

Rodas, C. (2022). Sustancia, pragmati(ci)smo y realismo especulativo. Las filosofías de Spinoza y Charles Sanders Peirce en el contexto del Giro Ontológico. *Círculo Spinoziano*. 2(3), 73-100.

Cristóbal Rodas

## **SUSTANCIA, PRAGMATI(CI)SMO Y REALISMO ESPECULATIVO: LAS FILOSOFÍAS DE SPINOZA Y CHARLES SANDERS PEIRCE EN EL CONTEXTO DEL GIRO ONTOLÓGICO**

**Resumen:** El realismo especulativo es una “tendencia filosófica” que ha venido cobrando relevancia y protagonismo en la escena académica de la filosofía contemporánea, particularmente en aquella de tradición continental. En este artículo se pretende rastrear algunas tesis centrales del realismo especulativo hasta la filosofía romántica de Charles Sanders Peirce, haciendo una extensión hasta algunas tesis del sistema clásico de Spinoza que pudieron haber influido en la refinación que Peirce elaboró del pragmatismo como pragmaticismo. Lo disruptivo de esta aproximación es que, contrario a la tendencia pluralista y materialista del realismo especulativo, encontramos en el camino realista de Spinoza, y continuado por Peirce, una posible interpretación que acerca al pensamiento a una postura más bien monista e idealista.

**Palabras clave:** realismo especulativo, pragmaticismo, sustancia, Peirce, Spinoza.

**Abstract:** Speculative realism is a “philosophical trend” that has been getting relevance and prominence in the academic scene of contemporary philosophy, particularly in continental tradition. This article aims to trace some central theses of speculative realism to the romantic philosophy of Charles Sanders Peirce, making an extension to some theses of Spinoza’s classical system that may have influenced Peirce’s refinement of pragmatism as pragmaticism. What is disruptive about this approach is that, contrary to the pluralistic and materialistic tendency of speculative realism, we find in the realist path of Spinoza, and continued by Peirce, a possible interpretation that brings thought closer to a rather monistic and idealistic position.

**Key Words:** speculative realism, pragmaticism, substance, Peirce, Spinoza.

### **Introducción**

Existe en la filosofía continental contemporánea una notoria preocupación por rescatar a ciertos autores (particularmente de la segunda mitad del siglo XX) de los lugares comunes en los que se ha encasillado a la posmodernidad. Vemos el avance lento y gradual de una proliferación de interpretaciones naturalistas y materialistas de las filosofías posmodernas que se habían venido caricaturizando como subjetivismos

idealistas. Un ejemplo notorio de lo anterior cuyo examen resulta relevante es el del *realismo especulativo*.

El realismo especulativo es una “tendencia filosófica” (por definirlo de alguna manera) que ha venido cobrando relevancia y protagonismo en la escena académica de la filosofía contemporánea, particularmente en aquella de tradición continental. Se ha caracterizado principalmente por plantearse como una crítica abierta y explícita a los relativismos posmodernos y por restituir el valor de la ontología como reflexión especulativa.

En este artículo se pretende rastrear algunas nociones centrales del realismo especulativo hasta la filosofía romántica de Charles Sanders Peirce, haciendo una extensión hasta algunas tesis del sistema clásico de Spinoza que pudieron haber influido en la refinación que Peirce elaboró del *pragmatismo* como *pragmaticismo*. Lo disruptivo de esta aproximación es que, contrario a la tendencia pluralista y materialista del realismo especulativo, encontramos en el camino realista de Spinoza, y continuado por Peirce, una posible interpretación que acerca al pensamiento a una postura más bien monista e idealista.

## **Realismo especulativo**

Lo que en este artículo hemos convenido en nombrar “realismo especulativo” representa, como se ha mencionado antes, más una tendencia o moda que un movimiento filosófico sólido y unificado. El mismo nombre refleja la disparidad y pluralidad de alternativas que lo componen: puede encontrarse también como *nuevo realismo*, *realismo ontológico*, *materialismo especulativo*, *nuevo materialismo*, *realismo analógico*, *realismo neutral* o, como ha convenido en llamarlo el *youtuber* Ernesto Castro (2020), *realismo poscontinental*.

El *realismo especulativo* es “un nuevo movimiento filosófico que propone un cambio radical, un giro de 180 grados con respecto a lo que hasta ahora se aceptaba en el campo filosófico y en el campo teórico en general” (Ramírez, 2016b, p. 131). La crítica especulativa se despliega en múltiples frentes y de manera heterogénea a través de sus distintas versiones; “no constituye un movimiento unificado: apenas inició empezaron a surgir posturas divergentes. No obstante, todas estas posturas tienen algunas coincidencias básicas y generales” (Ramírez, 2016b, p. 131) que configuran el contorno

de una tendencia filosófica crítica del pensamiento posmoderno y su respectiva herencia moderna.

No es propósito de este artículo ofrecer una revisión exhaustiva de la oferta teórica proveniente del realismo especulativo, dicha revisión ya se ha llevado a cabo en otros lugares (Ramírez, 2016; Flores, 2016; Castro, 2020). Más que una divulgación de las teorías de los distintos autores neorrealistas lo que aquí se expone son rasgos característicos genéricos. Estos rasgos no constituyen condiciones necesarias y suficientes sino más bien un espectro de posturas que en su globalidad configuran una unidad difusa que puede clasificarse provisoriamente en *principios* y *posturas*.

Por *principios* entenderemos aquellas afirmaciones que podríamos presuponer no serían rechazadas por la comunidad neorrealista a pesar de las notorias e importantes diferencias entre sus miembros. Por *posturas* aquellos rasgos críticos que se definen en contraposición a alguna noción generalizada de la tradición filosófica en contra de la cual se proponen pensar y que caracterizan la heterogeneidad de los realismos poscontinentales.

Los principios los sintetiza Mario Teodoro Ramírez (2016b) de manera clara y concisa de la siguiente manera:

Así, podemos formular las tres tesis básicas del realismo ontológico-especulativo, mismas que considero válidas, además de necesarias, en el contexto actual del pensamiento filosófico. Son las siguientes:

1. La realidad existe independientemente de nosotros (de la conciencia, del lenguaje, de los saberes, etc.) Esto ciertamente no es nada nuevo; si acaso, lo será para algunos filósofos.
2. El ser, el objeto, tiene prioridad sobre el conocer, sobre el sujeto; la ontología tiene prioridad sobre la epistemología. Para conocer algo, ese algo debe existir primero (y hay mil y un formas de existir; el ser no está sometido a ningún orden necesario ni a ninguna jerarquía antropocéntrica).
3. La existencia de la realidad como tal sólo puede ser el objeto de una afirmación especulativa pura, de una aprehensión del pensamiento puro (la razón pura sí capta la “cosa en sí”). Así, se postula la prioridad del pensamiento (filosófico) sobre el conocimiento (científico). (p. 147)

El primer principio resume simplemente el postulado realista genérico: “El realismo básicamente sostiene la tesis de que existe una realidad independiente de nosotros que, a pesar de todo, puede ser conocida por nosotros” (Castro, 2020, p. 220). El segundo es relevante porque comprende el llamado *Giro Ontológico* que marca la pauta de la reflexión en la crítica especulativa. Por último, el tercer principio encarna el carácter polémico y controversial del realismo especulativo que se asume al cuestionar la vieja y

arraigada convicción de que la “cosa en sí” es incognoscible. Si bien todas estas tesis tienen una expresión particular en cada autor, se puede aceptar hasta cierto punto considerarlas como nociones genéricas de los realismos poscontinentales.

Las posturas las podríamos definir como sigue: crítica a la posmodernidad, crítica a la modernidad, crítica al epistemocentrismo y crítica a la metafísica. Las posturas se constituyen por categorías negativas o reaccionarias, ya que todas representan una contraposición a alguna tendencia de la tradición filosófica. En estas posturas se acentúan considerablemente las diferencias entre las alternativas teóricas del realismo especulativo, por lo que resulta necesario precisar con más detalle que en los principios aquellos aspectos específicos que les dan sentido.

