

La sensibilidad testimonial como hábito de inferencia desde la filosofía de Peirce

Testimonial sensitivity as a habit of inference from Peirce's philosophy

De Boeck, Martín ¹

¹Universidad Nacional de Tucumán
martindeboeck@gmail.com

Resumen

En el presente trabajo se intentará destacar que tanto la problemática de las injusticias de tipo testimonial señalan por Fricker (Fricker 2017), así como la caracterización del proceso de la investigación y el modelo de la acción auto-controlada en la filosofía de Peirce, dejan entrever una problemática relación entre factores afectivos e intelectuales que se hacen manifiestas en las prácticas epistémicas. A su vez, ya que ambos autores se apoyan en la tradición aristotélica de las virtudes, sugieren estrategias que presentan ciertas analogías para sortear los potenciales obstáculos que impedirían la ejecución virtuosa de las prácticas epistémicas que cada uno considera. Aunque la problemática de la injusticia testimonial planteada por Fricker no haya sido abordada de forma explícita por Peirce, de todos modos puede plantarse un paralelismo entre ambos autores.

Desde la propuesta de Peirce, los estereotipos identitarios negativos podrían concebirse como diagramas que condensan hábitos de inferencia, evaluación y argumentación que no necesitan ser enteramente conscientes, estando condicionados mayormente por la experiencia colateral de un grupo de intérpretes. Estos diagramas se exteriorizan en los intercambios lingüísticos en lo que Fricker denominaría juicios ordinarios.

Ahora bien, aquellos individuos capaces de emitir lo que Fricker denomina un juicio extraordinario, podrían entenderse como agentes que, ante alguna experiencia que no se acople a sus expectativas, se ven sumergidos en un estado emocional de duda, por lo que ensayan nuevas asociaciones que representen líneas de acción alternativas ante aquellas circunstancias.

Palabras Claves: *Injusticia testimonial, injusticia epistémica, epistemología de la virtud, C. S. Peirce, semiótica*

Abstract

This paper will try to highlight that both the issue of testimonial type injustices pointed out by Fricker (Fricker 2017), as well as the characterization of the research process and the model of self-controlled action in Peirce's philosophy, hint at a problematic relationship between affective and intellectual factors that become manifest in epistemic practices. In turn, since both authors draw on the Aristotelian tradition of the virtues, they suggest strategies that present certain analogies to circumvent the potential obstacles that would impede the virtuous execution of the epistemic practices that each considers. Although the problem of testimonial injustice raised by Fricker has not been explicitly addressed by Peirce, a parallel can be drawn between the two authors.

From Peirce's proposal, negative identity stereotypes could be conceived as diagrams that condense habits of inference, evaluation and argumentation that need not be entirely conscious, being mostly conditioned by the collateral experience of a group of interpreters. These diagrams are externalized in linguistic exchanges in what Fricker would call ordinary judgments.

Now, those individuals capable of issuing what Fricker calls an extraordinary judgment could be understood as agents who, when faced with an experience that does not meet their expectations, are immersed in an emotional state of doubt, so that they try out new associations that represent alternative courses of action in the face of those circumstances.

Keywords: *Testimonial injustice, epistemic injustice, virtue epistemology, C. S. Peirce, semiotic english*

1 Introducción

En el presente trabajo se intentará destacar que tanto la problemática de las injusticias de tipo testimonial señalan por Fricker (2017), así como la caracterización del proceso de la investigación y el modelo de la acción auto-controlada en la filosofía de Peirce, dejan entrever una problemática relación entre factores afectivos e intelectuales que se hacen manifiestas en las prácticas epistémicas. A su vez, ya que ambos autores se apoyan en la tradición aristotélica de las virtudes para analizar las prácticas epistémicas, sugieren estrategias que presentan ciertas analogías para sortear los potenciales obstáculos que impedirían la ejecución virtuosa de las prácticas epistémicas que cada uno considera. Por último, aun reconociendo que las problemáticas que motivan a los autores sean diferentes, se sugiere una reconceptualización tentativa del planteo Fricker desde la semiótica tardía de Peirce, con el objetivo de hacer patentes las semejanzas entre ambas posiciones.

