



UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS
CURSO DE COMUNICAÇÃO SOCIAL
HABILITAÇÃO EM PUBLICIDADE E PROPAGANDA

GUSTAVO PONTE VIDAL

PROCURANDO CHARLIE

FORTALEZA

2010

GUSTAVO PONTE VIDAL

PROCURANDO CHARLIE

Monografia apresentada à
Coordenação do Curso de
Comunicação Social, da Universidade
Federal do Ceará, como requisito
parcial para a obtenção do título de
Bacharel em Comunicação Social –
Habilitação em Publicidade e
Propaganda.

Orientador: Prof^o Dr. Antonio Wellington
de Oliveira Junior

FORTALEZA

2010

V691p Vidal, Gustavo Ponte
Procurando Charlie/ Gustavo Ponte Vidal. – Fortaleza, 2010.
95 f.; 30cm.

Orientador: Prof. Dr. Antonio Wellington de Oliveira Junior
Monografia (Graduação) – Universidade Federal do Ceará, Curso de
Comunicação Social – Habilitação em Publicidade e Propaganda , Fortaleza,
2010.

1. Leitura. 2. Ensino Superior. 3. Leitura na Universidade. 4. Leitura no
Curso de Comunicação Social. 5. Letramento e Alfabetização. 6. Texto
Acadêmico. 7. Professor Universitário. 8. Biblioteca Universitária. I. Oliveira
Junior, Antonio Wellington de (Orient.). II. Universidade Federal do Ceará –
Graduação em Comunicação Social – Habilitação em Publicidade e
Propaganda. III. Título.

CDD: 372.4

GUSTAVO PONTE VIDAL

PROCURANDO CHARLIE

Monografia apresentada à Coordenação do Curso de Comunicação Social, da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial para a obtenção do título de Bacharel em Comunicação Social – Habilitação em Publicidade e Propaganda.

Aprovado em: ____/____/____

BANCA EXAMINADORA

Profº Dr. Antonio Wellington de Oliveira Junior
Universidade Federal do Ceará – UFC
Presidente/Orientador

Profª Dra. Maria Aparecida de Paiva Montenegro
Universidade Federal do Ceará – UFC
Membro

Profº Dr. Carlos Eduardo Fisch de Brito
Universidade Federal do Ceará – UFC
Membro

Profº Dr. Marcelino Cavalcante Pequeno
Universidade Federal do Ceará – UFC
Membro

Profª Msc. Glícia Maria Pontes Bezerra
Universidade Federal do Ceará – UFC
Suplente

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	1
Capítulo 1 Dúvida, crença e autoridade: a ansiedade do homem-signo	
1.1 Dúvida e crença	13
1.2 Fixação da crença.....	19
Capítulo 2 Procurando Charlie	
2.1 Phaneroscopia	30
2.2 Fisicalismo alternativo.....	33
Capítulo 3 Preliminares e antecedentes	
3.1 Preliminares	36
3.2 Antecedentes	39
Capítulo 4 Intencionalidade	
4.1 Intencionalidade	44
Capítulo 5 O desenvolvimento da semiótica de Peirce	
5.1 “A Guess at the Riddle”	47
5.2 Peirce <i>in progress</i>	48
5.3 “Ghost out of the Shell”	63
Últimas palavras	74
Referências	87

INTRODUÇÃO

Charles Sanders Peirce, em algumas ocasiões, explicava o Pragmatismo (ou Pragmaticismo, como preferia se referir à sua doutrina, para diferenciá-la de outras correntes homônimas) como nada além de uma doutrina científica que se esforçava para seguir o conselho de Cristo: “conheça-os por seus frutos” (SHORT, 2007, p. 20).

T.L. Short, coordenador do *Peirce Edition Project*, cuja introdução ao pensamento de Peirce nos auxiliará nesta monografia, é um dos encarregados da árdua tarefa de dar uma organização coesa à extensa obra peirceana, que se constitui principalmente de manuscritos, a maioria deles ainda não publicada (como se sabe, Peirce nunca publicou um livro sequer em vida, apenas artigos esparsos). Short, sobre esse ponto, comenta: “Não devemos confundir os frutos da ciência com o número de publicações e conferências” (SHORT, 2007, p.20). Nesse sentido, devemos entender que uma teoria é frutífera pela sua capacidade de esclarecer, explicar, lançar nova luz sobre os fenômenos cujo estudo consideramos relevantes (como saber o que pode ser considerado relevante é outra questão, a qual, inevitavelmente, nos referiremos neste trabalho).

No cenário acadêmico, principalmente na área das Ciências Humanas, o que parece acontecer é justamente o inverso, como descreve Short, e os “frutos” que colhemos são os que encontramos em meio a uma cacofonia incognoscível de várias vertentes teóricas incomunicáveis, hermeticamente fechadas em seus próprios ‘jogos de linguagem’, que, partindo aparentemente do pressuposto de que o ser humano é, no final das contas, algo inexplicável, nos põem à mesa diante de uma farta ceia relativista, rica em produtos, com palavras e conceitos em abundância, difíceis, contudo, de serem digeridos, especialmente se tentarmos provar de tudo.

O resultado é um certo mal-estar e um vazio que advém daquilo que, se empanturra, não alimenta: tudo é relativo e arbitrário, só existem pontos de vista, opiniões. ‘Realidade’ (a social, pelo menos) é uma ‘construção nossa’; é só uma palavra com “r” minúsculo que não vem precedida de artigo definido, se estivermos falando ‘sério’ e não de modo figurativo. Antes tivéssemos apenas pão e vinho à mesa, mas que nos dessem disposição suficiente para caminharmos rumo à Verdade, que acreditamos ser tanto interna quanto externa a nós, ao invés de nos sentarmos empachados na

poltrona, contemplando nossa “construção social da realidade”, nosso “idealismo semiótico”¹.

Como agir em um mundo assim concebido? Acreditamos nessas palavras ao ponto de arcarmos com as conseqüências que resultam dessas afirmações? Ou se trata de um mero jogo lingüístico que abandonamos no momento mesmo em que saímos de uma palestra?

Como é possível conceber a liberdade de escolha como uma ilusão do ser humano, considerando que o mundo se trata de um conglomerado de partículas de matéria movendo-se no espaço, em que está ausente qualquer significação moral, estética ou espiritual, ao mesmo tempo em que nunca cogitamos avaliar nossas ações por parâmetros que adotam *efetivamente* esta visão? O acadêmico ou o simples jovem estudante, nos dias que correm, tende, assim, a ser lançado em uma experiência dupla da vida, de metades inconciliáveis: por um lado, em seus estudos teóricos, especializa-se em desconstruir minuciosa e estilisticamente os valores herdados da tradição; por outro, em sua vivência prática no mundo, vale-se, constantemente, do que, em tempos mais lingüisticamente sóbrios, chamava-se de senso comum – ou seja, conhecimento coletivamente acumulado a partir da observação da experiência -, o qual, malgrado sua funcionalidade social, e para desconcerto do estudante, não se harmoniza com aqueles estudos teóricos.

Nesse sentido, é plausível não conceber uma realidade que existe para além de nossas representações ao mesmo tempo em que nosso senso comum rejeita essa mesma concepção? O que explicaria, então, a tamanha diversidade dessas representações? E seriam representações de quê? De pensamentos idiossincráticos que brotam espontaneamente no interior da mente? Ou seriam representações de representações que nos são dadas no momento em que nascemos para um mundo já constituído por elas? E qual a proveniência delas?

O que dizer, então, da idéia de que não existe uma realidade para além da nossa experiência dela? Certamente não cremos que um objeto cessa de existir quando sai do nosso campo de visão; ele pode permanecer lá para um outro observador, situado em

¹ Parece cair numa idéia contraditória de que a realidade é constituída de representações arbitrariamente estabelecidas por nossas convenções sociais, mas que é, ao mesmo tempo, completamente subjetiva, o que seria o mesmo que dizer que, mesmo sendo determinada (e limitada) pelos conceitos que compartilhamos como membros da sociedade, ela não é passível de ser compartilhada, restrita ao universo pessoal de cada um.

outro local do espaço e que o vê de uma outra perspectiva; isso tornaria o objeto observado um outro objeto e não o mesmo?

A identidade entre duas apreensões do real em dois eventos psíquicos distintos, seja em um mesmo indivíduo ou dois indivíduos, é inconcebível. De fato, como sugeria a famosa imagem dos primórdios da filosofia grega, é impossível ao mesmo homem banhar-se duas vezes nas mesmas águas do mesmo rio. Contudo, afirmar que a realidade é redutível aos eventos psíquicos nos quais ela se ‘apresenta’ é afirmar que não há nada que os transcenda e que a correspondência da nossa percepção do real com o próprio real é impossível, já que cada ato perceptual é algo infinitamente determinado e particular.

Tomada ao pé da letra, essa concepção tornaria a comunicação impossível: dois cientistas com duas teorias distintas sobre determinado objeto pertencente à realidade não poderiam sequer ter qualquer certeza acerca do que estão discordando, já que, na verdade, estão lidando com dois objetos completamente diferentes; no mesmo sentido, duas pessoas não poderiam debater sobre um mesmo filme que assistiram, nem mesmo contemplar o mesmo céu, e certamente não poderiam conversar sobre o que sentiram quando estavam engajados nessa mesma atividade. Se uma delas dissesse que sentiu de fato a mesma experiência, ela, fatalmente, estaria mentindo ou, no mínimo, não poderia saber se está ou não.

Negligenciar essas questões, sob o pressuposto de que tratam de algo que só diz respeito àqueles que fazem ciência, é não estar atento para o fato de que a ciência também é uma ação humana e que seus frutos, quer sejam sadios ou não, sempre trazem conseqüências para a esfera social, seja na forma de tecnologia, de hábitos ou crenças, que transformam o nosso mundo e nosso modo de pensar e agir dentro deste. É preciso, como Peirce, não ignorar o fato de que nossa fala e ações sempre carregam pressupostos metafísicos.

Mais além, a fé cega com que a humanidade passou a atribuir autoridade à ciência, tida como infalível e portadora de toda a verdade, torna a idéia da construção social da realidade um problema ainda mais sério, na medida em que tudo o que não estiver definido por seus parâmetros é relegado à esfera do irreal, do inexistente, em vez de se admitir as limitações das explicações científicas em abarcá-los, pelo menos através dos atuais paradigmas que a regem.

A semiótica de Peirce tenta se dirigir a algumas dessas questões, propondo um possível rumo para suas eventuais resoluções. A essência do Pragmatismo é procurar conferir ao significado o estatuto de algo que pode ser posto à prova, submetido a um teste que possa resultar em sucesso ou fracasso. Se interpretamos fumaça como sinal/signo de que alguém está acampando quando, na verdade, se trata de um incêndio, essa interpretação será errônea, porque não estará de acordo com os fatos, e isso implica em conseqüências: o fracasso em interpretar um signo potencial que estava ali presente resulta no fracasso em agir adequadamente. ‘Its worth must be proven in battle’, mas essa batalha não é retórica, é lógica, e o confronto que terá que suportar é o teste do tempo, com evidências que a realidade nos fornece que atestem sua veracidade ou falsidade e que impliquem em ações favoráveis ou desfavoráveis.

Ironicamente, há quem afirme que o maior problema da semiótica é que ainda não descobriram como aplicá-la, o que sugere que talvez esta seja mais um modismo acadêmico que contribui apenas para o aumento da aflição daqueles que tentam buscar alguma coerência no meio do multiverso inconciliável que habitam, onde as crenças são substituídas por dúvidas que, não raro, na avalanche de textos teóricos, parecem ser formuladas por motivos retóricos, para a satisfação da nossa vaidade intelectual.