La crítica a la posmodernidad es la motivación fundante de la tendencia reciente en filosofía por la recuperación del realismo. Si bien es cierto que nunca resulta precisamente claro a qué refiere el término posmoderno, también es cierto que aunque este término “siempre resultó vago y equívoco, se pueden señalar ahora algunos rasgos característicos que forman parte, más que de un discurso teórico acabado, de cierto espíritu del tiempo o de un estilo socio-cultural reconocible” (Ramírez, 2016b, p. 137). Este *zeitgeist* corresponde a los nihilismos, relativismos y perspectivismos promovidos, más que por los autores mismos de la posmodernidad, por los intérpretes y seguidores de sus obras. Mauricio Ferraris (2012), en su célebre *Manifiesto del nuevo realismo*, encasilla estas posturas en lo que generaliza como “falacia del ser-saber” y que define como *constructivismo*:

Empezamos con la ontología y con la crítica a la falacia del ser-saber, porque justamente, aquí está el núcleo sensible de todo el debate sobre el realismo. Diego Marconi ha caracterizado la comparación entre realistas y antirrealistas como un conflicto entre dos intuiciones. La primera, la realista, considera que hay cosas (...) que no dependen de nuestros esquemas conceptuales. La segunda (que Marconi llama “hermenéutica” o “kantiana”) considera en cambio que también el hecho de que en la Luna haya montañas de altura superior a los 4.000 metros, no es independiente de nuestros esquemas conceptuales y las palabras que usamos (...) Propongo llamar *construccionista* o *constructivista* a esta intuición, ya que asume que partes más o menos grandes de la realidad están construidas por nuestros esquemas conceptuales y por nuestros aparatos perceptivos (...) Porque en el momento que asumimos que los esquemas conceptuales tienen un valor constitutivo con respecto a cualquier tipo de experiencia, entonces, con un paso sucesivo, podremos aseverar que tienen un valor constitutivo con respecto a la realidad (...) A este punto, con una plena realización de la falacia del ser-saber, lo que hay resulta determinado por lo que sabemos de este. Antes ello, vale la pena preguntarse qué cosa indujo a los filósofos a desembocar en una vía tan riesgosa y laboriosa. (p. 34)

Esta caracterización constructivista del pensamiento posmoderno no solo ejemplifica la primera postura, sino que adelanta la tercera, la crítica al epistemocentrismo, que será detallada más adelante. A pesar de constituir la motivación más clara y explícita de los realismos poscontinentales, la crítica a la posmodernidad tiene la característica curiosa de “recuperar” o partir de interpretar a la misma tradición posmoderna. A propósito, Castro (2020) también señala:

Aunque muchos realistas poscontinentales se presenten a sí mismos como superadores y refutadores del posmodernismo, el canto de cisne de la filosofía continental, el caso es que la mayoría de ellos son pupilos de autores posmodernos. Ferraris –el más beligerante con la concepción heredada de la posmodernidad, que él identifica en Italia con el pensamiento débil de Gianni Vattimo– es nada más y nada menos que discípulo de Jacques Derrida, considerado por muchos como el *no va más* del posmodernismo en Francia. Gilles Deleuze, otro cuestionado posestructuralista francés, ha sido leído con entusiasmo por Meillassoux, Brassier y Grant. Y Bruno Latour, desmontado por Alan Sokal y Jean Bricmont (1997) en *Imposturas intelectuales* como paradigma del postureo, la pretenciosidad y el terrorismo terminológico típicamente posmoderno, es el padre de la ontología orientada a los objetos que más tarde han popularizado Harman y sus adláteres. Por no hablar de la influencia de otros filósofos continentales clásicos como Martin Heidegger (en Harman), Friedrich Nietzsche (en Ferraris), F. W. J. Schelling (en Grant y Gabriel) o Alain Badiou (en Brassier y Meillassoux). (p. 223)

No obstante, cabe señalar, como también comenta Castro (2020), que: “a pesar de estas influencias y adherencias, estos realistas son poscontinentales porque han ido más allá de la inercia filosófica continental” (p. 223). No son meras interpretaciones, derivaciones o aplicaciones, sino que (al menos en la mayoría de los casos) representan series de desfiguraciones, reconfiguraciones y ocasionalmente re combinaciones del material posmoderno. Series caracterizadas en lo particular por aquellos replanteamientos realistas motivados por explicitar la “falacia ser-saber” del constructivismo. Cuestión que además constituye posiblemente la razón principal del clamor mediático y protagonismo que ha ganado el realismo especulativo en el ámbito académico. Es verdad que los realismos poscontinentales se dirigen de manera bastante explícita en contra del constructivismo; “su postura expresa al menos un cansancio ante el típico discurso posmoderno, deconstruccionista y semiologista” (Ramírez, 2016b, p. 137). Lo atractivo del Giro Ontológico es la recuperación alegre y optimista del realismo, su insistencia en “volver a encontrar la realidad tras la maraña posmoderna de significados, textos, vivencias, representaciones, etc.” (Ramírez, 2016b, p. 137).

Esta primera intención del realismo especulativo, enmarcada en la crítica a la posmodernidad, está ligada a la postura de la crítica a la modernidad. Una de las propuestas más llamativas del realismo especulativo ha sido la de caracterizar a la

posmodernidad, contrario al ánimo usual, como un desarrollo lógico y natural del esquema del pensamiento escepticista y científicista de la modernidad. Contrario al ánimo usual porque, como es sabido, “la posmodernidad se definió a sí misma de forma negativa: como el momento del fin de los grandes discursos o las llamadas *metanarrativas*” (Ramírez, 2016b, p. 137) de la modernidad. La posmodernidad puede ser interpretada como el enaltecimiento de la subjetividad en contra del enaltecimiento de la objetividad efectuado por los metarrelatos de la modernidad. Pero lo que el realismo especulativo señala es que el meollo de la cuestión no es la dirección del giro (hacia el objeto o hacia el sujeto) sino el *eje* mismo sobre el que se efectúa dicho giro (sujeto-objeto). El problema, inaugurado en la modernidad y heredado a la posmodernidad, ha sido la necesidad de pensar en función de la relación entre un sujeto y un objeto. A este descubrimiento filosófico del realismo especulativo se le ha denominado *correlacionismo* que, en palabras de Meillassoux (2016), puede ser entendido de la siguiente manera:

Por correlacionismo entiendo en una primera aproximación, toda filosofía que sostiene la imposibilidad de acceder por medio del pensamiento a un ser independiente del pensamiento. No tenemos nunca acceso, según este tipo de filosofía, a un objeto (entendido en un sentido general) que no esté ya correlacionado a un acto de pensamiento. La idea misma de acceder a un ser independiente del pensamiento, sustentado en sí mismo tal como se nos da, independientemente de si lo aprehendemos o no, es para un correlacionista una contradicción flagrante. Sea que un estado es percibido, concebido o aprehendido de cualquier otra forma, el objeto no podría ser pensado fuera de la relación que mantiene con nuestro pensamiento. El correlacionismo sostiene pues la imposibilidad de derecho, y no de hecho, de todo realismo metafísico. (p. 73)

Estas teorías están ancladas en la concepción de la necesidad de la existencia de un vínculo entre el ser y el pensamiento. Dicha concepción, iniciada por Descartes y finalmente impuesta por Kant al resto del dominio de la filosofía y de las ciencias especiales, coloca al sujeto en el centro de la reflexión y anula la posibilidad de conocer la realidad en sí misma, ya que siempre estará dada en función de su conexión con el pensamiento del sujeto que conoce. Dicho de forma directa: la distinción kantiana entre fenómeno y nómeno implica una “clausura antropológica” que imposibilita el saber de una realidad independiente y autónoma respecto del pensamiento. Es este artefacto filosófico, el eje sujeto-objeto, el que el realismo especulativo se propone dismantelar. Si bien este dismantelamiento se efectúa desde propuestas diversas y no siempre afines, convergen en la necesidad de evaluar y corregir este correlacionismo o *filosofía del acceso*.

El desmantelamiento del correlacionismo conduce invariablemente al aspecto más escandaloso del realismo especulativo y que constituye en su generalidad la postura de la crítica al epistemocentrismo. La posmodernidad sería entonces la radicalización de la tesis moderna sobre la fundamentalidad de la epistemología por sobre la ontología. La clausura antropológica es también una clausura epistemológica: la filosofía es expulsada del registro del ser en sí mismo y es restringida al dominio del saber imponiendo como esquema general el eje que relaciona necesariamente a un sujeto con un objeto. En este sentido, solo existe para nosotros lo que podemos conocer, lo que está dado para nosotros como sujetos cognoscentes. Lo escandaloso del realismo especulativo es el atrevimiento de cuestionar o poner en duda esta conquista de la modernidad radicalizada ingenuamente por la posmodernidad. El carácter revolucionario del realismo especulativo reside en señalar que la clausura epistemológica no es evidente y por lo tanto habría en todo caso que demostrarse. El filósofo de la ciencia Roy Bhaskar (2008), retomado por Levi Bryant (2011) en *The Democracy of Objects*, le define como *falacia epistémica*:

Esto consiste en la perspectiva de que los enunciados acerca del ser pueden ser reducidos a o analizados en términos de enunciados acerca del saber; i.e. que las cuestiones ontológicas pueden ser transpuestas siempre a términos epistemológicos. La idea de que el ser puede ser siempre analizado en términos de nuestro saber del ser, que es suficiente para la filosofía ocuparse de la red y no de aquello que la red describe, resulta en la disolución sistemática de la idea de un mundo (que aquí caracterizaré metafóricamente como un reino ontológico) independiente de pero investigado por la ciencia. (p. 36)

En general, “lo que la falacia epistémica identifica es la falacia de reducir cuestiones ontológicas a cuestiones epistemológicas, o de fusionar cuestiones de cómo conocemos con cuestiones de qué son los seres” (Bryant, 2011, p. 60). La audacia del *realismo especulativo* consiste en invertir la fundamentalidad en la relación de ambas categorías: no es que existe lo que podemos conocer, sino que, por el contrario, podemos conocer lo que existe. En esto consiste el célebre *Giro Ontológico* y el carácter realista de la nueva filosofía. Los realismos poscontinentales apuestan por explorar las posibilidades de una filosofía que se atreva a pensar la realidad en sí misma con independencia del sujeto. La *crítica* al epistemocentrismo caracterizada por la *falacia epistémica* conduce a la revalorización de la especulación metafísica y ontológica como fuentes fundamentales del conocimiento y como marcos de referencia para las epistemologías del resto de las ciencias especiales.