2 La sensibilidad testimonial como virtud epistémica

Durante las últimas décadas la atención hacia las prácticas mediante las cuales adquirimos, transmitimos y generamos conocimiento ha cobrado mucha mayor relevancia en el seno de la discusión en teoría del conocimiento desde enfoques como el de la epistemología de las virtudes (Turri, Alfano y Greco 1999, § 1 - § 2). Esta situación a su vez ha conducido a subrayar el insoslayable entrelazamiento de las prácticas epistémicas con cuestiones de tipo ético y político.

En este marco, Fricker ha destacado el rol de los estereotipos sociales como estrategia heurística para valorar espontáneamente la credibilidad de nuestros circunstanciales interlocutores en los intercambios testimoniales, una de prácticas principales a las que se recurre para obtener y transmitir conocimiento (Fricker 2017, 40). Ahora bien, dado que tales estereotipos sociales se encuentran condicionados por relaciones asimétricas de poder diseminadas de punta a punta en el tejido social Fricker (2017, 31-36), los miembros de los sectores desfavorecidos, como las mujeres, las personas de color y las comunidades originarias, han padecido y padecen de forma sistemática un descrédito injusto de tipo netamente epistémico a causa de estereotipos negativos que ponen en duda su capacidad de raciocinio y su sinceridad. De este modo, se atenta contra su dignidad humana al desestimarlos como sujetos de conocimiento Fricker (2017, 82).

Teniendo en cuenta que los juicios de credibilidad que realiza un oyente dependen de cómo éste percibe a su hablante, hay que remarcar que su sensibilidad se configura por procesos de socialización situados histórica y culturalmente, que informan al oyente sobre las competencias y las motivaciones de los distintos "tipos" sociales en diferentes contextos de acción social. En los casos de estereotipos sociales negativos, los procesos de socialización transmiten y refuerzan una asociación entre un grupo social y uno o más atributos desdeñables que, por alguna carga o inversión afectiva, resulta reacia a admitir contrapruebas, al punto que sería lícito sostener que estos prejuicios promueven una percepción

distorsionada del hablante Fricker (2017, 61-71). Como destaca la autora, estos juicios de credibilidad son percepciones cargadas de teoría, por lo que el oyente, sin la mediación de una inferencia, percibe espontáneamente a su interlocutor como perteneciendo a un determinado tipo social de determinadas características Fricker (2017, 117).

Siguiendo a Thi Nguyen (2020, 10-13), la existencia de estos estereotipos sociales negativos promueven la aparición de “cámaras de eco”. En ellas, una comunidad epistémica crea una disparidad significativa en la confianza depositada en aquellos que se consideran miembros de la comunidad o grupo social respecto a quienes se consideran externos al grupo de pertenencia. Esta disparidad en la confianza debe entenderse estrictamente en términos epistémicos, socavando la legitimidad del interlocutor solamente por el hecho de no pertenecer al grupo social de pertenencia. En otras palabras, se desacredita al interlocutor porque se le asigna expresamente algún tipo de vicio epistémico de forma sistemática e indiscriminada, como la deshonestidad, malicia o incapacidad. A su vez, esta desconfianza sistemática va acompañada por una amplificación de las credenciales epistémicas de los miembros del grupo, asignándoles entonces niveles exageradamente altos de confianza.

Así, podría decirse que en aquellos grupos sociales donde existe un acuerdo general en torno a algún conjunto básico de creencias que respalden esa disparidad en la confianza respecto a los miembros de algún otro grupo social determinado, los miembros del grupo estarán protegidos de diversas formas de refutación. La retroalimentación entre la desconfianza sistemática hacia los de fuera del grupo, y la confianza exacerbada hacia los de dentro, refuerza a tal punto el sistema de creencias de estas “cámaras de eco” que resulta extremadamente difícil desarticularlas.

Incluso estas “cámaras de eco” pueden adoptar mecanismos de refuerzo del desacuerdo con el fin de neutralizar el potencial impacto sobre el sistema de creencias de cualquier tipo de crítica o refutación. Este mecanismo consiste en anticipar comentarios críticos o evidencias en contra que podrían formular miembros de otros grupos sociales, considerados externos al grupo social de pertenencia. De hecho, no tan sólo se neutraliza el impacto de la exposición a personas con creencias contrarias, sino que la existencia de estas creencias contrarias corrobora o verifica los pronósticos realizados por ciertos miembros del grupo de pertenencia, aumentando así su grado de credibilidad. Es decir, Al hacer predicciones que socavan el testimonio contrario, las autoridades internas no solo desacreditan ese testimonio contrario, sino que aumentan su credibilidad para futuras predicciones Nguyen (2020, 7-8).

