

¿Por qué la política es la piedra en el zapato de Peirce?

Cassiano Terra Rodrigues 
Instituto Tecnológico de Aeronáutica
casster@ita.br

RESUMEN Las conferencias de Peirce en Harvard y Lowell en los años de 1865 y 1866 fueron la base de los artículos fundamentales de la Serie de la Cognición. Especialmente en su última Conferencia Lowell de 1866, la adhesión personal del joven Peirce a la cosmovisión hegemónica de su época y a su clase social privilegiada es evidente. Dicho con acierto, Peirce eliminó los pasajes más descaradamente sexistas y racistas al revisar estas obras para su publicación en los escritos de la Serie de la Cognición. Sin embargo, los pasajes coherentes con la ideología del Destino Manifiesto permanecieron intactos y son notables en su famosa teoría social de la lógica. Tardíamente, Peirce revisó estos escritos en 1893 y añadió, de su puño y letra en los márgenes de las copias impresas, algunas modificaciones u observaciones al texto original, pero sólo de carácter metodológico, sin alterar los pasajes coherentes con la ideología del destino manifiesto. Mi intento aquí es mostrar como la ideología personal de Peirce se introdujo en sus escritos teóricos de la Serie de la Cognición, además de sugerir que su falibilismo pueda contradecir su adhesión ideológica.

KEYWORDS Peirce; destino manifiesto; lógica

Parte I: El progreso estadounidense, o: ¿qué nación? ¿A quién?

La expresión “destino manifiesto” representa la ideología hegemónica de EE.UU. en el siglo XIX. “Destino manifiesto”, es decir, la evidentemente inevitable y continua expansión territorial de las fronteras de EE.UU. hacia el oeste, desde las decimoterceras colonias hasta el Pacífico y más allá. Antes de la Guerra de

*Corresponding author.

Secesión (1861-1865), la idea sirvió para justificar la expropiación y anexión de Texas, Oregón, Nuevo México y California. Posteriormente, sirvió para renovar la política exterior estadounidense, cuando el país entró en guerra con España, se anexionó Hawái, adquirió Alaska y planificó la construcción de un canal istmico a través de Centroamérica. Creo que la cuestión central está bastante clara: la nación no era para todos (véase *e.g.* (Zinn 2003, 145; Smithsonian American Art Museum n.d.)).

1.1. Voces disidentes desde dentro

La vida social en EE.UU., en el siglo XIX, era profundamente convulsa. Para aclarar el contexto histórico, saturado de nacionalismos imaginarios, algunos ejemplos son útiles. Primero, debemos recordar que la Revolución Haitiana causó gran temor en los esclavistas de que lo mismo pudiera ocurrir en las *plantations* de los estados del Sur y transformar todo el país en una nueva “black republic” ((Zinn 2003), p. 303). Además, la Marcha al Oeste, como es de conocimiento general, desplazó y asesinó a una gran cantidad de poblaciones indígenas americanas. Y por fin, desde la Gran Hambruna de 1845-1852 en Irlanda, cientos de miles de irlandeses emigraron de su tierra natal a los EE.UU., huyendo de la miseria y buscando una vida que no se redujera a comer solo papas.

¿Pero lo que la joven nación ofertaba a esas personas? Para comprender mejor el contexto histórico, tenemos de conocer lo que pensaban y lo que hablaron los que vivieron en la época. Recordemos, entonces, el testimonio de Joel Tyler Headley (1813-1897), historiador y político que presenció en Nueva York los levantamientos obreros contra el reclutamiento forzoso para la Guerra de Secesión. Headley informa que los privilegios de clase fueron ampliamente denunciados por las organizaciones de trabajadores inmigrantes irlandeses. Sin embargo, aunque acusaban a la élite adinerada de comprar su salida del reclutamiento, estos trabajadores también sentían resentimiento hacia los negros, pues creían que ellos mismos, los irlandeses, estaban siendo reclutados para morir en nombre de la libertad de alguien más, precisamente la de los afroamericanos (Headley *apud* (Zinn y Arnove 2004, 204-7)). Esa actitud entonces levanta la cuestión de la identidad de los ciudadanos estadounidenses: ¿Quiénes somos?