Ahora bien, esta reconsideración de la ontología se ha efectuado conservando y reforzando muchas sospechas sobre el pensamiento metafísico que fueron enfatizadas por la tradición posmoderna. La cuarta y última postura, que convenimos en denominar como crítica a la metafísica, describe la tendencia de continuar renegando de las posturas monistas y absolutistas tradicionales. En algún sentido, el realismo de esta tendencia sería más ontológico que metafísico, ya que, contrario al ánimo contingente, temporal y pluralista de estos autores, el realismo metafísico afirma directamente “una realidad en sí y por sí, más allá de la realidad concreta y de la propia realidad humana, adscribiéndole ansiosamente a tal realidad los caracteres de necesidad absoluta, inmutabilidad, atemporalidad, unidad y totalidad completa” (Ramírez, 2016, p. 41). Aun cuando no todos los autores entienden lo mismo por metafísica, es claro que en la mayoría se puede encontrar un esfuerzo explícito por replantear sus realismos desde la crítica a la metafísica heredada principalmente de los posestructuralismos posmodernos (influenciados particularmente por la fenomenología de Heidegger).

Por ejemplo, como también expone Ramírez (2016b), el materialismo especulativo de Quentin Meillassoux busca dismantelar al correlacionismo apostando por la contingencia como categoría absoluta propia de la realidad en sí misma o del ser y por lo tanto independiente del pensamiento. En contraposición directa a la metafísica de la necesidad que desde esta nueva óptica sería una ontología deficiente. Otro ejemplo sería el *nuevo realismo* o *realismo ontológico* de Markus Gabriel, en el que la metafísica sería entendida como todo pensamiento del mundo en tanto totalidad, contrapuesta a su concepción de la ontología como teoría especial de la existencia (no del mundo o del ser). Para Gabriel la existencia es aparecer en un campo de sentido, y dado que no hay un único campo de sentido la existencia es entendida como una pluralidad transfinita. Es solo en estos sentidos locales que podemos entender al realismo especulativo como contrapuesto a la metafísica. Si por otro lado “entendemos la metafísica como el proyecto filosófico de pensar *más allá* de lo dado en la experiencia y más allá del ser puramente físico-material, más allá también de las categorías dominantes en el pensamiento moderno y posmoderno, entonces el nuevo realismo consiste en un restablecimiento del concepto de metafísica” (Ramírez, 2016b, p. 146).



## Pragmati(ci)smo

Charles Sanders Peirce ganó su lugar en la historia de la filosofía por ser el fundador del *pragmatismo* norteamericano, si bien este fue realmente popularizado y legitimado por la obra de William James. Debido a esto último, y a que su versión del pragmatismo difiere sustancialmente de la de James, Peirce rebautiza su método como *pragmaticismo*:

Fue en la búsqueda por satisfacer esta condición cuando inventé la palabra “pragmaticismo” para denotar de una manera precisa el significado que ya había inventado anteriormente para la palabra “pragmatismo”; y puesto que ésta última había sido empleada, no sólo por los filósofos [philosophists] para expresar doctrinas que no quedaban cubiertas por mi definición original (me complació mucho que lo hicieran), sino también por escritores elegantes en asociaciones que, me atrevería a decir, tienen algún significado para los lectores que comparten sus hábitos mentales, pero que yo no podría comprender sin más trabajo que el que estoy dispuesto a invertir. (Peirce, s.f.)

En el caso del pragmatismo, Peirce decide abandonar su término original para distinguirse de las doctrinas influenciadas por James y en 1905 acuña el término “pragmaticismo”, una palabra “lo suficientemente fea para estar a salvo de secuestradores” (Peirce, 1994, p. 1843). El pragmatismo popular, entendido en el sentido de James como un empirismo utilitario radical, dista mucho de la concepción original de Peirce y más aún de su ulterior desarrollo como pragmaticismo. El *pragmati(ci)smo* de Peirce es el resultado de las reflexiones a las que condujeron sus preocupaciones más generales. Su pensamiento tiene un fundamento práctico: “el fenómeno básico que provoca y dirige su reflexión es el éxito de la investigación científica” (McNabb, 2018, p. 14). Tomando como referencia su incursión en investigaciones de una variedad considerable de disciplinas distintas<sup>57</sup>, su interés central fue el dar cuenta del éxito general alcanzado en actividades tan dispares. Esto lo condujo a buscar y formular en filosofía un método análogo al de las ciencias especiales. Estas ideas no constituyen una cosmovisión, sistema filosófico o una metafísica, sino más bien una tecnología especulativa que podemos usar para esclarecer nuestras ideas y optimizar el proceso de investigación.

Se trata, pues, no de una metafísica particular sino de un método general del pensamiento. Es un recurso para establecer las condiciones conceptuales óptimas para un debate y para prevenir el desperdicio de tiempo en pseudoproblemas (Dae, 2007).

---

<sup>57</sup> “Peirce cuenta entre los pocos hombres de la historia que pueden calificarse de polímatas. Como comenta Max Fisch, Peirce era matemático, astrónomo, químico, geodésico, topógrafo, cartógrafo, metrólogo, espectroscopista, ingeniero, inventor; psicólogo, filólogo, lexicógrafo, historiador de la ciencia, economista matemático, estudioso de la medicina; dramaturgo y actor; fenomenólogo, semiótico, lógico, retórico y metafísico” (McNabb, 2018, p. 14).

En palabras de Peirce, el pragmati(ci)smo se trata de “una mera máxima de la lógica en vez de un principio sublime de filosofía especulativa” (Peirce, 1994, p. 1675). Este método de pensamiento que define al pragmati(ci)smo se expresa en la célebre *máxima pragmática* que reza como sigue: “Consideremos qué efectos, que pudieran concebiblemente tener implicaciones prácticas, concebimos que tiene el objeto de nuestra concepción. Entonces, nuestra concepción de tales efectos representa la totalidad de nuestra concepción del objeto” (Peirce, 1994, p. 1832).

Lo innovador de la máxima es la consideración de las repercusiones prácticas que deben ser entendidas como efectos. Al hacer del concepto el conjunto de disposiciones prácticas, el objeto de la concepción se hace público y con ello susceptible de un escrutinio análogo al de las ciencias. La teoría del significado del pragmati(ci)smo se ocupa de generales, de pruebas posibles indeterminadas, no de pruebas específicas determinadas. Peirce se refería a estos generales como *serías* [*would-be*]. Esto es particularmente relevante porque es lo que fundamenta la postura realista del pragmati(ci)smo.

Ahora bien, para abordar la relación que guarda el pragmati(ci)smo de Peirce con el pensamiento de Spinoza, suscribiremos la interpretación pragmática de la *Ética* realizada por Shannon Dea (2007) en su investigación doctoral *Peirce and Spinoza's Surprising Pragmaticism*. Lo primero que sería importante señalar, es que Peirce mismo refiere a Spinoza en varias ocasiones: “de 1863 a 1904, tanto en textos publicados como inéditos, Peirce discute o menciona a Spinoza no menos de 25 veces” (Dea, 2014, p. 26). El segundo aspecto relevante es que Peirce considera en varias ocasiones a Spinoza no solo como pragmatista sino más aún como pragmaticista. Recordemos que el *pragmati(ci)smo* no representa una postura particular, sino un método de pensamiento. En varias ocasiones, Peirce atribuye el método pragmático a varios autores de la tradición, como Berkeley o Kant, pero siempre vacilando respecto a la forma de clasificarlos. El único autor de la tradición cuya consideración pragmaticista pareciera haberse ido reafirmando a pesar de esa vacilación es Baruch Spinoza (Dea, 2007). Estas consideraciones sumadas a las varias reseñas que publicó sobre libros de intérpretes contemporáneos de Spinoza, constatan el hecho de que Peirce estaba bien informado sobre su filosofía.

Para revalorar el pensamiento de Spinoza desde una óptica pragmaticista, Dea (2007) propone interpretar el cierre de la primera parte de la *Ética* como una versión de

la máxima pragmática, la cual nos dice: “No existe nada de cuya naturaleza no se siga algún efecto” (Spinoza, 2000, p. 67). Dea (2007) sugiere que en E1P36 se puede trazar una relación de identificación entre *causa* y *res*. Para la autora, esto se reafirma si además se considera su doctrina del paralelismo: “El orden y la conexión de las ideas es el mismo que el orden y la conexión de las cosas” (Spinoza, 2000, p. 81). Tomando en cuenta a E2P7, se puede considerar que en las demostraciones de E2P9 Spinoza emplea *causa* y *res* de forma intercambiable:

Ahora bien, el orden y la conexión de las ideas (*por 2/7*) es el mismo que el orden y la conexión de las *causas* ... Ahora bien, el orden y la conexión de las ideas (*por 2/7*) es el mismo que el orden y la conexión de las *cosas*. (Spinoza, 2000, p. 84, cursivas añadidas)

Esta interpretación intenta vincular la identificación de *causa* y *res* con la imposibilidad de concebir algo que no tenga un efecto para acercar a Spinoza a la máxima pragmática. Dea (2007) sugiere que “para Spinoza como para Peirce, si no podemos concebir que una cosa tenga cualquier efecto, ni siquiera podemos concebirlo como una cosa” (p. 73). Las investigaciones de la autora (2007) revelan una serie considerable de ventajas hermenéuticas que se siguen de la “máxima pragmática de Spinoza” respecto del cuerpo completo de su obra. Pero dichas ventajas escapan el alcance de este artículo, ya que lo que concierne a esta investigación son las implicaciones que se siguen de poner esta interpretación pragmática de Spinoza en discusión con el realismo especulativo. ¿No es acaso Spinoza uno de los fundadores y principales referentes del racionalismo? ¿No es el racionalismo el principal responsable del correlacionismo moderno y su subsecuente desarrollo posmoderno en constructivismo? ¿No es acaso famosa la filosofía de Spinoza por su “necesitarianismo” exacerbado? A estas alturas, ¿no se antojan rancios y estériles los monismos sustancialistas? ¿Qué sentido tendría revisar la obra de Spinoza a la luz de la innovadora, revolucionaria y prometedora luz del realismo especulativo?<sup>58</sup> Para responder estas preguntas habremos de recurrir a la interpretación pragmaticista de Spinoza elaborada desde la mirada de Charles Sanders Peirce.