A riqueza do ser-humano vira palco para um espetáculo que o aluno, recém ingresso na Faculdade de Comunicação, assiste com um misto de fascínio e horror. Para que essas palavras não sejam mal interpretadas como uma crítica depreciativa, exaltada e pessoal de um aluno amargurado, convém observar um trecho de uma das poucas publicações de Charles Sanders Peirce enquanto vivo, o ensaio “How to make our ideas clear” (Como tornar nossas idéias claras), em que ele relata a situação a que me refiro, quase como se dirigisse suas palavras a esse aluno, em um tom misto de compreensão e lástima:

To know what we think, to be masters of our own meaning, will make a solid foundation for great and weighty thought. It is most easily learned by those whose ideas are meagre and restricted; and far happier they than such as wallow helplessly in a rich mud of conceptions. A nation, it is true, may, in the course of generations, overcome the disadvantage of an excessive wealth of language and its natural concomitant, a vast, unfathomable deep of ideas. We may see it in history, slowly perfecting its literary forms, sloughing at length its metaphysics, and, by virtue of the untirable patience which is often a compensation, attaining great excellence in every branch of mental acquirement. The page of history is not yet unrolled that is to tell us whether such people will or will not in the long run prevail over one whose ideas (like the words of their language) are few, but which possess a wonderful mastery over those which it has. For an individual, however, there can be no question that a few clear ideas are worth more than many confused ones. (PEIRCE, 1955, p. 25)

É natural que, onde Peirce se refere a uma nação genérica, o leitor se sinta inclinado a identificar essa nação com o próprio contexto intelectual contemporâneo, em que idéias e velhas teorias politicamente recauchutadas proliferam sem que a grande maioria das pessoas que com elas forçosamente lidam – professores, estudantes ou inocentes leitores de jornal – seja seriamente conduzida a dominar o significado dos conceitos básicos destas mesmas teorias ou, mais importante, sem que seja estimulada a refletir sobre o objeto da teoria em si, que muitas vezes o aluno, com os olhos cansados, perde de vista. Deste modo, toda uma construção teórico-discursiva se forma diante de nós, espalhando-se para todos os campos do saber, sem que sejamos, contudo, mestres de seu sentido; sendo, antes, escravos. Peirce segue ainda seu comentário tocando em um ponto fundamental, que lança a discussão para um nível mais grave do que a dificuldade educacional aqui apontada, que se relaciona com ela, mas que diz respeito, em primeira instância, ao sujeito que, posto no mundo, deve batalhar entre a falsificação e o exame real de sua experiência:

It is terrible to see how a single unclear idea, a single formula without meaning, lurking in a young man's head, will sometimes act like an obstruction of inert matter in an artery, hindering the nutrition of the brain, and condemning its victim to pine away in the fullness of his intellectual vigour and in the midst of intellectual plenty. Many a man has cherished for years as his hobby some vague shadow of an idea, too meaningless to be positively false; he has, nevertheless, passionately loved it, has made it his companion day and by night, and has given to it his strength and his life, leaving all other occupations for its sake, and in short has lived with it and for it, until it has become, as it were, flesh of his flesh and bone of his bone; and then he has waked up some bright morning to find it gone, clean vanished away like the beautiful Melusina of the fable, and the essence of his life gone with it. (PEIRCE, 1955, p. 26)

Todos nós somos esses ‘alunos da vida’ acima descritos, quer estejamos cientes disso ou não, e o sistema de ensino é mais do que só uma boa analogia para expor os perigos de tratar as palavras levianamente. Palavras, afinal, definem o conjunto de ‘coisas’ e ‘aspectos’ da realidade para o qual nossa atenção está voltada.

O fragmento acima lança a pergunta sugerida no início do texto: não seria o vasto universo conceitual presente na cultura e no indivíduo uma mera aparência de ‘riqueza’, que, no fim das contas, revela-se como uma espécie de ‘lama’, tal qual aquela em que se encontra atolado o personagem do Barão de Munchausen, no célebre feito fictício que Comte citava para ilustrar a aparente impossibilidade de se ter uma ciência verdadeiramente objetiva, posto que não conseguimos nos libertar da rede de

concepções (ideológicas?) que determinam (no sentido de ‘limitar’) todas nossas ações e, portanto, também a nossa percepção e nossas observações, incluindo a observação científica?

Colocado de outra forma: até que ponto nós impomos nosso olhar sobre a realidade, determinando-a, e até que ponto a realidade se impõe sobre nosso olhar, determinando-o? Existe algo externo a nós que pode nos estender um galho que nos puxe para fora da lama na qual estamos imersos como em uma segunda pele transmorfa que se coloca entre nós e o real? Ou qualquer tentativa de conhecer algo para além de nós mesmos e que existe independente de “whatever you or I may think about it” (Think - ABOUT - It) é tão absurda quanto a solução do Barão para seu problema (puxar-se pelos cabelos para se retirar do atoleiro)? A restrição não é só à ciência humana, mas a toda e qualquer representação. O fato do objeto de estudo ser o indivíduo ou a ação social pode, aparentemente, gerar um paradoxo, quando se inclui o próprio observador como elemento do conjunto de objetos observados a partir de paradigmas estabelecidos pela sua ciência que, por sua vez, é também uma ação social.

Nesse contexto, o argumento para o Realismo e para aquilo que Peirce chamou de “*external permanency*” está no conceito peirceano do objeto dinâmico, que é aquilo sobre o qual sempre poderemos aprender mais, através de outros objetos imediatos (o objeto tal qual ele aparece no signo) pelos quais ele se apresenta ou nos quais é representado. Quando falamos de objetos pelos quais o objeto dinâmico ‘se apresenta’, parece que nos aproximamos da idéia de que o objeto externo ‘cria’ os signos ‘provenientes’ da realidade, quando seria mais exato dizer que a realidade externa na qual o objeto está inserido ‘possibilita’ a criação de signos por algum outro objeto que também nela está inserido, sendo tal objeto, contudo, não um objeto propriamente dito, mas antes o que chamamos de ‘sujeito da consciência’.

“We live in a world of representations” foi a afirmação de Peirce, nos primórdios do desenvolvimento de sua filosofia, consideração que traz uma série de implicações, que devemos procurar entender, pelo motivo básico de que nós vivemos nesse mundo, o que é uma forma de sugerir que o próprio processo sógnico é uma parte da realidade que os gerou quando criou organismos interpretativos, que dependem dessa faculdade para sua sobrevivência. Interpretar corretamente é uma questão de vida ou morte.

Inicialmente, impelido pela sugestão de Umberto Eco de que o objetivo de uma monografia é, em suma, um exercício do método científico, independentemente do

assunto específico que será abordado, este trabalho tinha a intenção de, como me sugeriam muitas pessoas, 'aplicar Peirce a alguma coisa'. Dois fatores mudaram radicalmente essa pretensão do trabalho.

Primeiramente, o meu estudo de Peirce revelou que os seus textos estavam, em grande parte, dirigidos a uma preocupação séria de sua parte, compartilhada por muitos de seus contemporâneos, relacionada à fé cega que se depositava na ciência, em sua proclamação arrogante de que seus métodos dariam conta da explicação dos aspectos significativos sobre a natureza do mundo:

The assumption of many analytic philosophers that science, physics especially, tells or will tell, the whole story about what the world really is. [Hilary Putnam's] concern, like Berkeley's, like Kant's, is to save morality and religion. Now, Putnam has written authoritatively on some aspects of Peirce's philosophy and has sometimes expressed sympathy with Peircean pragmatism, but he has not associated Peirce with a critique of scientism (as he calls it). One might think, at first, that that is for good reason. No philosopher has been more besotted with science than Peirce, who went so far as to portray scientific inquiry as a model of the moral and religious life and who made philosophy itself to be a science, or set of sciences, pursued in relation to the other sciences. But those same facts prompt second thoughts. Might it be that Peirce's conception of science avoids scientific narrowness? One of his philosophical sciences is phaneroscopy, emphatically not based on physics, and three other philosophical sciences are designated collectively as 'normative'. Moreover, the very fact that Peirce wrote about science in religious, specifically Christian, and moral terms suggests that he shared Putnam's worry (apart from its specific reference to the current state of professional philosophy). Such worries were common in the late nineteenth century, when, in Matthew Arnold's *Simile*, the Christian faith began to ebb, like a sea, from the shore of human life. (SHORT, 2007, p. 307)

Entre os intérpretes da obra de Peirce que tive oportunidade de ler, Short foi o único que chama atenção para este fato de extrema relevância para a compreensão das implicações derivadas da adoção do paradigma explicativo sugerido no Pragmatismo de Peirce, que diz respeito ao que caracteriza o mundo cognoscível e que tipo de informação a ciência é capaz de render, para nós, acerca deste, e como estas podem ser ao mesmo tempo objetivas, relevantes e verdadeiras.

O segundo fator se deve à minha eleição arbitrária do tema da música como objeto de estudo sobre o qual supostamente eu poderia 'aplicar' a semiótica de Peirce. Em minhas leituras, contudo, constatei que a abordagem do tema em *As Matrizes da Linguagem e do Pensamento*, de Lúcia Santaella, e em *The semiotics of C.S. Peirce applied to music*, de Arjan van Baest & Hans van Driel, não apontava para questões acerca da significação musical, como certas abordagens sugeridas no livro *O som e o sentido*, de José Miguel Wisnik, em que me parecia implícita uma abordagem à luz da

semiótica de Peirce. Das leituras dos autores anteriormente citados, o que me restou foi uma impressão de que a aplicação da semiótica de Peirce não rendia nada muito além de explicações vazias. Short chama atenção para este problema:

I have emphasized what architectonic does not proscribe, in order to counter what might otherwise seem a fatal objection to a main theme of this book, that Peirce's mature semeiotic depends on his theory of final causation. For that theory belongs to metaphysics, a science architectonically posterior to the normative sciences and, hence, to semeiotic. To be sure, one could develop the mature semeiotic without mentioning final causation. But it would be a phenomenological description of sign-interpretation that avoids explanation and thus does not answer such questions as whether consciousness is constituted by interpretive acts, or conversely. For the same reason, there could be no explanation of the phenomenon of significance itself - not, that is, until we had advanced well beyond semeiotic. (SHORT, 2007, p. 63-64)

O resultado desse processo é que a pretensão de 'aplicar Peirce a alguma coisa' foi descartada.

Em seguida, cheguei a cogitar um trabalho direcionado à exposição do que estaria implicado em uma aplicação da semiótica de Peirce a partir da sistematização, feita por Short, dos aspectos de sua filosofia, aspectos estes que estão envolvidos, necessariamente, com sua teoria sógnica. Sobre esse aspecto, Short comenta:

A thorough discussion of any contemporary issue, let alone so many, is impossible within the limits of this one book, which must cover so much else besides. I do no more than indicate the ways in which Peirce's theory bears on some questions of current interest. That occurs here and there but primarily in the last three chapters. Although I have made those remarks as exact, complete, and persuasive as I could, I do not pretend that they are anything more than sketchy suggestions. So, why bother? Apart from their possibly being of some use, another virtue I would claim for these suggestions is that they hang together. In one respect, the tenor of Peirce's work runs counter to contemporary philosophical fashion, which is to atomize issues. Every new puzzle disclosed becomes a site for a new flood of specialist debate, pursued largely out of relation, except for the borrowing of techniques, to work on every other puzzle. (Specialization is essential to modern science, but is it appropriate to philosophy?) Not that Peirce had a grand system. He was always dissatisfied. His emphasis was on inquiry, on endless growth of knowledge, in philosophy no less than in the special sciences. But system building is not the only alternative to fragmentation. Here, too, the study of Peirce's thought may prove salutary. (SHORT, 2007, p.xi)

Nesse contexto multifacetado da obra de Peirce, um resumo das idéias sugeridas por Short se revelou inviável. Partindo, então, da premissa de que o pensamento só pode ser posto em movimento por uma 'real and living doubt' em direção a um estado de crença, adotei a atitude que me pareceu mais honesta e, assim, fiz com que o tema deste trabalho estivesse voltado para a descrição dos problemas com que me deparei na minha tentativa de compreender a semiótica de Peirce. O motivo pelo qual eu me lancei ao trabalho de tentar compreendê-la era a crença de que esta poderia apontar para uma resolução ou, pelo menos, para um esclarecimento das dúvidas que me afligem, para as quais que acredito também estar dirigida a sua filosofia.

Não há aqui, contudo, a pretensão de que as dúvidas que impulsionaram este trabalho encontrem uma resposta conclusiva. Mas a compreensão do sentido (ou falta de) das nossas perguntas encarreira as respostas, e estas, ainda meras hipóteses, brotam também como perguntas: será assim? Se sim, qual a implicação?