También las mujeres trabajadoras se reunieron en innumerables convenciones para denunciar las desigualdades sociales de género, raza y clase de los EE. UU. en el siglo XIX. En una de esas reuniones, en Ohio, en 1851, Sojourner Truth (c. 1797-1883), que escapó de la esclavitud para convertirse en una de las activistas feministas más famosas de su tiempo, pronunció el discurso: “¿Acaso no soy una mujer?” ((Truth 2021)). El discurso fue improvisado y registrado por otras personas, y ganó notoriedad nacional durante la Guerra Civil, más o menos a la misma época que Peirce maduraba las ideas que se publicarían en su aclamada Serie Cognición. En su discurso, Sojourner Truth denunció no solo la exclusión de las mujeres negras, sino también la degradación de su humanidad y feminidad a mera fuerza de trabajo animal. Estos son solo algunos ejemplos de sus conmovedoras palabras: “¿Podría trabajar y comer tanto como un hombre, cuando pudiera conseguirlo, y además soportar el látigo! ¿Y acaso no soy una mujer?”.

Vale la pena mencionar la voz de Sojourner Truth porque en su famosa reseña de Berkeley (Peirce 2012d) Peirce efectivamente alzó su voz contra la explotación a la que eran sometidas las mujeres inglesas en las antiguas Islas, aunque en relación con los diversos tipos de opresión sufrida por cientos de miles de mujeres en su propia patria, su silencio es descaradamente alto, si tal metáfora es permitida.

Otra voz disidente que es importante recordar es la de Helen Hunt Jackson (1830-1885). Su libro *A Century of Dishonor* (1881) narra las experiencias de los pueblos nativos americanos en los EE. UU., centrándose en la violencia y las injusticias perpetradas por los colonizadores. En 1871, la Ley de Asignaciones Indígenas (*Indian Appropriations Act*) convirtió a toda la población nativa americana en pupilos de la nación (*wards of the nation*), un estatus legal importado de Francia por el gobierno de los Estados Unidos para aquellos cuyos padres se perdieron o quedaron mutilados en la guerra o en incidentes terroristas. Quedó Helen H. Jackson entonces profundamente preocupada por el mal trato del gobierno de EE. UU. a los pueblos amerindios. En 1879, ella asistió a una reunión en la que Standing Bear, un ponca, contó cómo él y su gente fueron expulsados de sus tierras. Jackson realizó una investigación en la Biblioteca Astor, en Nueva York, y quedó conmocionada por la historia de masacres, traslados forzosos, abandono y tratados rotos que subyacían bajo la erección de Estados y ciudades en los EE. UU. Decidió exponer el trato genocida del gobierno de Washington, D.C., a los nativos americanos y presionar a favor de reformas en su libro. Como resultado de dicho trato, la población de nativos americanos en las áreas que comprenden los EE. UU. modernos disminuyó de aproximadamente 600,000 en 1800 a un estimado de 250,000 en 1890 (antes de volver a aumentar un poco en el siglo XX).

Podrían mencionarse otras voces femeninas disidentes, pero para abreviar, pasemos el turno a un hombre importante. Recordemos la transnacional fama de Frederick Douglass (1818-1895), el líder más importante del movimiento por los derechos civiles de los afroamericanos en el siglo XIX en los EE. UU. Tras escapar de la esclavitud en Maryland en 1838, Douglass fue editor, orador, conferenciante, escritor, diplomático, comentarista político y, no menos importante, el hombre más fotografiado de su país en su época. Con una oratoria sin parangón, Douglass encarnó vívidamente la contradicción del nacionalismo estadounidense al afirmar no pertenecer a ninguna nación ((Douglass [1852] 2010)). Abolicionista radical, Douglass atacó la desafortunada conciencia de las pretensiones universalistas establecidas en la Declaración de Independencia de los EE. UU., criticando el discurso de la libertad natural mientras la riqueza de la nación se basaba en la explotación de la fuerza productiva de los trabajadores esclavizados: «Este 4 de Julio es vuestro, no mío. Vosotros podéis celebrarlo, mientras que para mí es motivo de llanto» (Douglass ([1852] 2010) 202). Douglass personificó, en carne y hueso, la contradicción de los argumentos esclavistas: la pureza racial sería esencial para el éxito de la joven nación; debido a su supuesta inferioridad natural, los afroamericanos nunca podrían *por sí solos* alcanzar el mismo nivel superior de sus opresores.