Ahora bien, para neutralizar el efecto nocivo de estos estereotipos negativos que, como dijimos, representan prácticamente una condición para lo que acaba de caracterizarse como “cámaras de eco”, Fricker destaca la necesidad de entrenar la sensibilidad del oyente atendiendo especialmente a cualquier tipo de elemento en el horizonte cultural de la época que sea capaz de suscitar una posición crítica y reflexiva frente a los prejuicios imperantes sobre los grupos desfavorecidos en las relaciones de poder (Fricker 2017, 125). Sin embargo, la dificultad para desarrollar la virtud que la autora denomina *justicia testimonial* reside en que tales estereotipos negativos pueden calar tan hondo en la estructura de la personalidad que incluso llegan a condicionar el juicio sin que el agente le dispense su consentimiento, pudiendo afectar su manera de actuar a pesar de resultar inconsistentes con otras creencias que pueda sostener con toda convicción. Fricker refiere como ejemplo a los casos de muchas mujeres que, habiendo sido socializadas en un entorno netamente machista y habiendo adquirido conciencia política en edad adulta, continúan realizando a pesar de ello acciones o emitiendo opiniones en franca disonancia con sus nuevas convicciones. En estos casos, podría decirse que los estados afectivos de la persona van rezagados con respecto a sus creencias. De hecho, la autora considera que detectar la injerencia de estos prejuicios sobre el propio pensamiento representa toda una hazaña de autoconsciencia Fricker (2017, 71-74).

Ahora bien, teniendo en mente que Fricker concibe la noción de sensibilidad testimonial desde la filosofía de Aristóteles como una práctica, un hábito adquirido mediante la participación en las prácticas sociales de intercambio testimonial (capaz de engendrar tanto la virtud como el vicio según las circunstancias y el tipo de socialización que atraviesa el individuo), la autora considera que los agentes son capaces de ajustar paulatinamente el influjo del proceso de socialización a medida que afronten ex-

periencias nuevas que entren en tensión con esa herencia recibida de forma más bien pasiva. En otras palabras, podría decirse que la sensibilidad del oyente es forzada a madurar para resolver esa situación de disonancia cognitiva (139-145).

Este proceso de revisión crítica de los estereotipos sociales negativos a través de un entrenamiento o refinamiento de la sensibilidad testimonial que presenta Fricker deja entrever la problemática relación entre factores afectivos y cognitivos presente en las prácticas epistémicas, puntualmente en el intercambio testimonial.

Esta misma relación problemática entre elementos afectivos y cognitivos se presenta también en diversos tramos de la obra de C. S. Peirce, estando vinculada estrechamente con su noción de hábito, que también se remite a la filosofía de Aristóteles. De hecho, el modelo de investigación para la fijación de la creencia presentado por Peirce en 1877 exhibe una estructura análoga al proceso de reflexión crítica sobre los estereotipos prejuiciosos de Fricker. Sin embargo, para tener una visión más precisa de la posición de Peirce al respecto, es necesario abordar al menos someramente cómo el tratamiento de la cuestión fue evolucionando en algunos de sus trabajos posteriores.

En la próxima sección se resumirán muy brevemente algunos hitos de la obra de Peirce que destacan el rol que juegan los factores afectivos o emocionales en la investigación y en la conformación de hábitos, tanto de evaluación, como de sentimiento y acción.

3 Racionalidad y emotividad en la filosofía de C. S. Peirce

En líneas generales, siguiendo a (Hookway 2000, 223), en primera instancia uno podría pensar a partir de la lectura de *La fijación de la creencia* que para Peirce los elementos afectivos representan un estorbo, u obstáculo, para determinar aquello en lo que se debe creer (EP 1, 112 [1877]). Sin embargo, otros textos, especialmente a partir de la década de 1890, señalan que el ejercicio de cualquier tipo de actividad, sea o no intelectual, supone la presencia de factores afectivos. De hecho, estos factores afectivos representan el estrato más profundo de la personalidad, siendo incluso más importantes para Peirce que las disquisiciones filosóficas o teóricas en cuestiones de importancia vital (Hookway 2000, 224-225; Boero 2012, 126-134).