Para Peirce, o método, sendo um produto da investigação científica, não pode ser tomado como aquilo que caracteriza a ciência. A submissão alienada diante de um método não garante o estatuto de 'objetividade' (um termo que Peirce não utilizava, pois implicaria a admissão do dualismo 'subjetivo'/ 'objetivo'). A negação da dimensão valorativa que caracteriza a nossa existência como sendo 'não-científica' é um golpe que a ciência moderna aplica a si mesma:

[...] a question about objectivity that clamors for attention. Peirce held that the methods of science are discovered and that its aim evolves. If that process is arbitrary, then science is subjective after all, for there would be no reason to expect eventual agreement about which questions should be answered, much less on what the answers are. Are there grounds on which choices of aim and method may be justified? [...] This chapter has argued that objectivity in the natural sciences not only is paralleled by but also is dependent on objectivity in the formation of values. But values are objective only in being final causes, accounting for our adoption of them. It is fortunate that if Peirce is correct, teleology has been reintroduced by modern science. For otherwise there would be a deep incoherence in the claim of science to be objective: it would not leave room for the objectivity of its own choice of methods and aim. (SHORT, 2007, p. 345-346)

O erro do processo deflagrado pelo Iluminismo, analisado em *Dialética do Esclarecimento*, de Adorno, se deve, segundo Short, à presunção de que a submissão ao método como sendo aquilo que caracteriza o 'fazer científico' poderia constituir um ponto de partida livre de erro que nos garantiria um caminho rumo à verdade. Short escreve:

Foundationalists suppose that foundations are self-authenticating. Once that cobwebbed thought is swept away, the foundations of inquiry will be embraced in clear-eyed vision of their rightness. They will be embraced freely, without obedience to any authority or in consequence of any blind compulsion. This is the Enlightenment ideal of freedom as autonomy. Autonomy is not merely absence of external control; it is self-control, which consists in a principle of control being adopted, not arbitrarily, but because it is seen to be right. In Kant's formulation, the idea of the moral law alone - just the idea of it - evokes a feeling of reverence that demolishes self-love. And thus the dialectic of moral life is set up, between inclinations rooted in flesh and moral duty grounded in reason. Freedom depends both on there being that dialectic and on our choosing morality over inclination. But this depends on the moral law not being arbitrary. It is truth that shall make you free. (SHORT, 2007, p. 346)

Seguindo o conselho de Short, renego a adoção arbitrária de um método e de um objeto, e abraço a fé de que, guiado pelas dúvidas que me impulsionam em direção à sua resolução, estarei, desta forma, menos suscetível a me afastar daquilo que caracteriza o 'espírito científico', visto como um movimento do pensamento que parte da dúvida em direção à crença. Este caráter está supostamente enraizado na experiência dos seres mais primitivos, na sua 'comunicação' com o meio, o que justificaria a afirmação de Peirce de que possuímos um 'instinto para a verdade':

Does it follow that inquiry, as long as it is pursued, will continue to converge, in Peirce's sense? I think not. Peirce rightly warned us not to regard any question as being beyond possible investigation (W3:274-5), but that does not mean that every question can be settled. Especially in the case of historical questions, evidence may no longer available ('buried secrets' Peirce called them, in the passage just cited), even though we can never be sure with respect to any given question whether a way of investigating it will not be found some day. Unavailability of evidence is one possible limitation on inquiry. Other are poverty of imagination and failure of *il lume naturale*. **Peirce attributed our success in choosing, often enough, the right hypotheses to investigate, from among the vast number of alternatives, on our having an 'instinct for the truth' (1.80). That instinct, if accounted for by Darwinian evolution, may be limited to the world so far as we have been adapted to it for practical purposes. The very large, the very small, the very distant and very fast, may be very different from what we have an instinct for comprehending.** 'As we advance further and further into science, the aid which we can derive from the natural light of reason becomes, no doubt, less and less' (7.220) Peirce in that manner anticipated the surprising nature of the new theories in physics that were being developed toward the end of his life, unbeknownst to him. (SHORT, 2007, p. 343-344)

O que foi acrescido, portanto, às nossas estruturas cognitivas biológicas, no decorrer da evolução da civilização e da cultura, constitui uma rede de julgamentos que direcionam nosso olhar, sugerindo uma arbitrariedade dos próprios objetos que contamos como existindo e que são, assim, passíveis de se tornarem objetos do conhecimento.

Esse dilema é o fio condutor da exposição deste trabalho, pois, segundo Short, a teoria sígnica de Peirce, em sua formulação inicial, carregava a implicação de que nosso pensamento, uma vez constituído por signos, só conhece objetos que são, em si, constituídos por signos, e que a interpretação/compreensão de um texto constituía um processo infinito de tradução de signos em outros signos (aquilo que Umberto Eco denominou 'semiose ilimitada'). A batalha de Peirce contra estas implicações desbocou em sua teoria sígnica madura e em seu Pragmatismo. Esse motivo para adoção desse tema como centro do trabalho se soma à afirmação de Short de que a falha em estar atento para este fato explica muito do 'mal uso' feito da Semiótica de Peirce em sua apropriação pela Semiologia:

The failure to see the fundamental opposition of semeiotic to semiology accounts for the unholy union, effected in many contemporary writings, of Peirce's semeiotic breadth with Saussure's semiological arbitrariness, usually misunderstood as conventionalism. The result is an interpretation of natural signs such as medical symptoms and of forms of pictorial mimesis as being constituted by convention, often referred to as 'semiotic codes'. To be sure, convention, or something like convention, has some role to play - a subordinate role - even in these cases, as we acknowledge in due course (chapter 8, sections 2 and 4). But the conclusion that all significance is conventional, as well as being unjustified, is pernicious. It implies (and often has been meant to imply) that the natural world - human nature most of all - is a human construction, subject to revision at whim. That sort of 'postmodern' relativism is the antithesis of Peirce's philosophy.

(SHORT, 2007, p. 21)

Para além da 'obtenção do canudo', como brinca Umberto Eco, ou da organização das minhas idéias dispersas em afirmações que me permitam elaborar, através do esforço de me fazer compreendido, uma reflexão sobre as mesmas, este trabalho foi escrito com um propósito: dirigir-se a um aluno hipotético, incomodado por dúvidas semelhantes, que, porventura, se depare com esta monografia. Minha preocupação consiste em lhe apresentar o que não está explícito, ou sequer implícito, na maioria das exposições do pensamento de Peirce, omissão esta que pode ser responsável pela afirmação de Short de que Peirce é 'misunderstood by so many'. Assim, espero

poder suscitar interesse e, ao mesmo tempo, poupar este aluno interessado pela Semiótica de Peirce (que imagino, entretanto, ser menos teimoso do que eu) da decepção e da desmotivação a qual está suscetível através do contato com a bibliografia mais acessível no Brasil. Este trabalho, apesar da natureza explicativa, tem a função primordial de índice, e sua intenção é, antes de mais nada, referir o aluno hipotético ao livro *Peirce's Theory of Signs*, de T.L. Short, uma das poucas exposições sistemáticas existentes da filosofia de Peirce, bem como à compilação *Philosophical writings of Peirce*, editada por Justus Buchler, que pode tornar o contato direto com os textos de Peirce uma experiência menos fragmentária. Apontado um possível caminho a ser trilhado, procuro, porém, avisá-lo de antemão das dificuldades que podem se apresentar.

O objetivo deste trabalho, portanto, é tentar ilustrar os primeiros passos no processo de busca do significado da obra de Peirce, na tentativa de descobrir por que a sua compreensão se apresenta como algo de suma importância para um aluno que enfrenta o 'mundo de problemas' que caracteriza não apenas a minha experiência pessoal, sendo antes compartilhado por muitos. A empatia, passada a primeira impressão, aponta para a ocorrência de um 'instinto para a verdade' de que existe, de fato, uma correspondência que pressentimos entre sua teoria e a Realidade? Se sim, estaríamos, por consequência, tentando desvendar não somente o significado de um texto como algo encerrado em si mesmo, mas como uma representação fidedigna, algo que nos 'reapresente' a vida que vivemos a nós mesmos, 'clearly, not darkly':

In all of this, we see parallels to Peirce's thought (...). The two forms of motivation, by inclination and by reason, are efficient and final causation, respectively; **the adoption of an ideal is through the feeling of admiration that its contemplation creates in us.** Peirce, too, opposed autonomy to self-love, regarding the philosophical theory of egoism as 'the metaphysics of wickedness'; he portrayed scientific inquiry as a model of morality, because it requires the researcher to subject the dearest products of his own mind to impersonal tests and thus to the judgment, ultimately, of an indefinitely extended community. Finally, nothing could be more important to Peirce than autonomy, as the very existence of one's self consists in self-control, just as the existence of a community of inquirers consists in its struggle to find the right methods and the right aim to which to subordinate thought. (SHORT, 2007, p.)

CAPÍTULO 1

DÚVIDA, CRENÇA E AUTORIDADE

A Ansiedade do Homem-signo

“I always believed it was the things you don’t choose that makes you who you are. Your city, your neighborhood, your family. People here take pride in these things, like it was something they’d accomplished. The bodies around their souls, the cities wrapped around those.” (Gone Baby Gone)

1.1 Dúvida e crença

Peirce’s theory of signs, or semeiotic, misunderstood by so many, has gotten in amongst the wrong crowd. It has been taken up by an interdisciplinary army of ‘semioticians’ whose views and aims are antithetical to Peirce’s own, and meanwhile it has been shunned by those philosophers who are working in Peirce’s own spirit on the very problems to which his semeiotic was addressed. Those problems are two: to construct a naturalistic but nonreductive account of the human mind, and to explain and defend the claim that the sciences are objective in their mode of inquiry and in fact yield knowledge of an independently existing reality. (SHORT, 2007, ix)

Assim começa o prefácio do livro *Peirce’s Theory of Signs*, de T.L. Short. De fato, caso o espírito de Peirce, em um passeio imaginário, se propusesse a abrir a porta de uma sala de um curso de Comunicação Social e arriscasse ministrar uma aula, suponho, concordando com Short, que ele provavelmente pensaria: “I’ve gotten in amongst the wrong crowd”. Caso insistisse em prosseguir, talvez iniciasse sua palestra repetindo o que havia expressado em seus escritos: “If there be a reader who cannot understand my writings, let me tell him that no straining of his mind will help him: his whole difficulty is that he has no personal experience of the world of problems of which we are talking”. (PEIRCE *apud* DELEDALLE, 2000, p.78) A consideração que segue essa citação de Peirce no livro de Gerárd Deledalle, *Peirce’s Philosophy of Signs*, complementa: “Now, in order to share, however, one must read the works he read, and

in the case of problems of logic, read the logicians of Antiquity. This is what we shall try to do as briefly as possible”. (DELEDALLE, 2000, p.78)

É justo, contudo, refletir que o contato com as fontes da filosofia de Peirce é apenas parte do que o próprio quis dizer com “experiência pessoal do mundo de problemas dos quais estamos falando.” Para estarmos certos, é de fato uma tarefa difícil, quiçá impossível, entender os escritos de um autor sem conhecimento de uma terminologia que este tome emprestada ou compartilhe com outro, sem dar atenção às referências implícitas a uma linha argumentativa omitida no texto, e este é, não raro, um dos problemas que debilitam a prática da interdisciplinaridade.

Por outro lado, é preciso evitar a idéia de que a compreensão dos escritos de um autor se define pela compreensão dos escritos que o antecedem, como se estes fossem o próprio assunto, o objeto ao qual os novos escritos se referem. Se assim fosse, o referente original estaria fora do nosso alcance, conhecido apenas por aqueles homens que primeiro formularam as perguntas que resultaram em todos os questionamentos da história da filosofia e do pensamento humano. Assumindo que isso constituísse uma verdade, cabe indagar: as perguntas foram formuladas por que motivo? Seriam perguntas válidas ou apenas uma brincadeira criada por alguns gregos ociosos que resolveram lançar perguntas absurdas, constituídas meramente por jogos de linguagem, para as quais jamais acreditavam que existisse qualquer resposta? E por que seus descendentes continuariam colocando essas questões? Aqui se apresenta o problema do regresso infinito, quando se tenta conceber o significado como uma cadeia de signos interpretando signos, em um processo que o filósofo italiano Umberto Eco, a partir de sua leitura de Peirce, chama, em *The Role of the Reader*, de semiose ilimitada. Nesse ponto, tal como se dá no amplo campo da história do pensamento e da sociedade, dá-se também no indivíduo, pois sua mente, segundo Peirce, é constituída, primordialmente, por signos:

The selfhood of selves, that makes animate bodies into persons, is abstract. It resides in signs that can be shared among individuals [...]. **'The man is a sign developing according to the laws of inference'; 'What distinguishes a man from a word? There is a distinction, doubtless. The material qualities...'; 'consciousness, being a mere sensation, is only part of the material quality of the man-sign'; 'the word or sign that a man uses is the man himself' [...]** But even one's 'material quality' is not absolutely individuating: 'My metaphysical friend who asks whether we can enter into one another's feelings... might just as well ask me whether I am sure that red looked to me yesterday as it does today'. 'Esprit de corps, national sentiment, sym-pathly [sic] are no mere metaphors'. **Peirce likened the individual self to a society and, conversely, a society to a person: 'a person is not absolutely an individual. His thoughts are what he is "saying to himself," that is, is saying to that other self that is just coming into life in the flow of time'; but, by the same token, 'the man's circle of society... is a sort of loosely compacted person'**. He called the philosophical theory of egoism, 'the metaphysics of wickedness': 'your neighbors are, in a measure, yourself... the selfhood you like to attribute to yourself is, for the most part, the vulgarist delusion of vanity'. ²(SHORT, 2007, p. 314)

Nessas citações fragmentadas de Peirce que Short elenca no parágrafo acima, percebemos a presença da doutrina do synechismo de Peirce, da continuidade de todas as coisas. "Peirce rejected all dualisms, on the principle that, by positing inexplicables, they block the road to inquiry" (SHORT, 2007, p. 2). A concepção da continuidade entre sociedade e indivíduo, por um lado, inspira otimismo, pois nos livra do beco sem saída do solipcismo. Posso, por exemplo, me perguntar se o 'mal-estar' que sinto é somente meu ou, como sugere o título do livro de Freud, se é antes 'da civilização', sem implicar necessariamente que se trata de um delírio psicótico.