Suscribir la máxima pragmática como método general del pensamiento filosófico, aunque no es en sí misma una ontología, implica una serie de presunciones y consecuencias metafísicas. Dentro de las ideas metafísicas afines al pragmati(ci)smo encontramos el *sinequismo*, el *tiquismo*, el *agapismo*, el *idealismo objetivo*, y el *realismo extremo*

---

<sup>58</sup> Resulta prudente señalar que algunos realistas poscontinentales toman como referencia varias nociones de Spinoza, principalmente por conducto de las reelaboraciones de Deleuze.

(Dea, 2007; McNabb, 2018). Lo que corresponde es diagramar estas concepciones metafísicas en el marco del pensamiento de Spinoza, por un lado, y del realismo especulativo, por el otro. Esta contextualización en torno al Giro Ontológico implica sostener la interpretación pragmaticista de Spinoza y recuperar los principios y posturas del realismo especulativo que esbozamos al inicio del escrito. Naturalmente, tomaremos como punto de partida la versión del realismo concebida y defendida por Peirce, así como sus puntos de encuentro con la modalidad del *realismo escolástico* rastreable en la metafísica de Spinoza.

Peirce consideró que una de las tres distinciones del *pragmati(ci)smo* es la “insistencia enérgica sobre la verdad del *realismo escolástico*<sup>59</sup>” (Peirce, 1994, p. 1846, cursivas añadidas). Lo que se intentará demostrar es que, cuando menos, hay un grado mínimo de afinidad entre el realismo extremo pragmaticista y los principios y posturas del realismo especulativo. El primer punto de encuentro lo podemos encontrar en las críticas que le sirven de punto de partida para elaborar su propuesta alternativa. Al igual que el proyecto neorrealista poscontinental, Peirce inicia su recorrido explicitando la necesidad de corregir el rumbo inaugurado por Descartes y consolidado por Kant. Pero las observaciones de Peirce tienen, de alguna manera, un alcance genealógico más amplio. La crítica del realismo especulativo se dirige al correlacionismo y a su hijo el constructivismo, pero Peirce (que no tuvo el gusto –¿o disgusto?– de conocer al hijo) se dirige también al abuelo: el *nominalismo*. De acuerdo a su reflexión, el desarrollo moderno de esta postura condujo un psicologismo insalvable, teniendo en un extremo la benevolencia de Dios y en el otro el repertorio de categorías constitutivas del sujeto trascendental. Peirce “se ocupa de identificar y eliminar las defectuosas suposiciones lógicas que perjudicaron los esfuerzos de Kant, suposiciones que provienen directamente de Descartes” (McNabb, 2018, p. 30). Para ejecutar esa operación lleva su crítica al origen del psicologismo epistemológico moderno.

El nominalismo es una categoría prácticamente en desuso que refiere a una postura del debate medieval en torno al anacrónico “problema de los Universales”. En términos muy generales el debate consistía en si “los Universales tienen una existencia extramental o si más bien son dependientes de la mente” (Dea, 2007, p. 148). La resonancia con la discusión actual del *realismo especulativo* es bastante clara, “el debate medieval nominalismo-realismo se centró en el fondo en la cuestión de si nuestros conceptos de

---

<sup>59</sup> Se puede encontrar referido como *realismo extremo*, *realismo escolástico*, *realismo escotista* o *realismo medieval*.

los Universales se refieren al mundo real o a nuestros pensamientos sobre él” (Dea, 2012, p. 33). El nominalismo es la postura que sostiene que los Universales son dependientes de nuestra mente:

El *nominalismo* es una perspectiva filosófica sobre la realidad en la que «lo real» es constituido por objetos particulares existentes cuyo conocimiento se logra de alguna manera al intuirlos a través de los sentidos. Esto hace que los términos generales, tales como «dureza», no sean más que meros nombres, meras *conveniencias* en la clasificación y manejo de la experiencia. (McNabb, 2018, p. 31, cursivas añadidas)

La aproximación al nominalismo es relevante para el realismo especulativo porque contiene en sus contornos generales el germen tanto del correlacionismo como del constructivismo: (1) las concepciones que podemos llegar a tener de los Universales, dado que lo único que existe “realmente” son individuos particulares, son dependientes de la mente y (2) dado que la preferencia entre “marcos conceptuales” (es decir, “constructos sociales”) no atiende a algún carácter objetivo de la realidad, el criterio de selección conduce a un relativismo. Para Peirce, estas tesis no solo implican una serie de inconsistencias lógico-empíricas en sí mismas, sino que además sería imposible dar cuenta del éxito de la actividad científica desde esta postura. Para corregir el psicologismo del correlacionismo nominalista de la modernidad, propone la *hipótesis de la realidad* como condición necesaria de su lógica de la investigación, y le desarrolla mediante una revalorización del realismo escolástico, (particularmente del realismo de Duns Escoto) desembocando en su realismo extremo y en la célebre máxima pragmática.

Peirce parte del formato kantiano para afrontar el problema, pero se distingue en la solución. Tanto para Kant como para Peirce, la solución estriba en encontrar una lógica autónoma y normativa que sirva de fundamento a la investigación. Pero el nominalismo, al concebir la lógica en términos psicológicos –lo que McNabb (2018) llama teoría de la “mente-contenedor”– como estrategia epistemológica, hace que esta termine dependiendo de aquello que en principio se proponía fundamentar. Así, el correlacionismo se limita a explicar el mecanismo de la razón y pierde su capacidad para fundamentar el éxito de la investigación. Peirce comienza a concebir su solución alternativa desde una crítica al origen cartesiano del correlacionismo moderno.

La nueva lógica de la investigación rechaza tanto la duda metódica (aspecto en el que por cierto coincide con Spinoza) como la posibilidad de contar con evidencia de la

intuición como facultad cognitiva. Para Peirce, la duda metódica es una farsa<sup>60</sup>: “cuando decimos que lo hacemos, simplemente estamos fingiendo que podemos” (Dea, 2007, p. 59). En su lugar, propone un *sentido-común crítico* [*critical common-sensism*] que acompaña a su *principio duda-creencia* (PDC en adelante) y que resuena con la *scientia intuitiva* de Spinoza. Respecto a la intuición, en tanto capacidad de formar ideas claras y distintas de las cosas de manera inmediata, Peirce se pregunta si mediante la “simple contemplación de una cognición, independientemente de cualquier conocimiento previo y sin razonar a partir de signos, somos capaces de juzgar debidamente si esa cognición ha sido determinada por una cognición previa o si se refiere inmediatamente a su objeto” (Peirce, 2012, p. 54). Su respuesta es negativa, ya que carecemos de evidencia alguna sobre una facultad de esa naturaleza. Como señala McNabb (2018), cuando sentimos que una cognición es “producto de una intuición directa y se juzga como tal, se podría preguntar si ese juicio, que es en sí mismo una cognición, se produjo también de forma intuitiva o si fue determinado por una cognición previa, y así sucesivamente” (p. 32). Esto, evidentemente, constituye una petición de principio, ya que una facultad tal implica “presuponer el mismo asunto sobre el que se atestigua” (Peirce, 2012, p. 55). Peirce no se propone demostrar que no tenemos una facultad intuitiva, en tanto cognición directa, sino solo argumentar que como teoría de la cognición carece de evidencia y obstaculiza la explicación de los hechos. En su lugar, buscando recuperar la autonomía de la lógica y siguiendo su iniciativa pragmática, propone la teoría de la inferencia como proceso semiótico.