I.2. La voz adherente de Peirce

Es altamente improbable, y afirmo que es completamente imposible, que Peirce no fuera consciente de todo esto. La adhesión personal de Peirce a la cosmovisión hegemónica de su época y a su clase social privilegiada es evidente, especialmente en su última Conferencia Lowell de 1866 (W 1: 499-504). Les ahorraré los pasajes más lamentables. Según mi interpretación, contienen una naturalización muy reaccionaria —en el sentido aristotélico— de las cuestiones sociales. El propósito del texto, para mí, es inequívoco y no deja lugar a dudas sobre los prejuicios ni la ideología política del joven filósofo.

Dicho con acierto, Peirce eliminó los pasajes más descaradamente sexistas y racistas al revisar esta obra para su publicación. Estas conferencias fueron la base de los artículos fundamentales de la Serie Cognición, publicada entre 1868 y 1869. Sin embargo, los pasajes coherentes con la ideología del Destino Manifiesto permanecieron intactos. Merece la pena citar sus palabras a favor de la adhesión individual a la vida en comunidad:

[...] el uso constante de la palabra *nosotros*—como cuando hablamos de nuestras posesiones en el Pacífico, nuestro destino como república—, en casos donde ningún interés personal está en absoluto implicado, muestra concluyentemente que los hombres no hacen que sus intereses personales sean los únicos, y por tanto pueden, por lo menos, subordinarlos a los intereses de la comunidad ((Peirce 2012b, 148)).

A partir de estos pasajes, se puede suponer que la comunidad anónima y desinteresada de investigadores imaginada por Peirce como infinitamente capaz de aprender mediante la experiencia —la definición misma, según el, de una inteligencia científica ((Peirce 1931--1958 CP 2.227))— sería la nueva nación estadounidense, la más apta para aglutinar indistintamente cualquier individualidad o particularidad en su interior y, así, apaciguar las divergencias en la misma medida en que sería capaz de disolver o anular las diferencias. Dado el elogio del realismo escolástico en la reseña de las obras de Berkeley, no creo que sea difícil ver aquí una especie de síntesis conciliadora o silenciadora de inspiración hegeliana, incluso si la dialéctica parece haber sido dejada de lado. Pues bien, si es cuestionable dar por sentado “aquello de lo que muchos hombres cuerdos, bien informados y serios ya dudan” ((Peirce 2012a, 55)), también es posible preguntar: ¿quiénes son estos hombres cuerdos, bien informados y serios, *Paleface*?

La retórica de Peirce es problemática debido, por supuesto, a su uso del “nosotros”: uno puede adivinar con relativa facilidad quiénes formaban parte de su público. Dicha retórica es aún más impactante al entrelazar el patriotismo con el tópico cristiano del autosacrificio. ¿Cómo aceptar una exhortación a la abnegación individual en favor de una causa colectiva proveniente de alguien que, como muchos hijos afortunados de su generación, logró no ser reclutado para luchar en la Guerra de Secesión por pertenecer a una familia tradicional —y, en comparación, adinerada— de Nueva Inglaterra?

La serie de la Cognición de Peirce se publicó apenas tres años después del fin de la Guerra Civil en EE.UU. El asesinato de Abraham Lincoln forzó el fin de

la guerra, pero las profundas heridas causadas por el sangriento patriótico en la sociedad estadounidense permanecieron abiertas durante mucho tiempo (¿han sanado alguna vez?). Según los registros conocidos, aproximadamente un millón de personas murieron. En consecuencia, la mayor parte de la población del país tuvo que enfrentarse a una realidad brutal. Según Howard Zinn y Anthony Arnone:

Las ciudades a las que regresaron los soldados eran trampas mortales de tifus, tuberculosis, hambre e incendios. En Nueva York, 100.000 personas vivían en los sótanos de los barrios bajos; 12.000 mujeres trabajaban en casas de prostitución para no morir de hambre; la basura, que yacía en las calles hasta dos pies de profundidad, estaba plagada de ratas. En Filadelfia, mientras los ricos obtenían agua potable del río Schuylkill, todos los demás bebían del Delaware, al que se vertían 13 millones de galones de aguas residuales cada día. En el Gran Incendio de Chicago de 1871, los edificios de viviendas se derrumbaron tan rápido, uno tras otro, que la gente decía que sonaba como un terremoto ((Zinn y Arnone 2004), p. 222).