Mas outro mal-estar permanece: a arbitrariedade resultante do 'regressus infinitum'. Que fazemos, nós, homens-signos, quando nos surpreendemos com a sensação/hipótese de que aquilo que chamamos de Eu não é nada mais do que um produto de uma infinita seqüência de causa e efeito entre representações de algo que, como estrelas, já nos aparecem mortas? Até que ponto posso afirmar que esses pensamentos são meus e não só uma herança cultural/genética maldita? E se parte dos meus pensamentos não concordam com outra parte? A qual deverei seguir e conceder razão? Existe mesmo poder de escolha ou isso é apenas uma 'ilusão necessária'?

Tratar a questão de modo probabilístico não resolve o problema. Aleatória ou deterministicamente, continuamos admitindo a possibilidade de que o que somos hoje não é nada mais do que o resultado de seleções arbitrárias, tomadas ao acaso ao longo da história da humanidade:

² Em relação às citações, todos os grifos em negrito, ao longo desta monografia, são nossos.

Some individuals will be found who (...) see that men in other countries and in other ages have held to very different doctrines from those which they themselves have been brought up to believe; and they cannot help seeing that it is the mere accident of their having been taught as they have, and of their having been surrounded with the manners and associations they have, that has caused them to believe as they do and not far differently. Nor can their candour resist the reflection that there is no reason to rate their own views at a higher value than those of other nations and other centuries; **thus giving rise to doubts in their minds.** They will further perceive that **such doubts as these must exist in their minds with reference to every belief which seems to be determined by the caprice either of themselves or of those who originated the popular opinions.** (PEIRCE, 1955, p. 14)

Pode-se dizer que o que define um homem é aquilo que ele faz, e não aquilo que ele pensa. Mas, caso agíssemos sem pensar, nossa existência seria mais fácil? É sequer possível agir sem pensar ou sem possuir concepções e crenças de nenhuma espécie? Ora, até o ato de levantar da cama e andar até o banheiro pressupõe uma crença de que é possível. Uma criança não larga tão cedo o apoio quando está aprendendo a andar, porque sabe que existe uma grande possibilidade de cair, e uma pessoa extremamente obesa, depois de um certo ponto, talvez nem se dê o trabalho de tentar se levantar sozinha da cama, pois sabe que seu estado físico (ou mental) não lhe permite. Essas são crenças que tomamos como dadas. Naturalmente, não estou sugerindo que toda vez em que uma pessoa se locomove ela necessite parar para refletir antes. No entanto, o ancestral do homem nem sempre andou, e um jovem homo sapiens não nasceu sabendo.

Cabe perguntar: é assim com toda ação? Alguns 'hábitos' mentais são sustentados por um sistema de crença mais complexo, e se distanciam daqueles que chamaríamos de 'instintivos', "based on an experienced probability that doing A, given C, will suit a purpose P" (SHORT, 2007, p.155) (se hábitos primitivos desse tipo podem ser redutíveis a explicações mecanicistas de causa e efeito é outra questão). É uma questão que engloba, afinal, diversas outras: se eu agisse de determinada maneira, o que aconteceria? Se determinado fato for verdade, farei isso, mas, se for falso, como agirei? Será que fazer isso é bom? E se for bom para mim, mas ruim para outros? É possível que pareça 'bom' para mim, mas não seja de fato? O que, afinal, é o 'bom'? Consigo distinguir entre aquilo que é certo e aquilo que é errado? O remorso que sinto significa que fiz algo errado ou é apenas um estado psíquico, um mal-estar que é efeito de algum condicionamento mental a que fui submetido, semelhante ao do personagem Alex, no clássico filme 'Laranja Mecânica'? E se outras pessoas sentem remorso por

determinado motivo, ao passo que eu não, existe algo errado comigo? E se eu sinto remorso e outras pessoas não, existe algo errado com elas?

Essas são dúvidas mais complexas que clamam por uma resolução, por crenças a partir do qual podemos agir em determinadas circunstâncias, e que dependem de hábitos construídos por uma vasta rede de pensamento de atribuição valorativa onde a ética, a moral, a religião, a ideologia, etc., entram em cena. A ação, sendo dependente do pensamento, nos coloca diante do mesmo obstáculo: a dúvida do que de fato constitui o Eu responsável pelas nossas ações³, dúvida esta que pode nos impedir de agir:

At what point do there Begin to be inner representations? I would suggest that it is when creatures become capable of not acting. I hesitate, ergo, I am thinking. Alternatives are being considered, which is possible only by forming representations of them. There is a thought that I can act on, or not. It is being interpreted (depending on the sort of thought it is) as a proposition true or not, an aim desirable or not or permissible or not, a plan prudent or not. **Once this power of hesitation is formed, then of course we can indulge in thought for no further purpose.** (SHORT, 2007, p. 302)

Peirce escreveu que “Every sane person lives in a Double world, the outer and the inner world, the world of percepts and the world of fancies [...] fancied iterations [...] produce habits” (PEIRCE, 1955, p.283). Mas quanto tempo temos de passar ‘retirados’ do mundo externo, perceptual palpável, paralisados em uma teia de pensamentos internos, alguns dos quais incoerentes demais para serem externalizados em ação? Hamlet, em seu famoso monólogo, concluiu:

[...] Thus conscience does make cowards of us all;
And thus the native hue of resolution
Is sicklied o’er with the pale cast of thought,
And enterprises of great pith and moment
With this regard their currents turn awry,
And lose the name of action. (SHAKESPEARE, 2005, p.698)

Até que ponto esse ‘withdrawl’ do mundo parece são? Não adianta, porém, varrer a sujeira para debaixo do tapete, supondo que podemos voltar a um utópico estado edênico de pura contemplação e ação despreocupada, dos quais nossos ancestrais foram banidos quando a linguagem possibilitou, derivado do erro, o aparecimento do falso

³ Sobre esse ponto, Peirce escreve: “the capacity to withdraw from the public world is, at bottom, the capacity to refrain from outward action... Inward reflection is the indispensable instrument of human rationality... voluntary inhibition is the chief characteristic of human beings”.

pela introdução de um objeto inexistente em uma afirmação que não correspondia com a realidade. Surgiu, então, a mentira, uma de natureza distinta daquela que, por exemplo, um animal que se camufla cria, quando ‘convence’ seu predador de que ele ‘não existe’, pois, ‘Behold!’, podemos mentir para nós mesmos.

Para andar neste mundo, tornam-se necessários julgamentos valorativos que se tornam progressivamente mais complexos. Somos, assim, exilados do mundo natural para um mundo em que a cada passo nos defrontamos com um outro perigo, tão ‘real e imediato’ quanto um predador que espreita: o perigo, tomando as palavras de Santo Agostinho, de ‘precipitar-se no não-ser’ criado por nossas falsas representações. “We live in a world of representations”, disse Peirce (*apud* SHORT, 2007, p.28). É um lugar habitado por dúvidas e crenças que se multiplicaram até atingirem proporções dificilmente administráveis.

Peirce, confrontando-se com esta questão e voltando os olhos para a história, discerniu quatro métodos dos quais os indivíduos e as sociedades se valeram e ainda se valem na tentativa de fixar um sistema de crenças que, em última instância, os conduza à libertação em relação à hesitação ansiosa de suas dúvidas. Peirce os observa em sua progressão histórica, desde o método da tenacidade, passando pelo método da autoridade e pelo método a priori, até alcançar, por fim, o método da ciência.

Em resumo, o método da tenacidade consiste em acreditar no que acreditamos, simplesmente porque acreditamos. O método falha, porque, eventualmente, não resistimos a ser perturbados em nossas crenças quando nos deparamos com o desacordo de terceiros em relação a elas. Nessa impossibilidade de ignorarmos o desacordo, Peirce enxerga um princípio social que nos influencia, tornando as opiniões dos outros fundamentais para a nossa confiança em nossas próprias opiniões. Diante disso, procuramos uma crença que nos transcenda, e muitas vezes, nessa procura, a sociedade voltou-se para o método da autoridade. Este também falha, pois restringe o campo de ação do nosso pensamento em torno de um sistema de crenças fundadas não na observação da experiência, mas em uma autoridade capaz de nos esmagar. Passamos, então, ao método a priori, em que geramos crenças a partir daquilo que, pela observação do que parece admissível para a razão e pela conversação entre os homens, sentimo-nos inclinados a acreditar, ainda que não nos pareça claramente razoável pelo prisma da experiência. O método, contudo, debilita-se, o que se observa pelo fato de que os metafísicos nunca conseguiram fixar qualquer crença que satisfizesse, de fato, nossas dúvidas. Peirce escreve, então, sobre o método da ciência, que implica, basicamente, a

busca por crenças que se baseiem em uma permanência externa a todos nós, permanência esta que nossos pensamentos não possam distorcer. É esta discussão em torno dos modos de fixação de crença, e as questões subjacentes a ela, que animará as reflexões no restante deste capítulo.

1.2 Fixação da crença

Peirce, em seu ensaio “Fixation of Belief”, delibera acerca da natureza da crença e da dúvida, questão central para o desenvolvimento de sua filosofia:

We generally know when we wish to ask a question and when we wish to pronounce a judgment, for there is a dissimilarity between the sensation of doubting and that of believing. But this is not at all which distinguishes doubt from belief. There is a practical difference. **Our beliefs guide our desires and shape our actions.** The Assassins, or followers of the Old Man of the Mountain, used to rush into death at his least command, because they believed that obedience to him would insure everlasting felicity. Had they doubted this, they would not have acted as they did. So it is with every belief, according to this degree. **The feeling of believing is a more or less sure indication of there being established in our nature some habit which will determine our actions.** Doubt never has such an effect. Nor must we overlook a third point of difference. **Doubt is an uneasy and dissatisfied state from which we struggle to free ourselves and pass into the state of belief; while the latter is a calm and satisfactory state which we do not wish to avoid, or to change to a belief in anything else.** On the contrary, we cling tenaciously, not merely to believing, but to believing just what we do believe⁴. Thus, both doubt and belief have positive effects upon us, though very different ones. **Belief does not make us act at once, but puts us into such a condition that we shall behave in some certain way, when the occasion arises. Doubt has not the least such active effect, but stimulates us to inquiry until it is destroyed.** This reminds us of the irritation of a nerve and the reflex action produced thereby; while the analogue of belief, in the nervous system, we must look to what are called nervous associations – for example, to that habit of the nerves in consequence of which the smell of a peach will make the mouth water. (PEIRCE, 1955, p.9)

Esse é o mundo em que nós, homens-signos, caminhamos, desconfiados de nós mesmos, assombrados com a possibilidade de que não temos verdadeiro controle sobre nossas ações, a sensação paradoxal de que podemos de fato estar alienados de nós mesmos, que o nosso ‘Eu’ pode ser na verdade apenas um ‘Outro’ que nos foi internalizado. Talvez seja possível dizer que ele faz parte do ‘mundo de problemas’ a que Peirce se referia e, mais além, que é um mundo de ‘problemas vivenciados’ por

⁴ Grifo nosso em negrito.

todos e com os quais, desse modo, todos possuem ‘personal experience’, mesmo que não tenhamos, como Deledalle recomenda, “lido os lógicos da antiguidade”.