Tanto el Yo de los racionalistas como la percepción de los empiristas, que usualmente se consideran intuiciones, son procesos mediatos e inferenciales. El Yo se infiere a partir del error que se constata a partir de hechos “externos” y su relación con nuestras expectativas respecto del comportamiento de la realidad. La percepción por su lado también requiere de una coordinación diacrónica en relación a hechos externos (i.e. el punto ciego de la retina, la experiencia de la textura, etc.). Para Peirce la inferencia es de alguna manera la interpretación de algún signo. El funcionamiento cognitivo presupone la persistencia sostenida de las cosas para que tengan sentido. Este sostenimiento implica una relación entre pensamientos y signos, por lo que no hay pensamiento aislado: todo pensamiento es un signo (McNabb, 2018). El pensamiento es un flujo cognitivo que implica necesariamente a los signos y sus conexiones. Y si el

---

<sup>60</sup> Lo mismo aplicaría a la *epojé* de los fenomenólogos.

pensamiento debe darse necesariamente en signos, cabe preguntarse qué significado pudiera tener el signo de algo que no se puede conocer. Desde aquí arremete en contra de la “cosa en sí” kantiana:

Más allá de cualquier cognición, existe una realidad desconocida pero cognoscible; pero más allá de toda cognición posible, sólo existe lo autocontradictorio. En resumen, la cognoscibilidad (en su sentido más amplio) y el ser no son meramente iguales metafísicamente, sino que son términos sinónimos. (Peirce, 2012, p. 65)

Como comenta McNabb (2018), “ninguna afirmación podría manifestar más plenamente la oposición de Peirce a Descartes y a los nominalistas [correlacionistas] que una que hace equivaler la cognoscibilidad con lo real, con el ser” (p. 37). La hipótesis de la “cosa en sí” no es solo una contradicción lógica, sino que –y quizás sea esto aún más relevante– como hipótesis bloquea el curso de la investigación. Si algo no se puede conocer, entonces no puede tener alguna conexión con la cognición. Si algo no puede tener conexión con la cognición, entonces no puede pensarse. Sin embargo, concebimos efectivamente el signo de lo incognoscible y algo que se concibe debe tener una conexión con la cognición. Por lo tanto, el signo de algo incognoscible simplemente no tendría sentido. McNabb (2018) señala acertadamente que esto no es una mera trivialidad semántica, ya que –incluso si se puede argumentar que, aunque podamos concebir algo, de ahí no se sigue que podemos “conocerlo”– Peirce diría que “lo real, lo cognoscible, no es el objeto estático de la percepción, sino más bien el complejo de relaciones en el que el objeto se encuentra en el mundo. Esto es lo que lo hace cognoscible” (McNabb, 2018, p. 37). El conocimiento no es la impresión del fenómeno bruto, sino más bien la “personificación”, por así decirlo, de la red compleja de la que forman parte. Por otro lado, para Peirce el sostener que alguna parte de la realidad es incognoscible violenta el principio más íntimo del pragmatismo: “no obstruir el camino de la investigación” (Peirce, 1994, p. 58). Si el propósito del pensamiento es hacer que las cosas sean inteligibles, solo una contradicción pudiera conducir a considerar que son incognoscibles: “simplemente no hay datos que se puedan explicar por un principio de inexplicabilidad del universo” (Dea, 2007, p. 61). Estos defectos del proyecto correlacionista fueron corregidos en su nueva lógica de la investigación, una que recupera su autonomía y con ella su carácter normativo.

Para recuperar la autonomía de la lógica respecto del psicologismo moderno, Peirce se aproxima al modelo de la investigación científica. Busca una manera de establecer una conexión entre el funcionamiento de la cognición y la lógica empírica de

la investigación. La ejecución de la corrección del escepticismo moderno consiste en reemplazar al cogito ensimismado por una *comunidad de investigadores*. Esta inversión conduce a una novedosa teoría de la mente en la que el pensamiento ya no está desconectado del mundo, sino que es una parte constitutiva del mismo. Para Peirce, “el pensar filosófico debería dejar el mundo velado del cogito y situarse en el proceso de investigación público y observable en el que una comunidad de investigadores participa” (McNabb, 2018, p. 40). El cogito correlacionista, privado e intuitivo, es sustituido por un cogito pragmaticista, público e interactivo. Mediante esta conexión entre el pensamiento y el carácter público de la investigación se posibilita el desarrollo de la nueva lógica que se describe a continuación.

La indagación vital parte de un estado de conocimiento a uno de desconocimiento. Avanzamos en un estado de creencia relativamente estable hasta que alguna contradicción en la experiencia genera una irritación en dicho estado y nos conduce a uno de duda. Por ello para Peirce (como para Spinoza) la duda metódica es una simulación: “ni la duda ni la creencia pueden imponerse al *ser*” (Dea, 2007, p. 59). El objetivo de la indagación es entonces restablecer el estado de creencia. Lo que distingue a la indagación científica de otros estilos de indagación es el éxito que tiene al realizar dicha travesía. Dicho éxito se atribuye a principios directrices propios del buen razonamiento. Uno de esos principios es la inferencia en tanto fuerza de restricción (algo se concluye a partir de otro algo), del cual extrapola el ya mencionado PDC:

Se presupone, por ejemplo, que hay tales estados de la mente como la duda y la creencia –que es posible una transición del uno al otro, quedándose igual el objeto del pensamiento, y que esta transición está sujeta a ciertas reglas a las que todas las mentes también están sujetas–. (Peirce, 2012, p. 204)

El PDC ofrece una vía para reconocer que el proceso de indagación ha llegado a su fin, garantiza que la investigación sea posible en principio. Realizamos la travesía con éxito cuando logramos pasar de un estado de duda a uno de creencia. En el marco de la indagación científica la meta sería entonces simplemente el establecimiento de la opinión de la comunidad (McNabb, 2018). Esta concepción puede sugerir un problema. Hay ocasiones en las que la irritación causada por la duda tiene un alcance tan amplio que sacude nuestra forma entera de comprender la realidad. Este hecho sugeriría la necesidad de corregir nuestra concepción de la realidad y adoptar otra que sea más correcta. Pero, si la meta de la investigación es simplemente el establecimiento de la opinión de la comunidad, ¿qué importancia tendría adoptar una visión global de la



realidad correcta? Peirce responde que la nueva lógica de la investigación presupone también una *hipótesis de la realidad* (HR en adelante):

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, aprovechándose de las leyes de la percepción, podemos averiguar mediante el razonamiento cómo son las cosas realmente; y cualquier hombre, si tiene la suficiente experiencia y razona lo suficiente sobre ella, llegará a la única conclusión verdadera. La nueva concepción implicada aquí es la de la Realidad. (Peirce, 2012, p. 211)

Peirce establece la HR de una forma muy prudente, ya que no se plantea como algo necesario de probarse como verdadero, sino simplemente como una presuposición necesaria para la lógica de la investigación: es una postura necesaria de adoptar para que la indagación científica tenga sentido. Para justificar la HR, distingue entre cuatro métodos para restablecer la creencia: la *neceidad*, la *imposición*, la *razón* y la *ciencia*. De ellos, los primeros dos son caprichosos y arbitrarios por lo que no funcionan para establecer una opinión a largo plazo. El tercero es más óptimo porque rechaza el capricho, pero dado que descansa en el individuo y el individuo es falible y finito, tampoco resulta adecuado para dicho fin. Solo la *ciencia*, que abandona tanto el capricho como la individualidad, es susceptible de establecer la opinión a largo plazo. La presión social de la *comunidad* sobre las creencias requiere de un criterio con el que se pueda llegar a un acuerdo para establecer la opinión:

Para satisfacer nuestras dudas, entonces, es necesario que se halle un método por el que nuestras creencias puedan ser causadas, no por algo humano, sino por alguna permanencia externa, por algo sobre lo que nuestro pensamiento no tenga ningún efecto (Peirce, 2012, p. 211).

Este método de investigación presupone la inferencia, el PDC y la HR ya que “tiene que ser tal que la conclusión final de todo hombre sea igual. Tal es el método de la ciencia” (Peirce, 2012, p. 211). Cabe aclarar que esto no conduce a un cientificismo miope y dogmático, ya que para Peirce lo real se define como “el estado de cosas en el que se creará en la opinión última” (Peirce, 1994, p. 1850). La verdad científica es una idea regulativa a la cual, dada nuestra falibilidad, solo nos podemos acercar de manera asintótica. La genialidad de esta concepción es que refuerza la falibilidad individual con las múltiples generaciones de la comunidad de investigadores. En palabras de Dea (2007), “para Peirce, el universo es manifiestamente inteligible, si no ahora para mí, a largo plazo indefinido para toda la comunidad de investigadores” (p. 60). La nueva lógica de la investigación que propone Peirce para corregir los defectos nominalistas del

proyecto moderno guarda paralelismos con el realismo especulativo que, a pesar de su incuestionable distancia, pueden rastrearse en la filosofía de Spinoza.

## Sustancia

La HR es el germen del realismo extremo de Peirce que, como se ha señalado, es una condición del pragmati(ci)smo. También se indicó que su realismo tiene una influencia considerable del realismo escolástico de Duns Escoto. Si Peirce tiene razón en considerar a Spinoza como pragmaticista, habría de esperarse poder rastrear en su filosofía alguna modalidad del realismo escolástico. Para ello será necesario regresar al problema de los Universales.

La cuestión consiste en determinar si los Universales son conceptos primero-intencionales que refieren a *entia reale* o segundo-intencionales que refieren a *entia rationis*. Los primeros referirían al mundo real y los segundos a conceptos primero-intencionales. Los realistas ofrecen dos soluciones: los Universales son bien (1) ideas platónicas o (2) entidades que existen *en* los individuos. La primera solución suele rechazarse simplemente por platónica y la segunda conduce a la paradoja de que si solo existen *en* individuos entonces perderían su carácter universal. La solución elegante de Escoto consiste en rechazar la disyunción agregando un tercero: las *naturalezas comunes*. Esta maniobra tricotómica será decisiva para explicitar la relación entre Peirce, Spinoza y el realismo escolástico propio de su carácter pragmaticista.