La importancia de los factores afectivos se integra de forma más lograda en el conjunto de su filosofía sobre todo a partir de la elaboración de lo que denomina Sentido Común Crítico, posición a la que arriba paulatinamente realizando correcciones a las filosofías de Reid y Kant. Esta posición podría caracterizarse como una suerte de fundacionalismo, ya que admite un conjunto de certezas que forman parte de hábitos de acción de forma irreflexiva e inmediata, lo suficientemente vagas en contenido como para aplicarse a cualquier ámbito de experiencia, y de las que no es posible precisar algún tipo particular de experiencia que les sirva de fundamento. Por ejemplo, la idea de que existe una realidad externa con características propias, independiente de cualquier esfuerzo intelectual por comprenderla. En la mayoría de los casos solamente la reflexión filosófica nos lleva a percatarnos de ellas; de lo contrario, se trata de creencias que se poseen de forma instintiva, sobre las que ni siquiera se delibera respecto a su valor de verdad porque se confía en ellas de forma espontánea. En otras palabras, no se precisan razones para creer. Representan el andamio de nuestra manera cotidiana de actuar, y afirmar que uno puede dudar sobre ellas, como lo hiciera Descartes, resulta una impostura intelectual (Hookway 2000, 202-217).

En realidad, tales creencias básicas u originales están supuestas en la actividad misma de la investigación, por lo que dudar de ellas implicaría renunciar a la posibilidad misma de investigar, o en otras palabras, negar la posibilidad de nuestras prácticas epistémicas Hookway (2000, 199-200). Esta imposibilidad de dudar de ellas, aunque no sea una prueba de su verdad, sirve para reforzar su legitimidad (226).

Ahora bien, dado que para Peirce todo acto de cognición posee un carácter inferencial e intencional (EP 1, 23 [1868]), sería más preciso concebir tal conjunto de certezas como un conjunto de *juicios acríticos*.

Lo que identifica a estos juicios es que no están sujetos al autocontrol consciente. Además, como indica Hookway (2000, 236), ellos no representan un conjunto homogéneo, siendo posible distinguir entre juicios acríticos de tipo perceptual, que constituyen una suerte de *folk physics*, y otros que abarcan certezas sobre nosotros mismos y nuestras relaciones con los demás, que conformarían una suerte de *folk psychology*¹. En este punto, Peirce pareciera seguir de cerca la posición de Reid, quien admite en el conjunto de creencias empíricas auto-evidentes, aunque esporádicamente falibles que conforman el Sentido Común, tanto el carácter fiable de los sentidos y la memoria como la veracidad del testimonio de nuestros colegas y la admisión de sus gestos como indicios de sus pensamientos e intenciones. Sin embargo, lo que distingue puntualmente al Sentido Común Crítico de Peirce de la versión de Sentido Común de Reid es que reconoce la posibilidad de que alguna experiencia posible en un futuro pueda, primero, forzar al individuo a tomar clara conciencia de alguna de esas creencias básicas, y segundo, llegar incluso a conmover la confianza que tenga en ellas. Peirce se percató de que el avance de la tecnología y la complejización de la vida social aumentan el margen de que ese conjunto de creencias que están a la base de nuestras prácticas epistémicas y sociales pueda verse contrariado. Por tal motivo, esa masa de juicios aceptados sin crítica no se mantiene imperturbable a lo largo de la historia Hookway (2000, 199-213).

En este amplio abanico de materias consideradas como ejemplos de juicios acríticos resuena el intento por parte de Peirce de anclar la lógica (y lo que actualmente denominamos epistemología y filosofía de las ciencias), la tercera de sus ciencias normativas, en la ética y la estética. La caracterización de las ciencias normativas responde a la ambición de Peirce de presentar un modelo unificado de la acción auto-controlada (228-230, 234). En este modelo, las emociones no limitan la capacidad de autocontrol del agente, sino que dirigen el proceso, por lo que Peirce asume que el razonamiento está subordinado a factores afectivos, como la emoción y el sentimiento (CP 1.673). Siendo la faceta intelectual la capa más superficial de la naturaleza de los individuos, se considera a la estética como la primera de las ciencias normativas, y su labor se concibe como la determinación de aquello que sea digno de admirarse sin consideración de otro elemento ulterior, lo bello o admirable en sí mismo, el fin último que debería guiar la conducta (EP 2, 253 [1903]). La ética, anclándose en ella, será la encargada de evaluar la conformidad con aquel fin de las acciones que uno está dispuesto libremente a adoptar (EP 2, 248 [1903]). Y, por último, dado que los intentos por representar algo como verdaderamente es comprenden lo que Peirce entiende por lógica, ella se concibe como un tipo de acción auto-controlada, y por ende, como una especie de lo moralmente bueno (EP 2, 253-254 [1903]); (Boero 2012, 230-237).