Si aquellos fueran los tiempos, no es de extrañar que Peirce apelara con vehemencia a la identificación de los intereses individuales con los de una comunidad cuyas esperanzas solo pueden depositarse en un futuro indeterminado ((Peirce 2012d, 174); al menos, Peirce no quería volver al pasado, como muchos hoy en día parecen desear). Sin embargo, el tono de su enunciación y la profunda conciencia de la importancia cultural e histórica de la disputa de los universales, demostrada principalmente en la reseña de las obras de Berkeley, no nos permiten suponer que ignorara por completo que su apología del sacrificio individual podía prestarse muy bien a disfrazar intereses políticos, entre ellos los de clases sociales muy poderosas, tras una fachada de universalidad. Peirce parece no mostrar nunca preocupación alguna por esto, lo cual es comprensible, ya que se veía a sí mismo como miembro de la comunidad que imaginaba.

La perspectiva aquí adoptada es que, sin embargo, el elogio del heroísmo abnegado en los primeros textos de Peirce no puede tomarse sin reservas. De los ejemplos de identificación individual con la comunidad, se puede inferir que los supuestos intereses universales compensarían las pérdidas personales más terribles. Pero ¿es racional sacrificarse en nombre de... qué nación? ¡Todos los mandamientos éticos solo son valiosos para el individuo, diría el propio Peirce! (e.g., (Peirce 2012c, 108)).

El fundamento último de la lógica, de hecho, posee una dimensión moral que justifica la validez de la inducción y la nueva concepción semiótica de la mente. Y no sorprende en absoluto que Peirce aproveche sin vacilar la oportunidad de reprender irónicamente el «carácter nacional» inglés ((Peirce 2012d, 172)). La filosofía de tal reprobación es muy similar a la de las críticas posteriores dirigidas al pragmatismo como expresión filosófica del carácter nacional estadounidense por Bertrand Russell, Max Horkheimer y otros (los críticos de Peirce parecen haberlo leído demasiado bien). En esta disputa filosófica, como en otras, el intento de definir qué bando no cometió el falaz *tu quoque* parece resultar inútil.

1.3. ¿Por qué todavía hay que tomar en serio a Peirce?

Hay varias respuestas posibles a esta pregunta, pero solo es posible dar algunas provisionales y parciales. Incluso es cauteloso tener en cuenta que esas respuestas pueden no ser las mejores.

En 1893, al revisar el artículo sobre las leyes de la lógica con vistas a su publicación en un libro, Peirce hizo algunas observaciones específicas, meramente aclaratorias, las más significativas de las cuales sirvieron para fortalecer el falibilismo metodológico, pero no hizo autocrítica ni observación alguna para mitigar o relativizar su retórica nacionalista. Si bien por un lado Peirce se negó a adherirse a la cosmovisión positivista y determinista dominante de su época, visto que pasó a defender una versión radical de falibilismo, parece tan claro como comprensible que construyó su propia versión del nacionalismo romántico que inspiró las revoluciones de unificación política en la Europa del siglo XIX. Su nota original en esta narrativa parece residir en el énfasis en la naturaleza epistémica de la comunidad, cuyos límites son indefinidos y potencialmente abiertos a la complejidad semiótica. De hecho, no podría ser de otra manera. Esto es lo mejor y lo peor de Peirce al mismo tiempo, según la interpretación aquí avanzada.

Que sea permitido reforzar la nota crítica al final. No es posible afirmar esto para todo lo que escribió Peirce, pero al menos por los textos citados aquí, el probablemente estaría realmente orgulloso de las consecuencias nacionalistas de su inferencialismo, es decir, de la identificación, al menos a nivel imaginario, de la comunidad sin límites definidos basada en el conocimiento con una nación basada en su indefinida capacidad de expansión. Si bien tuvo varias críticas a la subyugación de la ciencia a los intereses de la sociedad (véase su reseña crítica de *The Grammar of Science*, de Karl Pearson, ya citada: (Peirce 2012c)), dicha identificación es su peor obra.