Escoto parte de la distinción tomista entre existencia real y existencia lógica. A continuación, reelabora el modelo tomista distinguiendo la existencia real entre física y metafísica. Esta nueva región sería “menos” real que la existencia física, pero “más” real que la existencia lógica. Una idea así, que pareciera ser a primera vista una tontería retórica, guarda en su núcleo un concepto muy potente: la *indeterminación*. Este mecanismo tomista ajustado con la indeterminación es lo que le va a permitir mediar entre los *entia reale* y los *entia rationis*, además de que constituye la base del realismo escolástico de Peirce (rastreable en la interpretación pragmaticista de Spinoza). Escoto, como los realistas especulativos, busca defender una postura que afirme la conexión real entre las cosas con independencia del pensamiento, una postura desde la cual se pueda sostener que “incluso si no existiera el intelecto, el fuego generaría fuego y destruiría el agua” (Escoto, 1997; traducido de Dea, 2007). Para ello debe expandir lo real más allá

de la existencia hacia la indeterminación. Elude el platonismo al aceptar de los nominalistas que solo los individuos tienen existencia real, pero esquivo la reificación individualista al asignar a las naturalezas comunes una realidad relativamente autónoma.

Las naturalezas comunes son conexiones reales de las cosas que en sí mismas existen con independencia del pensamiento, pero dependientes de los individuos existentes. Las naturalezas comunes necesitan acoplarse en los individuos pues de otra forma no podrían existir, pero ontológicamente son indeterminadas. Para que las naturalezas comunes se determinen y puedan acaecer se requiere un proceso. Al proceso por el cual las naturalezas comunes acaecen en individuos existentes o *haecceidades* (Peirce lo denomina la *aquisidad* y la *aborisidad*) le llama contracción. A aquel por el cual acaecen en los problemáticos Universales le denomina abstracción. La reificación se evita al conceder realidad a la indeterminación de las naturalezas comunes que, aunque están existencialmente acopladas a los individuos, están ontológica y lógicamente diferenciados. Para matizar las complicaciones de la determinación de las naturalezas comunes, Escoto agrega a la *distinctio realis* y a la *distinctio rationis* una *distinctio formalis*. Las naturalezas comunes se acoplan existencialmente con las haecceidades pero se distinguen formalmente de ellas. Por decirlo de una más o menos burda, la existencia<sup>61</sup> de las naturalezas comunes es “menos” real que la existencia de las haecceidades pero “más” real que la de los Universales. Esta ontología de la indeterminación es lo que conecta al realismo escolástico de Escoto con Peirce y Spinoza.

Se ha señalado que Spinoza usa el término de esencia en dos sentidos distintos<sup>62</sup> (Bennett, 1984; Della Rocca, 1996) que conducirían a un pesimismo correlacionista. Para Dea (2007), esto socava el optimismo realista implícito en su *scientia intuitiva* o “conocimiento del tercer género”. Para Spinoza, la percepción intelectual de la *sustancia* presupone el “conocimiento adecuado” de las cosas. Este conocimiento es exclusivo del segundo y tercer género, a saber: razón e intuición respectivamente. Si bien es la intuición la que conduce del conocimiento de la esencia de los *atributos* de la sustancia al de la esencia de las cosas, su punto de partida es el conocimiento de los atributos, el cual es suministrado por la razón. Por ello habremos de buscar el material del conocimiento adecuado en el segundo género. Ahora bien, según Spinoza la razón es posible “a partir, en fin, de que tenemos *nociones comunes* e ideas adecuadas de las propiedades de las cosas”

---

<sup>61</sup> En tanto indeterminadas, las naturalezas comunes no tendrían existencia en sentido estricto. No obstante, serían reales.

<sup>62</sup> Como *condiciones necesarias y suficientes* o como *concepto completo*.

(Spinoza, 2000, p. 108; cursivas añadidas). Las *nociones comunes* se definen como “algo que es común a todos los cuerpos y que está igualmente en la parte y en el todo de cualquier cuerpo” (Spinoza, 2000, p. 105). Lo relevante es que su postura sobre las *nociones comunes* es realista:

La discusión de Spinoza sobre E2P37-40 revela que es nominalista sobre las abstracciones pero realista sobre las nociones comunes (y por lo tanto, sobre los atributos). Las abstracciones se forman confusamente a través de la abstracción, mientras que las nociones comunes son el conocimiento adecuado de las cosas que son realmente comunes a todas las cosas. Tenemos un conocimiento adecuado de los atributos, al igual que de todas las nociones comunes, porque nuestras mentes pertenecen a la clase de “todas las cosas”. Tenemos acceso epistémico directo, y por lo tanto adecuado, a ellos a través de su ubicuidad en nuestras mentes. (Dea, 2007, p. 147)

Estas nociones comunes serían por lo tanto primero-intencionales, ya que refieren a *entia reale*. En este sentido, se puede rastrear un paralelismo entre las nociones comunes y las naturalezas comunes del realismo escolástico. Este paralelismo refuerza la interpretación pragmaticista de Spinoza, ya que habría de esperarse que de la “máxima pragmática de Spinoza” (rastreable en E1P36) se siguiera alguna modalidad del realismo medieval. Por otro lado, la interpretación pragmaticista permite resolver las tensiones surgidas de los dos supuestos usos distintos del concepto de esencia. Si bien nunca se define como tal de forma explícita, Spinoza nos dice en E2D2 aquello que pertenece a la esencia de una cosa. Dea (2007) sugiere que, siguiendo la “máxima pragmática de Spinoza”, al sustituir en E2D2 *causa* por *cosa* obtenemos una definición pragmaticista de esencia:

Digo que pertenece a la esencia de una *cosa* aquello que, si se da, se pone necesariamente la *cosa*, y que, si se quita, se quita necesariamente la *cosa*; o sea, aquello sin lo cual la *cosa* y, a la inversa, aquello que sin la *cosa* no puede ser ni ser concebido. (Spinoza, 2000, p. 77; alteración sugerida por Dea, 2007)

Ahora, aquello sin lo cual “la *cosa*, o sea la *causa*”, no puede “ser ni ser concebido” es el conjunto de sus efectos, como señala Dea (2007). Tanto ontológica como epistemológicamente, sin los *efectos* de una cosa no se puede concebir como una causa y por lo tanto tampoco como una cosa. Spinoza invoca a E1P36 en varios argumentos cuya interpretación pragmaticista pudiera comprometer su coherencia. Dea (2007) sugiere que para salvar estas situaciones es necesario explicitar aún más la interpretación pragmaticista y concebir los efectos no como *actuales* sino como *posibles*. Pero esto conduce a otro problema, ya que es imposible concebir todos los efectos posibles de una cosa y por lo tanto sería imposible concebirla, sin embargo, es evidente que tenemos concepciones de las cosas. Lo interesante de este problema es que la solución, además

de elegante, también es pragmaticista: para Spinoza, como para Peirce, las esencias no tienen existencia, pero eso no significa que no sean reales. Solo los individuos tienen existencia, las esencias pueden “existir” pero no necesariamente tiene que ser el caso. Para ambos autores, los individuos existentes son individuaciones o instanciaciones del ser (*sustancia* o *continuo*) cuya posibilidad ya está contenida en él, pero no de manera actualizada, sino indeterminada. Esta *indeterminación* no puede concebirse adecuadamente de forma *extensional*, como una lista al infinito, sino de manera *intensional*, esto es, como fórmulas generales expresadas como condicionales:

Captar la esencia de una cosa es simplemente captar la intensión (pero no la extensión) de sus efectos posibles. Capto la esencia de un círculo no cuando concibo cada figura individual que podría inscribirse en él, sino cuando mi concepción del círculo excluye cualquier efecto de ese círculo que sea imposible, y no excluye ninguno que sea posible. (Dea, 2007, p.118)

La esencia de una cosa no sería entonces una lista infinita determinada de todos sus efectos posibles, sino una fórmula indeterminada que permita discernir de manera general entre efectos posibles e imposibles. Los efectos actuales se traducen en la existencia a partir de esas esencias indeterminadas, por lo tanto, deben ser reales. La concepción intensional puede ser lograda mediante la razón y esta es posible gracias a que podemos concebir nociones comunes a partir de las conexiones reales entre las cosas. Estas esencias indeterminadas, que Peirce llamará *generales*, por principio no pueden ser ellas mismas individuos y por lo tanto no pueden existir. Por esta razón no son susceptibles de numeración o de caer bajo el cuantificador existencial ( $\exists$ ) de la lógica proposicional. No obstante, tanto para Spinoza como para Peirce, la realidad tiene un alcance más amplio que la existencia: algo puede ser real y sin embargo no existir. En esto consiste lo “extremo” del realismo extremo de Peirce, en que a diferencia de Escoto que consideraba necesaria la contracción de las naturalezas comunes en haecceidades, los generales y las nociones comunes tendrían realidad plena. Por el contrario, son los individuos efectivamente existentes los que, en todo caso, dependerían de la posibilidad indeterminada.