De lo dicho hasta aquí, se podría asumir que el modelo de la investigación popularizado en *La fijación de la creencia* (1877) se adapta sin problemas a las precisiones que realiza Peirce con su Sentido Común Crítico y su modelo de acción auto-controlada. En primer lugar, se supone un punto de partida donde un agente posee un conjunto estable de creencias de las que actualmente no duda, sujetas a auto-control racional en grado variable, hasta que alguna experiencia rompe con sus expectativas y sumerge al agente en un estado emotivo de duda frente a una o más proposiciones aceptadas con anterioridad (Massecar 2014, 141).

Considerando que este conjunto estable de creencias en el punto de partida representa un cúmulo de hábitos de acción que el agente posee, debe señalarse que tanto los estados de creencia como los estados de duda movilizan cursos de acción en el agente. En el caso de la creencia, su efecto sobre la acción es condicional, y por eso, latente. Se trata de una disposición a actuar de determinada manera cuando

1. Para que una relación entre el Sentido Común Crítico de Peirce y las reflexiones de Fricker sobre injusticia testimonial fuera más directa, debería contarse con elementos en Peirce que permitieran establecer que existe otra clase de juicios acríticos que versan sobre la organización social y sus relaciones de poder, una suerte de *folk sociology* que, presumiblemente, estaría conformada por el conjunto de estereotipos sociales que son transmitidos en el proceso de socialización. Evidentemente, juicios acríticos de este tipo que resulten extremadamente severos respecto de las credenciales epistémicas de individuos que forman parte de grupos sociales ajenos conducirá muy probablemente a lo que Thi Nguyen denomina “cámaras de eco”. Aunque tal posibilidad se muestre viable, no creo que haya elementos explícitos en la obra de Peirce para afirmar que el autor se haya interesado por explorar tal posibilidad.

se presenten, si es que lo hacen, tales y tales circunstancias. En cambio, el estado de duda promueve de manera inmediata un curso de acción o investigación con el fin de eliminar la duda, y arribar así a un nuevo estado de satisfacción y estabilidad en el conjunto de creencias (EP 1, 114 [1877]); (Hookway 2000, 249-250).

En el proceso de investigación la duda no se limita a dar el empujón inicial. Dado que todo el proceso reposa sobre hábitos de inferencia, evaluación y argumentación², la irritación de una duda real o genuina moldea la investigación a cada paso, determinando qué aspectos necesitan una mayor justificación o cuáles pueden ser aceptados sin mayor discusión. De esta manera, se ejerce un control racional sobre la investigación en la medida en que la duda como un estado emocional realmente sentido por el agente sea el que dirija el proceso. Este es el verdadero motivo por el que Peirce desestima las dudas ficticias al estilo cartesiano, ya que su carácter artificial no las recubre con la fuerza necesaria como para reclamar una atención sostenida de la conciencia capaz de diagramar un plan de acción a fin de eliminar tal duda Hookway (2000, 252-254).

Como indica Chevalier (2015, 493), se podría objetar a una posición de este tipo el pecar de una suerte de *emotivismo epistémico*, en analogía con el emotivismo ético. Sin embargo, Peirce en su conferencia “¿Qué hace sólido a un razonamiento?” (1903) rechaza sin ambigüedad tal posibilidad. Contra el lógico alemán Sigwart, que defendía la tesis psicologista de que la rectitud de los razonamientos reside en un sentimiento de corrección o “sensación de logicidad” que percibe quien efectúa la inferencia (EP 2, 244 [1903]), Peirce sostiene que la distinción entre un buen y un mal razonamiento es una cuestión de hecho (EP 2, 252 [1903]).

Realizando un paralelismo entre la posición de Sigwart y el relativismo moral, Peirce defiende simultáneamente el carácter objetivo de la lógica y la verdad junto a una posición objetivista en el plano moral de la mano de su modelo de acción auto-controlada. Partiendo de que todo ser humano es capaz de realizar un ejercicio reflexivo al contemplar sus acciones una vez consumadas en relación a ideales a los que aspira, y asumiendo que ese agente intentará que esos ideales tengan consistencia entre sí³, el fin más elevado y racional posible es aquel capaz de generar hábitos de acción susceptibles de agruparse en un todo unificado adoptando como marco de referencia una comunidad ilimitada de agentes. En otras palabras, el criterio para determinar el grado de racionalidad del proyecto vital de un individuo reside en la medida en que los ideales que dirigen su conducta sean capaces de ajustarse a las diversas circunstancias que pueda afrontar en su vida cualquier persona, conformando a su vez un todo coherente y consistente⁴ (Hookway 2000, 237-254).