[...] A moment’s thought will show that **a variety of facts are already assumed when the logical question is first asked.** It is implied, for instance, **that there are such states of mind as doubt and belief – that a passage from one to the other is possible, the object of thought remaining the same, and that this transition is subject to some rules by which all minds are alike bound.** As these are facts which we must already know before we can have any clear conception of reasoning at all, it cannot be supposed to be any longer of much interest to inquire into their truth or falsity. (PEIRCE, 1955, p.9)

Essas dúvidas não precisam necessariamente estar formuladas em uma espécie de ‘ensaio interno’ que repetimos para nós mesmos, apesar de poderem ser assim formuladas quando tentamos juntar os fragmentos de pensamentos dispersos na tentativa de lhes dar alguma coerência, criando argumentos que os façam emergir da esfera submersa do pré-consciente, para se tornarem objetos sobre os quais podemos nos debruçar, que podemos observar, contemplar, analisar e sintetizar a nível de consciência.

Dúvidas latentes, principalmente quando complexas e destituídas de uma formulação para as quais podemos buscar respostas hipotéticas, às vezes emergem na esfera da consciência sob a forma de sentimentos: incômodo, inquietude, ansiedade. Reagimos também emocionalmente a nossas afirmações internas e ao que elas acarretam. Emoções e sentimentos são mais complexos do que meras reações a estímulos sensoriais, e cognição não precisa ter uma designação tão estreita, limitando-se a formulações verbais. Remeto agora a um dos trechos mais marcantes do meu passeio pelos escritos de Peirce. No seu artigo “Some Consequences of Four Incapacities”, ele escreve:

At no one instant in my state of mind is there cognition or representation, but in the relation of my states of mind at different instants there is. In short, the Immediate (and therefore in itself unsusceptible of mediation – the Unanalyzable, the Inexplicable, the Unintellectual) runs in a continuous stream through our lives; it is the sum total of consciousness, whose mediation, which is the continuity of it is brought about by a real effective force behind consciousness. Thus, **we have in thought three elements: 1st, the representative function which makes it a *representation*; 2d, the pure denotative application, or real connection, which brings one thought into *relation* with another; and 3d, the material quality, or how it feels, which gives thought its *quality*.** That a sensation is not necessarily an intuition, or first impression of sense, is very evident in the case of the sense of beauty....When the sensation beautiful is determined by previous

cognitions, it always arises as a predicate; that is, we think that something is beautiful. Whenever a sensation thus arises in consequence of others, induction shows that those others are more or less complicated. Thus, the sensation of a particular kind of sound arises in consequence of impressions upon the various nerves of the ear being combined in a particular way, and following one another with a certain rapidity. A sensation of beauty arises upon a manifold of other impressions. And this will be found to hold good in all cases. Secondly, all these sensations are in themselves simple, or more so than the sensations which give rise to them. **Accordingly, a sensation is a simple predicate taken in place of a complex predicate; in other words, it fulfills the function of an hypothesis.** [...] Thus, the sensation, so far as it represents something, is determined, according to a logical law, by previous cognitions; that is to say, these cognitions determine that there shall be a sensation. But so far as the sensations is a mere feeling of a particular sort, it is determined only by an inexplicable, occult power; and so far, it is not a representation, but only the material quality of a representation.

[...] A feeling, therefore, as a feeling, is merely the *material quality* of a mental sign. But there is no feeling which is not also a representation, a predicate of something determined logically by the feelings which precede it. For if there are any such feelings not predicates, they are the emotions. Now, every emotion has a subject. If a man is angry, he is saying to himself that this or that is vile and outrageous. If he is in joy, he is saying “this is delicious.” If he is wondering, he is saying “this is strange.” **In short, whenever a man feels, he is thinking of something. Even those passions which have no definite object – as melancholy – only come to consciousness through tingling the objects of thought.**⁵ (PEIRCE, 1991, p. 71)

Esta correlação traçada entre sensações, emoções, ações e pensamentos é um dos frutos mais valiosos do synechismo de Peirce, aproximando-os entre si e do mundo material através da análise do continuum lógico que os permeia, ao invés de segregá-los com um posicionamento fisicalista dualista que os relega para a esfera do ‘subjetivo’ e ‘incognoscível’; as palavras, por sua vez, parecem, paradoxalmente, receber o estatuto de ‘objetivas’ através do raciocínio materialista absurdo de que se trata de tinta num pedaço de papel e, assim, são coisas ‘externas’, como se, dessa forma, se pudesse evadir questões que remetam ao ‘misterioso’ mundo mental.

⁵ Grifo nosso em negrito.

Physical particles react to one another; organisms react complexly to simple stimuli (Peirce, in the argot of his time, spoke of the irritability of protoplasm). Sensory organs are specialists in sensitivity; moreover, they organize sensation. The eye's lens projects a sharp and complex image on the retina, a pair of eyes and visual cortex gives spatial depth to vision, a pair of ears finds directionality of sound. Central control over peripheral organs - focusing the lens, moving the eye and head - enables the organism to seek information, reacting to what is seen by seeing it better. At what point in this progression can we begin to speak of consciousness? Peirce wrote, in 1905, that **'to be conscious is nothing else than to feel'** (EP2:368, cf. 5.492, 6.268) and, in 1902 **'the synechist will not believe that some things are conscious and some unconscious, unless by consciousness be meant a certain grade of feeling'** (6.174, cf. 7.539-52). (...) In 1907, Peirce linked consciousness qua feeling to self-control: **'If this be a correct account of consciousness, i.e., of the congeries of feelings, it seems to me that it exercises a real function in self-control'** (5.493).⁶

Se “a consciência é nada mais do que sentir” e se o ser humano a possui num maior nível do que as outras coisas existentes, talvez não precisamos sucumbir ao negativismo de Hamlet, concebendo-a como um fardo que nos arrasta do mundo da experiência para um poço sem fundo de monólogos internos infundáveis. Para nós, é possível desfrutarmos de sensações ao contemplarmos uma árvore, por exemplo, da qual a maioria das coisas estão completamente alheias, ‘inconscientes’ da beleza que nela reside. Nosso nível de consciência, poder-se-ia dizer, sob o risco de parecer antropomórfico, permite que o universo contemple ele mesmo. Porém, ‘com grande poder vem grande responsabilidade’, e, às vezes, preferiríamos não ter que sentir as dores amplificadas de um mundo que contemplamos com horror:

To be, or not to be: that is the question:
Whether 'tis nobler in the mind to suffer
The slings and arrows of outrageous fortune,
Or to take arms against a sea of troubles,
And by opposing end them? To die: to sleep;
No more; and by a sleep to say we end
The heart-ache and the thousand natural shocks
That flesh is heir to, 'tis a consummation
Devoutly to be wish'd. To die, to sleep;
To sleep: perchance to dream: ay, there's the rub;
For in that sleep of death what dreams may come
When we have shuffled off this mortal coil,
Must give us pause: there's the respect
That makes calamity of so long life;
For who would bear the whips and scorns of time,
The oppressor's wrong, the proud man's contumely,
The pangs of despised love, the law's delay,
The insolence of office and the spurns
That patient merit of the unworthy takes,
When he himself might his quietus make
With a bare bodkin? (SHAKESPEARE, 2005, p.698)

⁶ Grifo nosso em negrito.

Não precisamos ir tão longe ao ponto de dizer que esses problemas irrompem no limiar da consciência apenas sob a forma de um sentimento de ansiedade, como se a maior parte das pessoas, não dispondo de tempo ou interesse para se ocupar dessas questões, não pudessem ter a menor idéia sobre o que Hamlet está refletindo se não leram a peça de Shakespeare. No que concerne ao problema da arbitrariedade do “Eu”, podem ser observadas várias expressões verbais do senso-comum que remetem às questões das quais estivemos falando e são, assim, índices de sua provável presença no ‘inconsciente coletivo’: “Eu estava fora de mim”, “I wasn’t myself yesterday”, “Eu me odeio!”. No mesmo sentido, recomendam-nos que “sejamos nós mesmos”, e tememos o risco de ‘nos transformarmos em algo que não somos’.

Que paradoxo nos é posto por essa expressão do ‘senso comum’? Como isso é sequer possível? Pareceria uma contradição lógica você afirmar, quando esse dia chegasse, que “é o que não é” ou que “não é o que é”. Isso só parece plausível se admitirmos que existe alguma espécie de parâmetro, talvez algo ‘fora’ dessa suposta cadeia determinística do qual somos resultado, que nos permita ‘sairmos de nós mesmos’, nos colocando em outra perspectiva de onde somos realmente capazes de avaliar nossas ações, nossas escolhas, a veracidade ou não de nossas representações. Mas isso também nos soa absurdo: algo ‘fora’, ‘sair de nós mesmos’? Talvez sejam formas ‘figuradas’ para se referir a algo que sentimos, mas que não conseguimos explicar ou formular adequadamente. Short discorre sobre a teoria de Peirce acerca do surgimento da concepção do “Eu”:

Representation of one’s possible actions includes self-designation: ‘Were I to do this, then what would happen?’ Thus one’s self appears within the field of consciousness. What prepares the way for such uses of ‘I’? It must be something beyond the experience of bodily power, as that is shared by dumb brutes. In 1868, by way of combating the Cartesian supposition that we know our own minds intuitively and other minds and the physical world only on that basis, Peirce alluded to Kant’s observation that children are slow to learn the use of the first-person singular. They ‘manifest powers of thought much earlier’ (W2:201), hence, before they come to self-consciousness. Even before self-consciousness, they learn to rely on others’ testimony as to the facts more than on their own observations of them (W2:202). They accept correction of their own judgments and they accept instruction. **The ideas of false appearance and of ignorance emerge at that point, but falsehood and ignorance need a place. The self is introduced by hypothesis to accommodate them:** ‘Ignorance and error are all that distinguish our private selves from the absolute *ego* of pure apperception’ (W2:203). (SHORT, 2007, p.312)

Uma virtude do senso comum, explicado em outra doutrina que Peirce anunciou, em 1905, como ‘critical common-sensism’, é que os termos utilizados são vagos e introduzem entidades hipotéticas, através de um processo denominado ‘hypostatic abstraction’, que passam a ser objetos sujeitos a teorizações acerca de sua natureza. Dizemos ‘aquilo é bonito’ e, em seguida, podemos nos perguntar ‘o que é beleza’. Short cita o exemplo de que as pessoas tinham uma noção vaga acerca da existência de algo que denominavam ‘calor’ (aquilo que ferve a água, aquilo que produz determinada sensação sobre a pele, etc.), apesar das teorias científicas equivocadas que especulavam sobre o que de fato ‘era’. Assim, segundo Short, o eu é resultado de um processo de abstração desse tipo:

Now, self-conception began, on Peirce’s account, when the child first discovered error and ignorance. To discover error is to turn what is thought into the subject of another thought, forming a sign of a sign: ‘That’s wrong!’ The abductive introduction of the self, as that which is in error and ignorance, is another hypostatic abstraction. In mathematics and in physical science [...] abstractions are made from abstractions; no less so in self-consciousness. So, what ‘I’ denotes, primarily, is a hypostatic abstraction. But unlike opium’s dormitive virtue, the ego is not an entity abstractly defined that my might subsequently be identified with something concrete. There is no basis, in this usage of ‘I’, on which to identify the ego with anything physical. The ego is an ens rationis. [...] (SHORT, 2007, p. 316)

Mas isso não resolve nossa questão. Alguns erros nos são descobertos por conta própria, mas quando alguém nos diz, como Short menciona, “Isso é errado”, e acatamos, não parece sugerir que, em nosso processo de auto-correção, estamos só incorporando como parte de nossa personalidade uma concepção de erro vinda de outrem, e que talvez seja equivocada? E o senso-comum, apesar de útil, não é infalível:

[...] conceptions which are really products of logical reflection, without being readily seen to be so, mingle with our ordinary thoughts, and are frequently the causes of great confusion. [...] The truth is, that common-sense, or thought as it first emerges above the level of the narrowly practical, is deeply imbued with that bad logical quality to which the epithet *metaphysical* is commonly applied; and nothing can clear it up but a sever course of logic. (PEIRCE, 1955, p.9)

Assim, a introdução do objeto “Eu” apresenta motivos práticos óbvios. Contudo, expressões como “eu não me sinto eu mesmo” já importam concepções que

transcendem esses motivos, apontando novamente para a idéia de que as dúvidas com quais nos debatemos podem ser consequência de séculos de pensamentos errôneos. O resultado é que, ao mesmo tempo em que acreditamos que o Eu é algo dotado de liberdade de escolha, até mesmo porque ‘nos sentimos responsáveis por nossas ações’, sentimo-nos, não obstante, incapazes de confiar em nosso próprio julgamento. Desesperados por algo que nos livre da responsabilidade, podemos simplesmente jogá-la de volta para o lugar de onde veio, acatando ideologias e vivendo conforme as opiniões dos códigos sociais estabelecidos e, assim, “lavamos nossas mãos”:

Let the Will of the state act, then, instead of that of the individual. Let an institution be created which shall have for its object to keep correct doctrines before the attention of the people, to reiterate them perpetually, and to teach them to the young; having at the same time power to prevent contrary doctrines from being taught, advocated, or expressed. Let all possible causes of a change of mind be removed from men's apprehensions. Let them be kept ignorant, lest they should learn of some reason to think otherwise than they do. Let their passions be enlisted, so that they may regard private and unusual opinions with hatred and horror. Then, let all men who reject the established belief be terrified into silence. Let the people turn out and tar-and-feather such men, or let inquisitions be made into the manner of thinking of suspected persons, and when they are found guilty of forbidden beliefs, let them be subjected to some signal punishment. When complete agreement could not otherwise be reached, a general massacre of all who have not thought in a certain way has proved a very effective means of settling opinion in a country. If the power to do this be wanting, let a list of opinions be drawn up, to which no man of the least independence of thought can assent, and let the faithful be required to accept all these propositions, in order to segregate them as radically as possible from the influence of the rest of the world. [...] Cruelties always accompany this system; and when it is consistently carried out, they become atrocities of the most horrible kind in the eyes of any rational man. [...] If we scrutinize the matter closely, we shall find that there has not been one of their creeds which has remained always the same; yet the change is so slow as to be imperceptible during one person's life, so that individual belief remains sensibly fixed. For the mass of mankind, then, there is perhaps no better method than this. If it is their highest impulse to be intellectual slaves, then slaves they ought to remain. (PEIRCE, 1955, p.13)

Assim Peirce descreve o método da Autoridade para o estabelecimento de crenças. O mundo sombrio retratado, que segue em decorrência de uma sociedade que impele os indivíduos à ação sem pensamento, parece nos remeter a uma época de barbárie, em um passado remoto, quando a ignorância reinava, e a razão e a ciência eram perseguidas. Curiosamente, também nos remete a distopias futuristas, como as retratadas em “1984”, de George Orwell, ou em “Admirável Mundo Novo”, de Aldous Huxley.

Peirce faz menção explícita a essa ‘era de trevas’ da civilização, com a qual nós estamos familiarizados, através das aulas de História. Mas T.L. Short chama a atenção

para o fato de que “he did not intend his later talk of ‘the’ four methods to be historical. Clearly, they are an ahistorical idealization and are meant to be such” (SHORT, 2007, p. 330-331). O método científico, o quarto e último método de fixação de crença, também é concebido como um ideal, regido pelo que chamava de “espírito científico”, e a apologia que faz é a esse espírito, não à ciência concebida como um banco de dados de verdades e métodos infalíveis, como declaravam os pensadores do Iluminismo, que nela depositavam a esperança de erradicar a ignorância e o erro que herdamos dos nossos antepassados.

Arriscaria dizer que Peirce percebia o processo, já evidente em seu tempo, que seria mais tarde descrito por Adorno, em “A Dialética do Esclarecimento”: a razão iluminista, com a perspectiva de nos libertar, se transformava em ‘razão instrumental’, em conhecimento a serviço dos interesses e sistemas de crenças de uma elite intelectual-econômica, que desembocaria em uma outra forma de autoritarismo. O perigo da ciência que se torna dogma, excedendo suas fronteiras e entrando para o campo da ideologia, está bem ressaltado neste trecho:

The nineteenth century is now fast sinking into the grave, and we all begin to review its doings and to think what character it is destined to bear as compared with other centuries in the minds of future historians. It will be called, I guess, the Economical Century; for political economy has more direct relations with all the branches of its activity than has any other science. Well, political economy has its formula of redemption, too. It is this: Intelligence in the service of greed ensures the justest prices, the fairest contracts, the most enlightened conduct of all the dealings between men, and leads to the summum bonum, food in plenty and perfect comfort. Food for whom? Why, for the greedy master of intelligence. I do not mean to say that this is one of the legitimate conclusions of political economy, the scientific character of which I fully acknowledge. But the study of doctrines, themselves true, will often temporarily encourage generalizations extremely false, as the study of physics has encouraged necessitarianism. What I say, then, is that the great attention paid to economical questions during our century has induced an exaggeration of the beneficial effects of greed and the unfortunate results of sentiment, until there has resulted a philosophy which comes unwittingly to this, that greed is the great agent in the elevation of the human race and in the evolution of the universe. The Origin of Species of Darwin merely extends politico-economical views of progress to the entire realm of animal and vegetable life. The vast majority of our contemporary naturalists hold the opinion that the true cause of those exquisite and marvelous adaptations of nature for which, when I was a boy, men used to extol the divine wisdom is that creatures are so crowded together that those of them that happen to have the slightest advantage force those less pushing into situations unfavourable to multiplication or even kill them before they reach the age of reproduction. Among animals, the mere mechanical individualism is vastly reinforced as a power making good by the animal's ruthless greed. As Darwin puts it on his title-page, it is the struggle for existence; and he should have added for his motto: Every individual for himself, and the Devil take the hindmost! Jesus, in his sermon on the Mount, expressed a different opinion. Here, then, is the issue. The gospel of Christ says that progress comes from every individual merging his individuality in sympathy with his neighbours. On the other side, the conviction of the nineteenth century is that progress takes place by virtue of every individual's striving for himself with all his might and trampling his neighbor under foot whenever he gets a chance to do so. This may accurately be called the Gospel of Greed. (PEIRCE, 1955, p.363)

De fato, é muito comum, hoje em dia, ouvirmos o argumento de que o capitalismo é o único sistema que 'funciona', porque o individualismo, o egoísmo e a ganância é algo inerente à 'natureza humana', sendo tais afirmações apoiadas em observações tendenciosas do reino animal através de paradigmas antropomórficos.

O que presenciamos hoje talvez seja uma forma mais sutil de Autoritarismo. Ao invés de uma uniformidade de pensamento prescrita por uma fonte identificável, uma multiplicidade fragmentária e incoerente de opiniões que resultam de conhecimento especializado 'vindo de todos os lados', diante do qual só podemos admitir nossa ignorância e acreditar que o futuro da humanidade está em boas mãos, pois 'os cientistas sabem o que estão fazendo'. É difícil saber quem está no controle.

Provavelmente ninguém. Talvez, no fundo, o ‘método científico’ serve à tecnologia que serve à economia. Peirce escreve:

The method of science is itself a scientific result. [...] it was an historic attainment and a scientific achievement. So that not even this method ought to be regarded as essential to the beginnings of science. **That which is essential, however, is the scientific spirit, which is determined not to rest satisfied with existing opinions, but to press on to the real truth of nature.** (PEIRCE *apud* SHORT, 2007, p.328)

Só repensando a ciência desse modo é que podemos nos livrar do fetiche do método a qual nos submetemos, em que a verdade é identificada como algo que é derivado deste, e a relevância das perguntas que levantamos determinada pelo tipo de dados que estas são capazes de processar. Métodos e os dados fornecidos por estes devem ser encarados como um “walking stick” para nos auxiliar em nossa longa caminhada rumo a algo que é externo a eles, o objeto dinâmico que está constantemente emanando signos passíveis de serem interpretados.

A única forma de fugirmos das determinações dos nossos caprichos é nos submetermos a algo que “is determined by nothing human” (PEIRCE, 1955, p.19), um ideal que não é uma função de nossas faculdades mentais. Só assim considerada é que a ciência pode ser vista como algo que não nos envergonharia por estarmos submetidos a ela. O Eu do menino-signo poderia, então, encarar seu processo de construção como um progresso e não como um processo de seleções arbitrárias:

To suppose that the adoption of ideals can only be explained as something selves do is to insist that a fairly intelligible process be explained by a mystery. It is rather the other way about: we are to understand selfhood as an achievement, as something that comes about through ascending grades of self-control and, ultimately, by the adoption of ideals that orchestrate one’s existence, that make its parts into parts of a life that can be affirmed. Of course, there has to be something individual that does the choosing and the adopting, but that is in the first instance the organism, the biological creature. Later it is the partly formed person – that same organism acting with a degree of self-control – that has come into existence through prior acts of self-control. **The person who seeks and ideal to adopt is one who still feels the anxiety of inconsistency, of being one day this person and the next day a different one, pursuing first this goal and then that one. Like Pinocchio easily led astray, he is not yet quite real, but desperately wants to be.**⁷ (SHORT, 2007, p.313)

⁷ Grifo nosso.

A idéia é que as escolhas que fazemos não são inteiramente determinadas e não podem ser reduzidas a uma seqüência infinita das causas e efeitos das ‘escolhas’ (se é que podemos chamá-las assim) que as antecedem, quer sejam as realizadas por nós ou por nossos antepassados. Admitindo que existem finalidades e propósitos que regem os processos mecânicos da realidade, independente da ação feita por um agente consciente, como a que é responsável pelo fato de ser observável a presença de “olhos” em animais oriundos de linhas evolutivas distintas, o “grilo-falante” do Pinóquio não precisa ser encarado necessariamente como um delírio causado por um ‘condicionamento moral’, mas como algo dotado de existência objetiva. Um ideal nunca estará atualizado de modo perfeito, acabado. É isso que o distingue de ideologias, dos “sonhos” colocados em embalagens e vendidos como sendo “nossos”. Aqui, vemos o Platão que reside em Peirce:

[...] it is the Idea which will create its defenders, and render them powerful.
[...]

Every general idea has more or less power of working itself out into fact; some more so, some less so. [...] Ideas are not all mere creations of this or that mind, but on the contrary have a power of finding or creating their vehicles, and having found them, of conferring upon them the ability to transform the face of the earth. [...] **[T]he idea does not belong to the soul; it is the soul that belongs to the idea.** The soul does for the idea just what the cellulose does for the beauty of the rose; that is to say, it affords it opportunity. (PEIRCE *apud* Short, 2007, 149)

“Semiose”, nesse contexto, é um processo teleológico, regido por uma Causa Final. Peirce fez uma distinção clara entre a ação diádica, mecânica, regida por uma causa ‘eficiente’, e entre a ação triádica, ou ‘inteligente’, triádica, regida por uma causa ‘final’. O fato de uma pessoa A jogar um objeto B e o fato de B atingir uma pessoa C são dois processos diádicos e explicáveis mecanicamente. Já o fato de A jogar um objeto B com a finalidade de acertar C é um processo irreduzivelmente triádico que pressupõe a idéia de propósito. O que os deterministas argumentariam é que o propósito é apenas o resultado de uma causa anterior que criou em A a ‘vontade’ de jogar o objeto B, e que o que este julga ser ‘ação inteligente’ é apenas uma ilusão criada pelo fato de ignorar as causas, meramente mecânicas, que o levaram a jogar o objeto B. Isso implicaria dizer que só poderíamos conceber que a pessoa A não jogasse o objeto B se as circunstâncias que antecederam essa ação fossem diferentes. Mas nesse caso a pessoa A não seria, no momento decisivo em que tomasse a resolução de abandonar sua empreitada, a mesma pessoa ‘A’. Seria a pessoa A’, uma que agiria de modo diferente.

A admissão da ação triádica pressupõe um outro paradigma explicativo nas ciências, paradigma que deverá ser considerado cuidadosamente para que se possa assumir o posicionamento devido, seja este o do reducionismo mecanicista materialista ou não, diante dos fenômenos observados.

Dentro desse contexto, o Pragmatismo de Peirce nos sugere que devemos pensar as ciências especiais como uma atividade que surge já dentro de um processo natural do ser humano de se interrogar acerca do mundo, coletando informações que são úteis para sua sobrevivência.