Esta indeterminación juega un papel decisivo en la caracterización pragmaticista de Spinoza. En la primera parte de la *Ética*, sugiere que por Dios debemos entender “el ser absolutamente infinito, es decir, la *sustancia* que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita” (Spinoza, 2000, p. 39; cursivas añadidas). El concepto de infinito ha sido un problema constante en la historia de la filosofía y la matemática que encuentra en Spinoza una aproximación particular y

novedosa. Sugiere que la mayoría de confusiones sobre el concepto derivan de traslapar las distintas aproximaciones sobre el concepto que pueden realizarse. Fue de los primeros pensadores en distinguir entre, por decirlo de alguna manera, distintos “tipos de infinito”. Su concepción abrevia de un uso medieval del término que encuentra su origen en la tradición aristotélica. Spinoza distingue entre lo infinito en tanto indeterminación<sup>63</sup> y lo indefinido. El problema, nos dice, es que “no distinguieron entre lo que se llama infinito por carecer de límites y aquello cuyas partes no pueden ser determinadas, ni explicadas por ningún número” (Spinoza, Carta XII a Meyer; como es citado en Tame-Domínguez, 2020). Lo inmensurable es lo indefinido, pero la indeterminación es lo “indefinible”. Dado que la determinación se da por negación, lo “indefinible” sería aquello privado de la negación, por lo que el infinito, en tanto “indefinible” se debe entender como lo indeterminado. Por ello, la sustancia debe ser concebida como indeterminación: “para Spinoza, el ser qua ser es inherentemente indeterminado” (Dean, 2007, p. 130). Lo infinito no es una lista de listas o un contenedor de contenedores, sino indeterminación en estado puro. En este sentido, se puede conceder que la sustancia no existe; sin embargo, no por ello dejaría de ser real.

Ahora, si la indeterminación forma parte constitutiva de la esencia de la sustancia, esta habrá de expresarse en los atributos. Como es indicado en la *Ética*, para Spinoza el atributo es “aquello que el entendimiento percibe de la *sustancia* como constitutivo de su esencia” (Spinoza, 2000, p. 39; cursivas añadidas). Pero esto sugeriría un problema para la lectura pragmaticista, ya que siguiendo el proceso de sustitución de Dea, por atributo habríamos de entender aquello que el entendimiento percibe como los posibles efectos concebidos de forma indeterminada de lo absolutamente indeterminado. Esto, naturalmente, conduce a prácticamente nada, por lo que evidentemente tendríamos un problema. No obstante, una vez más, la aproximación pragmaticista ofrece una solución. Para concebir la indeterminación de los atributos habremos de recurrir de nuevo al carácter intensional de la máxima pragmática. Podemos pensar intensionalmente, según Spinoza, por abstracción o por la razón, pero la abstracción corresponde a la imaginación, que es un conocimiento inadecuado. Solo la razón corresponde a las nociones comunes, condición necesaria del conocimiento adecuado. Por lo tanto, para pensar los atributos habremos de emplear la intensionalidad de las nociones comunes, que, si no se admiten como intercambiables con los atributos, debieran admitirse,

---

<sup>63</sup> Como señala Dea (2007), este uso medieval del término ha sobrevivido hasta nuestros días en el verbo “infinitivo” (indeterminado) de la gramática.

cuando menos, como guardando una especie de relación isomórfica con ellos. Esto salva, además, a E1D4 de una interpretación correlacionista. Cuando dice “aquello que el entendimiento percibe” se puede entender una forma de epistemocentrismo, ya que la indeterminación solo puede ser entendida por el dispositivo humano de forma intensional. Pero esta modificación de concepción, de lo extensional en tanto “inventario” hacia lo intensional en tanto “fórmula”, pasa por las nociones comunes, las cuales (como se ha insistido) estarían *in re*, no en el pensamiento.

## Conclusiones

Además del pragmati(ci)smo y el realismo extremo, otra de las grandes contribuciones de Peirce fue su famosa nueva lista de *categorías*. Las categorías son “conceptos simples aplicables a toda cuestión” (Peirce, 2012a, p. 379) que, una vez articulados, sirven como principio de estructuración para el pensamiento. Su arquitectura filosófica consta de tres categorías: *primeridad*, *segundidad* y *terceridad*.

La primeridad es el modo de ser de aquello que es tal como es, positivamente y sin referencia a cualquier otra cosa. La segundidad es el modo de ser de aquello que es tal como es con respecto a un segundo pero independiente de cualquier tercero. La terceridad es el modo de ser de aquello que es tal como es al poner en relación entre sí un segundo y un tercero. (Peirce, 1994, p. 2741)

Las categorías de Peirce nos ayudarán a clarificar los vínculos entre Spinoza, Peirce y el realismo escolástico. La indeterminación de la sustancia correspondería a la primeridad; las haecceidades o modos, a la segundidad; y las naturalezas/nociones comunes o atributos (que median entre la realidad de la indeterminación y la existencia de la determinación), a la terceridad. A mi parecer, lo que la autora pretende hacer no es tanto una traducción burda y apresurada entre los conceptos de las teorías de los autores, sino simplemente establecer algo así como un marco general de afinidad en torno al realismo escolástico. Este marco de afinidad es el que a su vez permite establecer un encuentro con el realismo especulativo de la filosofía poscontinental.

Resultan un tanto evidentes los paralelismos con los principios, la crítica al correlacionismo moderno y al constructivismo posmoderno del realismo especulativo, pero posiblemente no sea el caso con las últimas dos críticas. Sobre la crítica al epistemocentrismo se debe señalar que la postura antinominalista necesaria en el realismo escolástico sería más afín a la ontología en tanto aprehensión directa del ser o la sustancia. Peirce comenta que lo que distingue a su filosofía de otras es su “retención

de una filosofía purificada; (...) en vez de solo burlarse 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” (Peirce, 1994, p. 1847). Sobre la crítica a la metafísica se deben tomar en cuenta las demás implicaciones metafísicas del pragmati(ci)smo. El aspecto más contrastante entre la ontología pragmaticista y el realismo especulativo es su monismo idealista. Pero este idealismo no es un correlacionismo ingenuo, ya que constituye un panpsiquismo: “lo mental no se localiza en cabezas individuales, sino a lo largo del tejido cósmico” (McNabb, 2018, p. 20). Sobre el monismo habría que decir que tampoco se trata de una postura convencional. Su doctrina del sinequismo se sustenta en una concepción no-métrica del continuo caracterizada por la indeterminación de la posibilidad: “un continuo [infinito] verdadero es algo cuyas posibilidades de determinación ninguna multitud de individuos puede agotar” (Peirce, 1994, p. 2065). El panpsiquismo implícito en su sinequismo, a su vez, socava al epistemocentrismo al presuponer una continuidad entre la mente humana y la mente del ser.

Esta ontología de la indeterminación resuena con la interpretación pragmaticista de la sustancia en Spinoza. Sin embargo, su necesitarianismo lo pondría en la mira de la crítica especulativa. Intentar salvar a Spinoza de su necesitarianismo sería, naturalmente, una empresa fútil. Debe reconocerse que, aunque haya pasado las demás pruebas especulativas, no puede hacerlo del todo en esta última. Pero cabría hacerle una mención honorífica tomando en cuenta un par de consideraciones. Es verdad que el PSR opera implícitamente en toda la *Ética*, pero el peso del necesitarianismo, si bien proviene de la sustancia, recae en última instancia en el registro de los modos existentes. En tanto posibilidad indeterminada, no hay necesidad de que se vuelvan tales o cuales modos específicos. Es hasta que un modo se actualiza conjugando sus posibles efectos con otros modos que la necesidad de la Ley opera efectivamente. Por otro lado, “la única declaración explícita del PSR en la *Ética* de Spinoza ocurre en su argumento de la existencia necesaria de Dios, dado en E1P11D2” (Lin, 2018, p. 134). Desde la interpretación pragmaticista, se podría concebir como la necesidad de la indeterminación pura, una estrategia que podría entenderse análoga al principio de *factualidad* de Meillassoux (2016), el cual consiste en aceptar la paradójica necesidad de la contingencia. Además, entendida la sustancia como indeterminación pura, el pensamiento de Spinoza se alejaría tanto del monismo como del idealismo. El ser no es uno ni muchos, ni tampoco mente o materia: es indeterminado. Como sea, es verdad



que en este punto el realismo especulativo tomaría su respectiva distancia. Pero esa distancia debería hacerse reconociendo los méritos de una “metafísica” atenuada por la indeterminación de una sustancia que, curiosamente, más que “sustancialista”, sería procesualista: no sustantivo, sino verbo en infinitivo.

Para Peirce, una ontología pragmaticista debe aceptar la realidad de sus tres categorías a nivel cosmológico, ya que solo así se puede dar cuenta del carácter evolutivo del ser. Su doctrina del *tiquismo* reconoce la realidad del azar, la del *anancasmo* reconoce la realidad de la Ley y la del *agapismo* o *amor evolutivo* reconoce la realidad del hábito creativo como crecimiento y fuerza mediadora entre el azar y la Ley. El hecho de que vacilara sobre si considerar o no a Spinoza como pragmaticista se debe principalmente a que su realismo reconoce sin problemas la realidad de los segundos y los terceros, pero no la de los primeros. La primeridad propia de la indeterminación de la sustancia queda atenuada por el necesitarianismo más propio de la segundidad o de la terceridad (según cómo se conciba la Ley). En este sentido, Spinoza sería más bien un proto-pragmaticista, ya que no es hasta el realismo extremo de Peirce que se le da a la primeridad realidad plena. No obstante, el hecho de no haber concebido la realidad de solo los individuos existentes, sino también la de los generales no existentes pero reales, acercan evidentemente a Spinoza al pensamiento pragmaticista.