Ahora bien, la posibilidad de compatibilizar el realismo⁵ y objetivismo de Peirce con el rol directriz que le otorga a la emotividad en el proceso de investigación y la regulación de la conducta podría generar ciertos escrúpulos. Sin embargo, creo que es posible clarificar la íntima relación entre el ideal estético y ético y su noción de verdad a través de una aproximación a su modelo de acción auto-controlada en los términos de su semiótica tardía (Atkin 2013, § 4).

Teniendo en cuenta que la noción de interpretante alude al impacto que produce un signo en la mente de un intérprete, y recordando además que el primer efecto propiamente significativo de un signo es de tipo emocional⁶, podría decirse que las emociones constituyen la trama de la cognición, estando a la base de la actividad mental (Chevalier 2007, 172-173; Massecar 2014, 149). Dado que la emoción se

2. Peirce englobó estos hábitos bajo el nombre de *Logica utens*.

3. Esta suposición es fundamental para el argumento de Peirce. Sin embargo, no atina a dar otra razón para sostener tal afirmación más que la de que las inconsistencias son odiosas (EP 2, 246 [1903]).

4. Bajo esta óptica, el fin último para Peirce consiste en echar una mano para que el mundo sea un poco más razonable (Cf. EP 2, 255 [1903]).

5. Debe recordarse aquí la firme adhesión de Peirce al realismo escolástico.

6. Para no complejizar la exposición no he reparado en la distinción entre sentimiento (*feeling*) y emoción (*emotion*) en la filosofía de Peirce. Como indica Massecar (2014, 147-148), los sentimientos son cualidades puras presentes de forma inmediata a la conciencia, consideradas aisladamente, sin ser puestas en relación con ninguna otra cosa. La emoción, en cambio, alude al sentimiento, pero en tanto que mediado por la atribución de una palabra, como “verde”, por ejemplo.

presenta como una totalidad no analizada en la conciencia, escapa mayormente del proceso deliberativo, representando más bien una reacción espontánea en el cuerpo (Massecar 2014, 147-148; Chevalier 2015, 486-488).

Hasta aquí, es posible establecer correspondencias de forma directa con la breve caracterización del modelo de acción auto-controlada presentada previamente. Sin embargo, el nudo de la cuestión radica en determinar qué podría asegurar que la ineludible base emotiva de la acción consciente no tiña el control reflexivo del pensamiento de elementos idiosincráticos e irracionales. Podría decirse que la cuestión para Peirce es gradual, y, como indican (Barbosa Da Silveira y Barros Pires 2014, 3), la diferencia entre un juicio intelectual objetivo y un juicio fundado mayormente en factores emotivos, es que el primero es relativo a la naturaleza humana en general, mientras que el segundo se circunscribe en mayor medida a las circunstancias particulares que afronta un individuo o grupo de individuos con una determinada disposición a actuar en un lapso de tiempo determinado (W 2, 172).

Traduciendo lo dicho en el párrafo anterior a términos semióticos, podría estipularse que el interpretante emocional no proporciona una garantía para la verdad de la representación en la medida en que el objeto inmediato del signo esté determinado más bien por la experiencia colateral del intérprete o grupo de intérpretes en particular antes que por las restricciones generales que impone el objeto dinámico del signo a las interpretaciones que pudiese realizar cualquier miembro de una comunidad ilimitada de investigadores. En este sentido podría comprenderse, según creo, la afirmación de Peirce de que la determinación de las emociones por causas accidentales, ajenas a los hechos, pueda sesgar el proceso de investigación (EP 1, 120 [1877]).