O Pragmatismo de Peirce foi o resultado do desenvolvimento de sua semiótica ao longo de muitos anos na tentativa de solucionar as três falhas que se revelavam na primeira formulação de sua teoria sógnica, que implicava o desaparecimento do objeto significado, tornava arbitrária a significação e não conseguia explicar o que é, afinal, significação. Short, nesse ponto, observa:

Some of the most prominent commentators on or appropriators of Peirce's semeiotic have not seen these three features as being problematic; or perhaps they have, and have embraced them precisely because doing so is paradoxical. Paradox has its charms, especially if one desires *éclat*. (SHORT, 2007, p.45)

Short diz que Derrida identifica semiose como sendo um processo de 'limitlessness of play':

The 'irripressible desire' for a signified – that is, for something real, which signs might signify and which our words might represent or misrepresent – is here presented as a weakness. Only the weak would desire a 'reassuring end' to reference, fleeing the limitless freedom of semiotic play. Derrida later suggests that anyone who would insist that there is a reality beyond play manifests a totalitarian impulse to impose his arbitrary semiotic constructions, tendentiously named 'reality', on others. I would suggest, to the contrary, that the denial of unambiguous reference is a perfect cover for someone fearful of facing reality, and that the idea that there is only play invites totalitarianism. For if there is no reality, then there is no reason why one should not impose his vision on the rest of us: 'One view is as good as another, so I'm going to make you accept mine!' Truth's denial leaves a vacuum: the will to power fills it. (SHORT, 2007, p.45)

CAPÍTULO 2

PROCURANDO CHARLIE

2.1 Phaneroscopia

Ao sermos apresentados à semiótica peirceana em alguma disciplina, defrontamos, logo de início, com a constatação de que, para compreender o seu conceito de signo, precisamos antes compreender os conceitos de uma outra ciência, que faz parte de sua organização arquitetônica, a Fenomenologia (ou Phaneroscopia, para distingui-la das outras correntes dessa ciência que seguem princípios diferentes).

Essa ciência em particular, voltada para a observação dos elementos presentes em toda a experiência, sem requerer meios especiais de observação, nos chama a atenção, porque, mesmo sem compreendê-la devidamente, a descrição sugerida por Peirce, em termos de relações entre três categorias presentes na experiência, exerce um forte apelo emocional (e aqui cabe adiantar que, para Peirce, nem tudo o que é cognitivo é necessariamente algo que é racional no sentido de ser constituído por uma representação verbal) que parece atestar sua veracidade. As categorias fenomenológicas de primeiridade, secundidade e terceiridade parecem traçar uma correspondência icônica com a realidade através da referência indexical à nossa experiência da mesma. Sentimos estar diante de algo muito valioso, uma teoria que possui aquele traço distintivo presente em algumas com as quais entramos em contato: não só apela para a razão, mas também para nossa experiência, traçando correspondências que parecem estar entranhadas na raiz da nossa existência. Mas, naturalmente, esse sentimento deve ser traduzido em uma linha de raciocínio que possa ser submetida à avaliação, justificando nossa impressão.

De fato, o número três esteve presente em explicações mitológicas, teológicas e filosóficas ao longo de toda a história da civilização: está presente na República de Platão, na Santíssima Trindade e inúmeros outros. Freud acreditava que sua descrição da psiquê humana como dividida em Id, Ego e Superego não passava de uma espécie de ‘conto de fadas’ que, no futuro, receberia uma formulação científica adequada em uma descrição fisicalista e neurológica. O próprio Peirce se debateu por anos com o que achava ser um delírio “triomaníaco”, mas o número três continuava a aparecer em toda

parte, para onde olhasse. Seria alguma espécie de condicionamento cultural que assim determina o nosso olhar? Ou seria o contrário: existe de fato uma organização triádica presente na estrutura da realidade que explica a manifestação do número 3 em tentativas diversas de representação? O que justificaria tamanho fascínio pelo número 3? Não seria esse fascínio permeado de um misticismo que exercesse atração pela teoria sêmica de Peirce? Inicia-se, então, a nossa busca por algo que nem sequer saberíamos descrever com clareza...

A primeira dificuldade de se estudar Peirce resulta do fato de que ele nunca publicou um livro durante sua vida. O acesso que temos ao seu pensamento provém de algumas publicações em revistas científicas, palestras, cartas, e milhares de manuscritos (alguns ainda não publicados) que estão disponíveis numa verdadeira enciclopédia ‘ordenada’ (por assunto? cronologicamente?), o *Collected Papers*, representando o que, para ele, talvez fosse um todo coeso, mas que, no entanto, se apresenta para nós como uma obra fragmentada e desconexa.

Escolhemos algumas compilações que restrinjam esse universo de 10.000 páginas a 700 e, ao fazê-lo, percebemos que não existe uma ‘seção da semiótica’: a referência a signos é feita implícita e explicitamente no contexto de praticamente todos os assuntos abordados em sua filosofia, e não se poderia dizer que qualquer um desses campos seja irrelevante para a compreensão de sua Semiótica. Tentamos, então, criar uma sistematização, correlacionando-as, mas o número de conexões traçadas parece inesgotável, de modo que não nos sentimos aptos a avaliar, para além do elo empático com o que acreditamos ser não só as idéias do autor, mas também nossas, se nossa interpretação não seria tendenciosa ou equivocada, se as contradições que nos aparecem são falhas da nossa compreensão das palavras, ou se estas últimas foram ao menos bem sucedidas em exprimir a idéia que acreditamos que elas representam. Precisamos, assim, recorrer a intérpretes que façam o trabalho por nós, que nos indiquem como estabelecer as ligações certas ou, caso “certas” seja uma palavra forte demais, ao menos as que não resultem em um curto-circuito de incoerência. Precisamos de uma exposição clara e honesta de como se articulam os diversos fragmentos do pensamento peirceano para a devida apreensão da idéia da qual sua semiótica faz parte ao mesmo tempo em que é seu fio condutor.

É mais seguro afirmar que sua obra, em sua totalidade, ‘talvez’ tenha sido tida como um todo coeso pelo próprio Peirce, porque, a despeito do que dizem alguns de seus comentadores, é pouco provável que entre, 1867 e 1910, seu pensamento tivesse se mantido inalterado, principalmente se levarmos em conta a personalidade perfeccionista de Peirce e o fato de que este se autodenominava um ‘falibilista’, acreditando que a ciência, assim como o pensamento, é um movimento constante gerado pela passagem de um estado de tensão, a dúvida, para um estado de repouso, a crença, e sempre sujeita à revisão.

Tomemos a liberdade de chamar atenção para o fato de que aqui já podemos ver o germe da teoria da Causação Final, se repararmos que a ilustração faz saltar aos olhos o fato de que a dúvida possui sempre uma ou várias causas que a geram, e que, apesar do ‘estado psíquico’ da dúvida poder ser generalizado sob o nome de “dúvida”, tal estado remete sempre a uma dúvida específica, ou seja, particular, resultante de causas particulares; a crença, por sua vez, é um ideal almejado, nunca concretizado plenamente em um ‘estado psíquico’ particular e, assim sendo, é algo geral, possuindo o estatuto de um universal. Percebemos aí dois aspectos que descrevem o fenômeno do movimento do pensamento: a dúvida pode então ser chamada de uma causa eficiente, mecânica (no sentido mais abrangente) e a crença, uma causa final, ou teleológica.

Se essa observação for pertinente, podemos compreender quem afirme que a filosofia de Peirce foi consistente ao longo de todos esses anos, no sentido de que as soluções que buscava para as questões que o intrigavam estavam latentes desde sempre no ideal que contemplava. Mas dizer que as conclusões e formulações particulares da Idéia que foram atualizadas durante a trajetória de sua filosofia se mantiveram inalteradas e que não existem contradições nem mudanças (mesmo radicais) de posicionamento é exigir de Peirce uma coerência sobre-humana, bem como cometer um erro grosseiro ao adotar um ponto de vista que vai de encontro a tudo que sua filosofia representa, ignorando inúmeros fatos que testificam o contrário.

Seus escritos estão cheios de afirmações em que ele explicitamente expõe seus equívocos com certo embaraço, e ao lê-los, é impossível deixar de reparar e até sentir determinado incômodo ao acompanharmos sua linha de raciocínio, em que, por vezes, um parágrafo contradiz o outro, e temos a sensação de estar diante da narração de um

duelo travado em sua consciência. Isso é evidente principalmente na sua tentativa de conciliar o Realismo com o Nominalismo (ou, como diz T.L. Short, a sua interpretação das implicações que resultam da adoção de uma ou outra doutrina).

A relevância dessa conciliação para a Semiótica não é tão difícil de compreender: um ‘universal’ (ou ‘geral’, como Peirce referia-se) é aquilo que pode ser predicado de muitas coisas. Uma palavra como ‘Homem’, por exemplo, é um termo geral que agrupa vários particulares sob uma categoria e, assim, representa um universal. Uma palavra é um signo, que, na sua definição mais simplista, é: ‘uma coisa que faz com que se pense em outra’ (SHORT, 2007, p.3). O Realista afirma que os universais são reais, e os nomes que utilizamos são seus signos, enquanto o Nominalista afirma que só existem particulares e que termos gerais não se referem a nenhuma realidade objetiva, mas sim às categorias que criamos para dar ordem ao caos. A semiótica de Peirce surgiu como filosofia da mente e, inspirado em Platão, identificava pensamento com discurso interno, compreendendo as palavras como apresentando uma correspondência estrutural com a Realidade, que é em si ordenada e constituída por leis.

O capítulo de Short que trata da evolução da teoria sófica de Peirce e as transformações por quais passou ao longo do tempo, à medida que surgiam novos questionamentos e suas pesquisas em outras áreas eram incorporadas para resolver as dificuldades de suas diferentes formulações, é extremamente valioso, uma vez que nos ajuda a compreender as raízes dos problemas que o levaram a desenvolver sua Semiótica na tentativa de solucioná-los. Vale ressaltar que suas definições de ‘signo’ foram várias e que, pouco antes de morrer, ainda não estava satisfeito.

2.2 Fisicalismo alternativo

O valor dos escritos de Peirce não pode ser devidamente apreciado em uma exposição sistemática fornecida por um interprete. Alguns comentam que o que torna sua leitura agradável é o fato de que “Peirce escreve sobre filosofia como um cientista” (SHORT, 2007, p.xii). Sua prosa concisa e contundente se dirige ao leitor de modo mais claro e direto do que muitos textos analíticos e, no entanto, tem mais valor estético do que muita ‘poesia’ disfarçada de filosofia.

Ainda mais, seu modo de abordar os assuntos diversos, seja lógica, matemática ou teoria da percepção, permeados de um posicionamento ético, primordialmente cristão (sem implicar em uma adoção dogmática do Cristianismo), e questionamentos que reavaliam o próprio fazer científico, tornam impertinentes as objeções daqueles que afirmam que ‘transferir o foco de estudo para o campo da linguagem é um modo de evadir a realidade sangrenta da história’.

Essa objeção é, porém, justificável, quando nos deparamos com exposições de intérpretes que, quer seja essa sua intenção ou não, ao propor uma aplicação da taxonomia sýgnica de Peirce ao estudo dos diversos formatos midiáticos, parecem sugerir que a sua semiótica se limita a uma classificação da ‘flora’ e ‘fauna’ que compõem a ‘biodiversidade’ das nossas ‘florestas de neon’, com qual o autor, caso estivesse vivo, supostamente ficaria ‘encantado’. Ou assim nos faz pensar Santaella, que taxa de ‘conservador e retrógrado’ aquele que observa, com certa preocupação, este fenômeno, parecendo sugerir que estas manifestações sýgnicas ganharam ‘vida própria’, semelhante a de parasitas, de modo que, numa inversão bizarra, o que tinha existência para servir aos nossos propósitos comunicativos parece ter-se tornado o propósito da nossa existência, uma vez que estaríamos constantemente voltados para a sua perpetuação.

T.L. Short, por outro lado, se mantém fiel ao problema que motivou Peirce a desenvolver sua semiótica desde o início: explicar a mente e a correspondência do pensamento com a realidade. Essa intenção é clara, considerando que o surgimento da primeira formulação de uma teoria sýgnica surgiu no contexto da publicação de uma seqüência de três artigos conhecidos como ‘*cognitive series*’.

O livro de Short, *Peirce’s Theory of Signs*, tem por uma das metas contrastar três visões da mente: a mente como sendo real, irredutivelmente intencional, e inexplicável naturalisticamente; a mente enquanto fenômeno puramente físico; e, por fim, a visão da semiótica de Peirce, ou seja, uma visão da mente como sendo real, irredutivelmente intencional, e explicável naturalisticamente. Entre a visão dualista, que separa mente de matéria, e a visão fisicalista, que não reconhece a existência da mente como sendo real, mas um mero nome criado por falta de explicações físicas adequadas, está o meio-termo de Peirce: a mente como sendo real, irredutivelmente intencional, e explicável

naturalisticamente. Intencionalidade é tida como a marca do mental. Essa intencionalidade caracteriza fenômenos que, para que sejam explicados, introduzem um objeto ‘inexistente’, no sentido de que esse objeto não precisa ter existência concreta para ser parte da ‘causa’ de um fenômeno. Por exemplo, o fato “Pedro procura comida”. Esse evento envolve um objeto que não necessita ter existência concreta. Se em seguida “Pedro acha comida”, nesse caso o objeto tem existência particular e é completamente determinado por características específicas: é comida de determinado tipo, de determinada quantidade, de determinado cheiro, etc.