Todavía, parece evidente que estas consecuencias no son necesariamente las únicas y correctas. De hecho, la idea de una comunidad abierta capaz de aumentar el conocimiento *a posteriori*, si no contradice rotundamente la ideología del destino manifiesto, puede servir para refutarla. Si la comunidad científica de Peirce es tan imaginada como cualquier nación, más aún cuando se compara con una específica, es innegable que ser imaginado no es necesariamente malo en sí mismo. Absolutamente nada implica que la comunidad de *investigadores* deba identificarse categóricamente con un proyecto nacional específico, y mucho menos servir a uno u otro proyecto político. De hecho, en los argumentos críticos de Peirce a Hobbes, la posibilidad de superar el particularismo es más importante que la adhesión a una u otra ideología específica (sobre el tema de las comunidades imaginadas, véase (Anderson 1993)).

Lo mejor de Peirce es que sus problemas siguen siendo nuestros. Para comprender o que eso significa, imaginemos adonde estaríamos nosotros si viviéramos en la época y en el país de Peirce, y no lo contrario. Además, él elaboró su teoría de la investigación antes de la institucionalización de la ciencia que caracterizó el siglo XX tras la Segunda Guerra Mundial. Este es un factor importante, ya que Peirce ya piensa en la ciencia como una actividad de libertad de la imaginación creativa frente a las demandas exageradamente empiristas y deductivistas del

positivismo. Sería difícil que la filosofía de la ciencia contemporánea pudiera convivir pacíficamente con una heurística como la defendida por Peirce (véase (Silveira 1993)).

Por lo tanto, lo mejor que podemos sacar de los argumentos de Peirce es aprender, junto con él, a hacerlos más complejos. Pensando en los negacionismos del presente, no parece falso afirmar que solo la ciencia puede sustentar proyectos nacionales, o más bien que la ciencia sustenta los proyectos humanos y solo la ciencia puede sustentar *cualquier* proyecto humano, si logramos que funcione de forma autónoma para fines humanos. Para eso, es necesario que sepamos responder con imaginación, creatividad y sentido de la justicia a la pregunta: ¿para quién queremos nuestra ciencia?

Bibliografía

- Anderson, Benedict. 1993. *Comunidades imaginadas: Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. Traducido por Eduardo L. Suárez. México, DF: Fondo de Cultura Económica.
- Douglass, Frederyck. (1852) 2010. «¿Qué significa el 4 de julio para un esclavo?» En *Vida de un esclavo americano escrita por él mismo*, traducido por Carlos García Simón y Íñigo Jáuregui Eguía, 135-240. Madrid: Capitán Swing Libros.
- Peirce, Charles S. 1931--1958. «A Detailed Classification of the Sciences». En *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, editado por C. Hartshorne y P. Weiss. Vol. 2. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- . 2012a. «Cuestiones acerca de ciertas facultades atribuidas al hombre». En *Obra Filosófica Reunida. Tomo I (1867–1893)*, traducido por Darin McNabb, 54-67. México, DF: Fondo de Cultura Económica.
- . 2012b. «Fundamentos de la validez de las leyes de la lógica: otras consecuencias de cuatro incapacidades». En *Obra Filosófica Reunida. Tomo I (1867–1893)*, traducido por Darin McNabb, 125-49. México, DF: Fondo de Cultura Económica.
- . 2012c. «Review of Karl Pearson's The Grammar of Science». En *Obra Filosófica Reunida. Tomo II (1893–1913)*, traducido por Darin McNabb, 107-17. México, DF: Fondo de Cultura Económica.
- . 2012d. «The Works of George Berkeley (reseña de Fraser)». En *Obra Filosófica Reunida. Tomo I (1867–1893)*, traducido por Darin McNabb, 170-96. México, DF: Fondo de Cultura Económica.
- Silveira, Lauro Frederico Barbosa da. 1993. «Charles Sanders Peirce e a contemporânea filosofia da ciência: uma difícil conversação». *Trans/Form/Ação* 16: 63-82. <https://doi.org/10.1590/S0101-31731993000100005>.
- Smithsonian American Art Museum. n.d. «America's Manifest Destiny». <https://americanexperience.si.edu/historical-eras/expansion/pair-westward-apotheosis/>.
- Truth, Sojourner. 2021. *¿Acaso no soy una mujer?* Traducido por Alejandra Jamieson. 1.^a ed. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Galerna.

- Zinn, Howard. 2003. *A People's History Of The United States*. New York: Harper-Collins.
- Zinn, Howard, y Anthony Arnove. 2004. *Voices of a People's History Of The United States*. New York; Oakland: Seven Stories Press.