Siguiendo a Massecar (2014, 152-153), dado que las interacciones que un agente o intérprete establece con el ambiente suponen un perenne proceso de semiosis, los hábitos de creencia, emoción, evaluación e inferencia que intervienen en el modelo de la acción auto-controlada se pueden concebir también como diagramas o esquemas que representan la forma en la que se comportan cierto tipo de objetos en una situación, distinguiendo algunas de sus cualidades y estableciendo cómo éstas se relacionan. Estos diagramas son un tipo de ícono⁷. Como en los procesos semióticos los símbolos interactúan con los íconos, e inducen la manera en la que podrían ser interpretados apelando a la experiencia colateral del intérprete⁸, Massecar señala correctamente que las representaciones diagramáticas que el intérprete produce ante cualquier objeto o situación están condicionadas por sus hábitos de creencia, evaluación, emoción e inferencia previos. Por tal motivo, toda representación diagramática es una representación parcial, incompleta, que recopila algunas cualidades en detrimento de otras Massecar (2014, 150-151).

Sin embargo, a la vez que el proceso semiótico que atraviesa el intérprete condiciona la producción de determinadas interpretaciones, Peirce deja en claro que el objeto o la situación objetiva imponen restricciones a la manera en la que pueden ser interpretados. Entonces, teniendo en cuenta que todo hábito es una disposición a actuar que va acompañada además de cierto tipo de emociones y sentimientos, de una determinada manera de sentir, debe admitirse, como indica Chevalier (2015, 491-493), que es posible sentir *emociones inapropiadas*. Peirce denominó a este tipo de juicios *apariencias* (W 2, 169 [1868]), remarcando que su marca distintiva reside en su carácter netamente privado, limitándose a las disposiciones emocionales de un individuo concreto.

Retomando ahora que para Peirce la verdad radica en la opinión destinada a ser finalmente acordada por una comunidad de investigadores sin límites definidos (Hynes 2016, 90-91), queda claro que la fuente del error no depende de aspectos afectivos presentes en la representación (insoslayables, de hecho), sino que depende de que tal representación sea obtenida a través del método de la ciencia (EP 1, 137 [1878]). La práctica científica, para Peirce, es el ejemplo paradigmático de acción racional, en función de su modelo de la acción auto-controlada. Y además, siguiendo a Boero (2012, 81-87), se trata de una actividad

7. Peirce aclara que los diagramas no tan sólo puede ser de naturaleza visual, sino también táctiles, acústicos, etc (EP 2, Carta a James).

8. Debe tenerse presente lo señalado en la nota 6. Las emociones, al implicar la adjudicación de un término a una cualidad de sentimiento, introducen la dimensión simbólica.

que demanda para su buena ejecución el desarrollo de virtudes y hábitos de tipo intelectual y moral, pues se trata necesariamente de una actividad de carácter social y comunitaria que demanda de sus miembros imparcialidad y una franqueza absoluta ante los resultados obtenidos, evitando que puedan ser distorsionados por alguna creencia particular o prejuicio (W 8, 345-346). Solamente aquellos capaces de trascender la inmediatez de su propia experiencia individual, proyectándose hacia una comunidad ilimitada presente y futura compelidos por un amor altruista hacia sus colegas, pueden ser, para Peirce, verdaderamente racionales (EP 1, 150 [1878]).

4 Conclusiones

Aunque la problemática de la injusticia testimonial planteada por Fricker no haya sido abordada de forma explícita por Peirce, de todos modos creo que puede plantarse un paralelismo entre ambos autores ya que asumen un análisis de las prácticas epistémicas desde la tradición aristotélica de las virtudes.

Para posibilitar la aparición de la virtud de la justicia testimonial, Fricker (Fricker 2017, 125-139) apuesta a una distinción entre juicios ordinarios y extraordinarios que se apoya en el hecho de que los significados en el mundo social presentan cierto dinamismo producto de la vertiginosidad de los cambios en las condiciones sociales. Los juicios extraordinarios serían aquellos usos innovadores, ya sea por la aplicación nueva de viejos conceptos o la creación de conceptos nuevos, que permiten iluminar alguna situación que las relaciones asimétricas de poder, a través de la acción, entre otros factores, de estereotipos sociales, mantenían oculta del ámbito del discurso. Esta distinción, además, le permite sostener contra el relativismo moral que es posible admitir un progreso en el ámbito moral, arribando a una postura con pretensiones universalistas que sea respetuosa de las contingencias históricas.

Desde la propuesta de Peirce, tales estereotipos identitarios negativos, sean de clase, género, raza, etc., podrían concebirse como diagramas que condensan hábitos de inferencia, evaluación y argumentación. En este caso, tales diagramas, que no necesitan ser enteramente conscientes, están condicionados mayormente por la experiencia colateral de un grupo de intérpretes. Estos diagramas se exteriorizan en los intercambios lingüísticos en lo que Fricker denomina juicios ordinarios.