Por último, partiendo de las consideraciones cosmológicas de la ontología de Peirce, se podría pensar qué pudiera decirle un pragmaticista a los tres mosqueteros del realismo especulativo: Meillassoux, Harman y Gabriel. Al primero seguramente se le aplaudiría la audacia de reconocer la realidad de la primeridad en su principio de facticidad, el cual afirma la contingencia absoluta del ser. Sin embargo, muy probablemente el pragmaticista cuestionaría el principio de factualidad según el cual solo el principio de facticidad es necesario. Una ontología así, sería una metafísica de la primeridad, que al dejar de lado la segundidad y la terceridad no podría considerarse pragmaticista. A Harman se le reconocería el hecho de haber explicitado que al *demoler* o *sepultar* a los objetos en abstracciones se les priva de su existencia. Pero el hecho de ser una *ontología orientada a objetos* la reduce a ser solo una metafísica de la segundidad. A Gabriel se le celebraría el haber incluido en su metafísica las tres categorías. Efectivamente, su realismo neutral reconoce la primeridad en la infinitud o indeterminación de los campos de sentido, la segundidad de los objetos y la terceridad en los ámbitos del objeto que, en tanto terceros, median entre la indeterminación de los

campos de sentido y la existencia determinada de los objetos. Pero, en tanto ontología restringida a la existencia, el realismo de Gabriel decaería en una ontología de la segundidad. El mundo, efectivamente, no existe. Pero eso no significa que no sea real. A este decaimiento en la segundidad (que también es muy característico de Harman), en el que la indeterminación se reifica o las Leyes se conciben como objetos, Dea (2007) le llama “monismo modal”. Además, el indeterminismo de Spinoza y el sinequismo de Peirce rechazarían la postura pluralista. Gabriel se aproxima al infinito de manera extensional (inventario), en términos de Spinoza, y de manera métrica, en términos de Peirce. El pragmaticista concebiría la unidad plural del ser desde la indeterminación de las posibilidades contenidas en un *continuo no-métrico*: para captar la parte unitaria de la realidad hay que pensar infinitesimalmente. Por último, el pragmaticista probablemente haría un comentario sobre el *Superobjeto*, indicando “que no sería lo mismo objeto que posee todas las propiedades posibles, que objeto que conjunta todo lo existente” (Olivares, 2019, p. 200). Del hecho de que existan mexicanos que hablan inglés, por ejemplo, no se sigue que la población mexicana sea bilingüe.

Es posible rastrear una modalidad del realismo escolástico en el pensamiento de Spinoza que puede vincularse a una interpretación pragmaticista de su obra. Este realismo “indeterminista” se aproxima al realismo extremo de Peirce. A pesar de haber estado cerca de reconocer las tres categorías de la ontología pragmaticista de manera plena, el necesitarianismo explícito en la *Ética* atenúa la primeridad caracterizada por la indeterminación de la sustancia. Como se ha intentado demostrar, esta metafísica tiene un grado de afinidad con el realismo especulativo y varios de sus planteamientos.

Lo valioso para esta discusión es que las ontologías de Spinoza y Peirce representan un pensamiento que sería alienígena para la modernidad (como correlacionismo): ambos piensan más como medievales que como modernos. Y, más aún, las ideas medievales que rescatan son aquellas abandonadas por la tradición. Ambos pertenecen a una vena aristotélica que, en palabras de Peirce sería “pura”, en el sentido de no estar contaminada del escolasticismo tradicional:

[E]ducado en Holanda, las nociones de filosofía que Spinoza recibió por primera vez y que, en su mayor parte, forman la base sobre la que construyó, vendrían naturalmente, y es fácil ver que vinieron, de los Peripatéticos reformados holandeses de esa época, Burgersdyk, Heereboord y los demás. No hay rastro en Spinoza de ningún conocimiento directo de la escolástica medieval. Los aristotélicos holandeses fueron influenciados en un grado considerable, pero limitado, por los escolásticos. Este lecho rocoso de concepciones estaba cubierto en la mente de Spinoza por una lectura filosófica bastante amplia. La influencia de Bruno, Descartes, Hobbes, por ejemplo,

es claramente perceptible. Pero los rasgos principales de su filosofía son consistentes con el aristotelismo ligeramente modificado, y no tanto con las otras doctrinas que lo influenciaron posteriormente. (Peirce, como es citado en Dea, 2007, p. 23)

Si lo que se busca son alternativas para escapar del correlacionismo de la modernidad, tal vez valdría la pena revisar esta vena aristotélica cuyos primeros resultados prometedores pueden encontrarse en la filosofía de Deleuze, una influencia que ha sido bastante notoria en la trama del realismo especulativo. Por otro lado, tanto el indeterminismo de Spinoza como el sinequismo de Peirce, descansan de alguna manera en el rechazo al principio del tercero excluido de la lógica occidental, acercándose más a pensamientos orientales como el de la tercera vía de Nagarjuna. Por ello se considera relevante incluir al pragmatism(o) en la discusión del Giro Ontológico. Recibimos de ambos pensadores una filosofía optimista capaz de conocer las conexiones reales entre las cosas. Charles Sanders Peirce, influido evidente y considerablemente por Spinoza, nos hereda una ontología prometedora. Encontramos en su pensamiento algo así como un *conexionismo simbólico*, una ontología en la que el ser debe entenderse como una red evolutiva de símbolos desplegada en la unidad múltiple de la indeterminación pura del infinito.

## Referencias

- Bennett, J. (1984). *A Study of Spinoza's Ethics*. Hackett Publishing Co.
- Brassier, R. (2011). Concepts and Objects. En Bryant, L, Srnicek, N. & Harman, G. (Eds.), *The speculative turn: continental materialism and realism*. Re.press.
- Bryant, L. (2011). *The Democracy of Objects*. Open Humanities Press.
- Bryant, L. (2011b). The Ontic Principle: Outline of an Object-Oriented Ontology. En Bryant, L, Srnicek, N. & Harman, G. (Eds.), *The speculative turn: continental materialism and realism*. Re.press.
- Castro Córdoba, E. (2020). Sobre el nombre del giro realista de la filosofía en el siglo XXI. (Auto)reseña de Castro, E. (2020). *Realismo poscontinental: ontología y epistemología para el siglo XXI*. Segovia: Materia Oscura. *Revista Stultifera*, 3(2), pp. 219-227.
- Dea, S. (2007). *Peirce and Spinoza's Surprising Pragmaticism* [Tesis de doctorado, University of Western Ontario]. Library and Archives Canada.
- Dea, S. (2014). Peirce and Spinoza's pragmaticist metaphysics. *Cognitio*, 15(1), pp. 25-36.

- DellaRocca, M. (1996). *Representation and the Mind-Body Problem in Spinoza*. Oxford University Press.
- Ferraris, M. (2012). *Manifiesto del nuevo realismo*. Ariadna Ediciones.
- Flores, G. (2016). En la estela del nuevo realismo. En M.T. Ramírez (Coord.), *El nuevo realismo: la filosofía del siglo XXI*. Siglo XXI Editores.
- Harman, G. (2011). On the Undermining of Objects: Grant, Bruno and Radical Philosophy. En Bryant, L, Srnicek, N. & Harman, G. (Eds.), *The speculative turn: continental materialism and realism*. Re.press.
- Lin, M. (2018). The Principle of Sufficient Reason in Spinoza. En M. DellaRocca (Ed.), *Manual de Oxford sobre Spinoza*. Oxford University Press.
- McNabb, D. (2018). *Hombre, signo y cosmos: la filosofía de Charles S. Peirce*. Fondo de Cultura Económica.
- Meillassoux, Q. (2016). Contingencia y absolutización del uno. En M.T. Ramírez (Coord.), *El nuevo realismo: la filosofía del siglo XXI*. Siglo XXI Editores.
- Olivares, A. (2019). Nuevo siglo, neorrealismo y mundo. *Eikasia Revista de Filosofía*, No. 90, pp. 185-208.
- Peirce, C. S. (s.f.). La base del pragmatismo en la faneroscopia. ID MS 908. Recuperado de: <https://www.unav.es/gep/PragmaticismoFaneroscopia.html>
- Peirce, C. S. (1994). *The Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, vols. 1-8, C. Hartshorne, P. Weiss & A. Burks, (Eds.), Electronic Edition. Harvard University Press.
- Peirce, C. S. (2012). *Obra filosófica reunida*, vol. 1, Houser, N. & Kloesel, C. (Eds.), Edición Electrónica. Fondo de Cultura Económica.
- Ramírez, M. T. (2016). Presentación del nuevo realismo. En M.T. Ramírez (Coord.), *El nuevo realismo: la filosofía del siglo XXI*. Siglo XXI Editores.
- Ramírez, M. T. (2016b). Cambio de paradigma en filosofía: la revolución del nuevo realismo. *Diánoia*, 61(77), pp. 131–151.
- Spinoza, B. (2000). *Ética demostrada según el orden geométrico*. Editorial Trotta.
- Tame-Domínguez, C. (2020). Spinoza, filósofo del infinito. *Círculo Spinoziano*, 2(2), 96-106.