metafísica desde “nuestros conceptos y categorías”, como en la “metafísica descriptiva” quasi-kantiana de Strawson, hasta el mundo; cómo dar a la metafísica un anclaje experiencial, en lugar de confiar en “lo que es acorde a la razón”, como en el realismo modal quasi-leibniziano de David Lewis; y cómo hacer esto sin convertir a la metafísica en la criada del teorizar científico actual, como Quine a veces parece hacer. Pero el de Peirce es, si no “el único camino que permanece sin explorar”, un camino tristemente olvidado desde que él lo señaló, de modo que permítanme señalar algunos indicadores que haríamos bien en tener en cuenta.

Primero: cualquier otra cosa que sea, la filosofía es una clase de investigación, un esfuerzo por descubrir la verdad de las cuestiones dentro de su alcance; si, como Rorty recomienda, hubiera de abandonar esa aspiración y convertirse “sólo en una clase de escritura”, no es claro que mereciera mucho la pena. Eso no es negar que algunas obras de filosofía, como algunas obras de historia, etc. se clasifiquen como “literarias” en el sentido estéticamente-honorífico de la palabra —como seguro sucede con los Diálogos de Platón y con los *Essays* de Francis Bacon y muchos otros; tampoco es negar que algunas obras de literatura imaginativa transmitan verdades filosóficas, como *Daniel Deronda* de George Eliot hace con seguridad, y *1984* de George Orwell, y muchos otros. Es sólo situar la filosofía en un continuo —el continuo de tipos de investigación— al que las ciencias, la historia, el trabajo detectivesco, etc. también pertenecen.

Esto presupone que hay una clase de cuestiones características de la investigación filosófica, y que son capaces de respuestas verdaderas o falsas; sin embargo, esa clase de cuestiones no está tallada en piedra (no todas sino sólo algunas de las cuestiones en la agenda de los filósofos de la antigua Grecia se encontraban todavía

23. Véase S. HAACK, “Between the Scylla of Scientism and the Charybdis of Apriorism”, en *The Philosophy of P. F. Strawson*, L. Hahn (ed.), Open Court, La Salle, IL., 1998, pp. 50-63.

en la agenda de Descartes, ni tampoco se encuentran todas las cuestiones de Descartes en, digamos, Quine o Derrida). La evolución de nuevas cuestiones y el desplazamiento de las viejas es simplemente uno de los modos en los que cualquier disciplina saludable se desarrolla. Es un hecho familiar que a lo largo del tiempo las cuestiones abordadas por las ciencias se han movido y han cambiado: por ejemplo, la cuestión acerca de la estructura del ADN, que Watson y Crick son ahora famosos por resolver, no era ni siquiera concebible cuando esa sustancia se identificó por primera vez un siglo antes; el concepto de macromolécula, y la idea de que la estructura estereoquímica, así como la composición química, importa, sólo vino después. Y el hecho de que, en la filosofía como en las ciencias, nuevas teorías y nuevos conceptos hagan surgir nuevas cuestiones y desplacen a las antiguas no significa que no haya cuestiones característicamente filosóficas.

En el curso de su larga historia, sin embargo, la metafísica especialmente se ha visto con demasiada frecuencia enredada en cuestiones que finalmente resultaban descansar en presuposiciones falsas. (La respuesta apropiada a cuestiones metafísicas dudosas es obvia, aunque laboriosa: seguir sus raíces hasta encontrar la falsedad, la respuesta incorrecta, entre las suposiciones de las que dependan). De hecho, esta larga historia de cuestiones mal entendidas, basadas en respuestas equivocadas a cuestiones anteriores, es probablemente una fuente importante de la idea de que debe haber precisamente algo que sea intrínsecamente erróneo respecto a la empresa metafísica como tal —una idea que yo, como Kant y Peirce, creo que es “un completo error”. Pero yo animaría a que en la próxima bifurcación tomemos el camino de Peirce más que el de Kant.

Las cuestiones fundamentales de la metafísica son acerca del mundo, el único mundo real, aunque son cuestiones caracterizadas por una peculiar clase de abstracción y generalidad (un punto que Quine hace claro cuando escribe que, mientras la cuestión de cuántas y qué clases de escarabajos hay es característica de la zoología, la cuestión de cuántas o qué clases de cosas o sustancias hay es característica de la metafísica). Podemos estar seguros de que res-

ponder las cuestiones metafísicas requiere a menudo esfuerzos arduos de clarificación conceptual; como, por ejemplo, la articulación de su realismo le condujo a Peirce a la adopción, y a la adaptación pragmática, de la concepción de la realidad de Escoto. A pesar de todo, las teorías metafísicas son acerca del mundo, no sólo acerca de esquemas conceptuales o de estructuras lingüísticas o del mundo tal y como aparece ante nosotros.

Sobre esta concepción, el anterior dominio de la Reina de las ciencias es restaurado —pero no su trono—, exactamente, pues el antiguo y autocrático régimen apriorista es ahora moderado en una especie de monarquía constitucional. Pues, en mi opinión, como en la de Peirce, precisamente porque le corresponde a la metafísica investigar los aspectos más generales de la realidad, la investigación metafísica debe apoyarse en la experiencia tanto como en el razonamiento. No es que los metafísicos necesiten realizar experimentos o partir a expediciones, pues puede esperarse que las abducciones y las meta-abducciones metafísicas sean de la mayor generalidad, y la evidencia por la que se sostienen o se caen no sería en lo más mínimo rebuscada. Si nos estamos preguntando, por ejemplo, si hay uniformidades en la naturaleza, ningún equipamiento fantástico ni ningún experimento habilidoso nos ayudaría; sin embargo, la experiencia común de que podemos predecir con éxito cómo los animales, o las personas, o las sustancias se comportarán es con seguridad oportuna. Como sugería Peirce, el hecho de que las observaciones en las que descansa sean tan familiares —tanto que, si tienes esa inclinación, realmente puedes hacer el trabajo metafísico sin tener que dejar tu sillón— hace que la metafísica parezca más peculiarmente *a priori* de lo que realmente es.

Resumiendo brevemente, entonces: (parte de) el legado de Kant a Peirce fue una convicción duradera de que la metafísica no tiene que ser la “ciencia etérea” que Hume había rechazado, sino que podría y debería convertirse en un área de investigación legítima y valiosa; y (parte de) el legado de Peirce a la filosofía de nuestros

SUSAN HAACK

días es una reconcepción post-kantiana indiscutiblemente plausible de cómo podría conseguirse eso.

Susan Haack
University of Miami
shaack@umiami.ir.miami.edu

(Traducción de Sara Barrena)