Ahora bien, aquellos individuos capaces de emitir lo que Fricker denomina un juicio extraordinario, podrían entenderse como agentes que, ante alguna experiencia que no se acople con facilidad a sus expectativas, se ven sumergidos en un estado emocional de duda, por lo que ensayan en su imaginación nuevas asociaciones que representen líneas de acción alternativas ante aquellas circunstancias. Estos ensayos podrían, como afirma Fricker, generar conceptos nuevos, o aplicar conceptos viejos en nuevos contextos, otorgándole así connotaciones novedosas. Cuando una comunidad o grupo social adopta estos usos innovadores porque se percatan de que reflejan una situación que había permanecido entre bambalinas, podría decirse tal vez en términos de la semiótica tardía de Peirce que se habrían producido nuevos símbolos e íconos capaces de representar, al menos con mayor justeza para un número mayor de aquellos miembros de una comunidad ilimitada de investigadores, las relaciones entre diversos tipos de objetos y sus cualidades contenidos en la situación objetiva que se busca representar. En otras palabras, se habrían generado un interpretante lógico y un objeto inmediato más próximos al objeto dinámico. En el caso retratado por Fricker, el objeto dinámico sería la representación de aquellas relaciones asimétricas de poder que oprimen a determinados sectores sociales.

Por último, los individuos incapaces de superar las interpretaciones teñidas de prejuicio serían como aquellos que, para Peirce, se valen del método de la autoridad para fijar las creencias (EP 1, 116-118). En términos semióticos, serían aquellos incapaces de mantener una posición de apertura ante los símbolos comunicados por otros individuos, limitando así sus interpretaciones al estrecho ámbito de la experiencia colateral del grupo de intérpretes al que circunstancialmente pertenecen. Estrictamente hablando, los individuos que se comportan de este modo no están siquiera intentando ser racionales.

Referencias

- Atkin, Albert. 2013. "Peirce's Theory of Signs". En *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Summer 2013, editado por Edward N. Zalta y Uri Nodelman. Metaphysics Research Lab, Stanford University. <https://plato.stanford.edu/archives/sum2013/entries/peirce-semiotics/>.
- Barbosa Da Silveira, Lauro Frederico y Jorge Barros Pires. 2014. "The Conception of Emotion According to Peirce". *Coleção CLE (UNICAMP)* 66:229-262.
- Boero, Hedy Lorena. 2012. "Charles S. Peirce: claves para una ética pragmaticista", Universidad de Navarra.
- Chevalier, Jean-Marie. 2007. "Les émotions ont-elles une place en logique ? Un examen de la réponse peircienne". *Organon* 36:165. Visitado 22 de enero de 2024. <https://hal.science/hal-00567251>.
- . 2015. "The Role of Emotional Interpretants in Peirce's Theory of Belief and Doubt". *Sign Systems Studies* 43, n.º 4 (4 2015): 483-500. ISSN: 1736-7409. <https://doi.org/10.12697/SSS.2015.43.4.07>.
- Fricker, Miranda. 2017. *Injusticia epistémica*. Herder Editorial. ISBN: 978-84-254-3928-5.
- Hookway, Christopher, ed. 2000. *Truth, Rationality, and Pragmatism: Themes From Peirce*. New York: Oxford University Press.
- Hynes, Catalina. 2016. "El problema de la unidad de la noción peirceana de verdad". En *Charles S. Peirce: Ciencia, filosofía y verdad*, La Monteagudo, editado por Catalina Hynes y Jaime Nubiola, 83-93. Tucumán.
- Massecar, Aaron. 2014. "Peirce, Moral Cognitivism, and the Development of Character". *Transactions of the Charles S. Peirce Society* 50 (1): 139-161. ISSN: 0009-1774. <https://doi.org/10.2979/trancharpeirsoc.50.1.139>.
- Nguyen, C. Th. 2020. "Echo Chambers and Epistemic Bubbles". *Episteme* 17 (2): 141-161. <https://doi.org/10.1017/epi.2018.32>.
- Turri, John, Mark Alfano y John Greco. 1999. "Virtue Epistemology", <https://plato.stanford.edu/archives/fall2019/entries/epistemology-virtue/>.