O fisicalismo de Peirce se distingue dos demais por não identificar fisicalismo com mecanicismo, o qual, não admitindo a existência de um princípio objetivo da realidade que explique a emergência de ordem do caos (Teleologia: a existência de causas finais, em oposição a causas eficientes), por consequência, não admite a existência de ‘ação inteligente’ na realidade física, o que implicaria dizer que também não existe no cérebro humano, já que este é puramente físico, e que a ordem é uma aparência criada por nós, não existindo correspondência com a realidade.

A semiótica de Peirce sugere que a atividade de ordenação realizada pela mente é a emulação de um princípio constituinte da realidade, responsável, inclusive, pela existência da nossa estrutura cognitiva que nos possibilita detectar e representar essa ordem que se manifesta através dos signos que construímos a partir dos sinais que ela oferece. Em outras palavras, a Realidade compreende uma infinidade de signos passíveis de serem criados a partir dos sinais possíveis de serem detectados e interpretados pela estrutura da mente, na qual o cérebro é apenas a manifestação concreta e particular da ordem que o gerou. A Realidade da mente é lógica, e não material. O cérebro é um substrato físico para ocorrências neurais, fenômenos físicos que existem em função da atividade sígnica, e não o contrário.

Tudo o que foi dito serve ao propósito de argumentar que a utilização da interpretação de diversos comentadores de Peirce para uma possível aplicação específica de sua Semiótica pode enfrentar sérias complicações, se almejamos coerência.

CAPÍTULO 3

PRELIMINARES E ANTECEDENTES

3.1 Preliminares

Concepts evolved in the long history of philosophy (...) might be taken to be well established and understood, except for the awkward fact that in every philosophy they are understood differently. Peirce's glosses on such terms as 'real' and 'individual' are of the greatest interest. Perhaps least in need of definition are the nouns 'universal' and 'particular', as their use in philosophy has been fairly uniform. And yet they are so fundamental to every phase of this book's argument that I define them here and then review some of the finer points, so as to forestall misunderstandings. (SHORT, 2007, xiv)

“Universal” aqui é entendido tal como Aristóteles concebeu: aquilo que é dito de muitos. Mais especificamente: aquilo que, como questão de gramática, e não de real possibilidade, pode ser verdade de muitos. Contrário ao universal é o particular, que não pode ser dito gramaticalmente de muitos. (SHORT, 2007, p. xiv).

O uso desses dois termos como substantivos, denominando tipos de coisas, é filosófico, e difere do uso comum desses termos como adjetivos.

Nem todo filósofo que usa a palavra ‘universal’ como substantivo está afirmando que universais existem ou que são reais. Realistas são aqueles que afirmam que universais são reais, ou seja, que existem universais independentemente deles serem nomeados ou pensados, enquanto nominalistas são aqueles que afirmam que universais só existem em nome.

Essa nota sobre a terminologia que Short faz não é de pouca importância. Primeiramente, o fato de ter frisado que o universal definido por Aristóteles é aquilo que pode ser dito de muitos em termos de gramática ressalta uma questão fundamental que permeia toda discussão filosófico-científica na dimensão inserida pela filosofia da linguagem. A questão é a da correspondência (ou não) entre aquilo que concebemos como realidade com as palavras que usamos para exprimi-la. Uma coisa é um fato, outra coisa é um relato desse fato. Estamos familiarizados com esse dilema, que se revela em

expressões do senso-comum, como “Bem... essa é a sua versão do que aconteceu”. Em cada tópico discutido no seu livro, Short está sempre chamando atenção para esse paralelismo, evitando várias confusões. É bom sempre termos em mente que, na avaliação de qualquer fenômeno, há a presença de dois modos de discurso: “the material-mode of talk about things” e sua contraparte, “the formal-mode of talk about talk”.

O segundo ponto que aqui merece menção é que, na lógica aristotélica, ao que parece, os universais se limitam a propriedades que são predicados de particulares. Tomamos como exemplo o famoso silogismo: Sócrates é homem; todo homem é mortal; Sócrates é mortal.

“Sócrates” é um particular. “Ser homem” é uma propriedade de Sócrates. “Ser mortal” é uma propriedade de “todo homem”, ou melhor, de todo particular que detém a propriedade de ser homem. Colocado dessa forma, o termo ‘homem’ não recebe necessariamente o estatuto de um particular ou de algo que “existe”, a não ser como um conjunto de propriedades reunidas sob um termo que pode ser utilizado para “ser dito” sobre muitos particulares.

Para o nominalista, “homem” é uma palavra que designa um conjunto de características, uma “generalização” feita a partir da observação dos particulares que as detém e que resolvemos chamar de ‘homens’. Apenas esses particulares que observamos é que existem “de fato”. Pode-se observar, tocar, pesar ‘um homem’, mas não ‘o homem’. O uso do termo ‘existir’ estará, assim, restrito à matéria, e a palavra ‘homem’ (que o nominalista diz existir) se refere, então, a alguma ‘coisa’ que não existe, que não é real? Mas a matéria do qual é feito um homem particular não é o que faz este ser a ‘coisa’ que é. O que dizer, então, da gravidade? Ela existe? Ou o que se diz é que podemos observar a ação da gravidade sobre a matéria, ou melhor, que podemos observar ocorrências particulares de objetos particulares caindo ao chão e que o que chamamos de gravidade é apenas uma generalização feita dessas instâncias?

Entramos, nesse ponto, na arena de discussão de questões que chamamos de ‘metafísicas’. Esse termo é utilizado por Short no decorrer de todo o livro, se referindo às ‘implicações metafísicas’ de determinadas teorias ou de seus ‘pressupostos metafísicos’. O leitor, contudo, teria lucrado com uma idéia mais clara do que

exatamente concerne à metafísica. Aproximamo-nos desta abstraíndo-a dos diversos contextos em que essa palavra aparece. O mais próximo que Short chega de nos fornecer uma definição é quando diz que metafísica “diz respeito às coisas”. Mas o que são “coisas”? Talvez seja essa a principal pergunta metafísica. Em que sentido se pode dizer que algo “é”? O que significa algo “existir”? Pode-se falar que algumas coisas possuem “modos de existência” diferentes de outras? Nos tempos de colégio, a professora de gramática explicava (erroneamente) que a diferença entre um substantivo concreto e um substantivo abstrato era que o primeiro era algo “em que se podia tocar”. Mas não duvidávamos de que o segundo se referia a “coisas que não existem”...

Peirce rejeitava a visão nominalista, porque, segundo ele, ela implicava que todo nosso discurso remeteria a coisas irrealis, visto que os termos que utilizamos são todos gerais. Conhecer a realidade seria então impossível, o que, para ele, era inconcebível.

No lugar de “universal”, Peirce utilizava o termo “geral” (em inglês: “general”). Os motivos que Short sugere são dois. Primeiramente, o substantivo “geral” e o adjetivo “geral” coincidem em significado: pode-se dizer que “um geral” é “geral”. Mas não se pode dizer que “um universal” é “universal”. O segundo motivo é talvez de maior relevância. Os “gerais” de Peirce englobam, além de propriedades, relações (ex.: “ser maior que” e leis):

a law, whether customary, enacted, or natural, is not a universal. It is general in the sense that it applies to many instances, actual or possible; but the law cannot grammatically be said of those instances. What can be said of them is that they conform to the law. The issue between nominalism and realism may nevertheless be extended to laws, hence, to all ‘generals’, and Peirce did so extend it. (SHORT, 2007, p. xvi).

Arriscaria dizer que existe um terceiro motivo, sugerido pelo que foi dito alguns parágrafos acima: os “generals” são apreendidos através da generalização das instâncias particulares que observamos. Acredito que se pode dizer isso sem necessariamente adotar uma postura nominalista e afirmar que gerais são “apenas” generalizações e que algo apreendido dessa forma não exista ou não seja real.

A lógica aristotélica não dá conta do caráter mais inclusivo dos gerais de Peirce. Foi necessário, portanto o desenvolvimento de um outro tipo de lógica capaz de assimilar relações e leis:

The understanding of modern science has lagged its reality by two or three centuries, maybe four. One instance of this is the very late date at which Aristotle's subject/predicate logic was superseded, in large part through Peirce's work, by a logic of relations. Aristotle's logic, restricted to monadic predicates, fits Aristotelian science, which is taxonomic. But Galileo's kinematics, to trace the origins of modern science no further back than that, is relational; the laws of motion relate distance to time, their ratio to time, and so on, one quantity varying as the other varies. All the laws of modern physics are relational. And that requires a logic other than Aristotle's for its analysis. Without a logic with which to represent the form of the new theories, it is unsurprising that Leibniz, Hume, and Kant forced them into the ill-fitting categories of a substance/attribute metaphysics, with absurd results. (SHORT, 2007, p. 326)

Podemos perceber, aqui o sentido da divisão arquitetônica de Peirce, em que diversas áreas das ciências fornecem princípios umas para as outras. As ciências têm uma relação de interdependência e não são hermeticamente fechadas em si mesmas. Nesse sentido, é necessário compreender a semiótica de Peirce no contexto de sua filosofia, levando em conta o fato de que a aplicação dela depende de preceitos adotados de outras ciências, alguns dos quais podem ser incompatíveis, gerando, quando não “resultados absurdos”, descrições pouco esclarecedores e decepcionantes.

3.2 Antecedentes

Peirce's theory of signs had its origin in Kant's theory of knowledge. However, the term '**semeiotic**' is almost certainly a transliteration of the Greek word that Locke used, at the end of his 1690 *Essay*, to name a new 'doctrine of signs'. That doctrine, Locke said, will be 'another sort of logic... than what we have been hitherto acquainted with' (Bk. IV, Ch. XII). This is a problematic legacy. (SHORT, 2007, p. 2)

Locke considerava palavras e idéias como sendo signos: palavras sendo “signos de idéias”, através das quais compartilhávamos essas últimas com outras pessoas; idéias sendo “signos que a mente utilizava para compreender as coisas” (SHORT, 2007, p.3).

O motivo pelo qual Locke considerava idéias como signos era que “como as coisas que a mente contempla não estão, além dela mesma, presentes para a compreensão, torna-se necessário que outra coisa, como um signo ou representação da coisa que ela considera, esteja presente para esta; e essas são idéias” (SHORT, 2007, p. 3).

Isso, a primeira vista, parece correto, pois a idéia da coisa é diferente da coisa em si. A coisa em si, supostamente, está fora da nossa mente, e a idéia da coisa é uma representação mental interna. Mas Short indica um paradoxo:

My idea of an elephant is not the elephant itself. My idea may embody some error and is in any case incomplete; nor does it weigh as much. But is not my idea, for all its defects, precisely how the elephant is ‘present to [my] understanding? Locke wrote as if I contemplated my idea, and not the elephant, and then **inferred** the elephant from it, much as I might infer an elephant from its footprint. But that is not how we employ ideas. (SHORT, 2007, p.3)

Essa idéia de significação como um processo de inferência está presente em Aristóteles, que definiu “signo” ou semeion da seguinte maneira: ‘qualquer coisa que quando é outra é, ou quando ela vem a ser a outra veio a ser antes ou depois, é um signo do ser do outro’. Isso implica que signos ou são efeitos que significam suas causas ou causas que significam seus efeitos. Dizer que X significa Y é dizer que Y pode ser inferido de X. “And thus the theory of signs was made to fall under the logical study of inference”. (SHORT, 2007, p. 22).

O problema de compreender idéias enquanto signos de coisas se revela mais claramente quando se adota a concepção de signo presente no senso comum que, segundo Short, apresentaria a seguinte definição: “um signo é algo que nos faz pensar em outra coisa”. (SHORT, 2007, p.3). Essa definição, por mais simples que seja, é mais importante do que pode parecer à primeira vista, se, como suponho, Short, seguindo a doutrina que Peirce chamou de “critical common-sensism” toma essa definição como um parâmetro que permanece válido em teorizações mais complexas e específicas acerca da natureza e do funcionamento daquilo que chamamos de “signo”:

An inspecific concept is consistent with each of many mutually opposed theories; hence, it is less open to doubt than they are. We can be wrong that opium has a dormitive virtue, but we are not as likely to be wrong as we are if we venture to say what that virtue is, for example, the work of the Devil or an alkaloid or, still more specifically, C₁₇H₁₉NO₃. We can be right that it has such a virtue but wrong that that virtue is an alkaloid, or right that it is an alkaloid and wrong that it is C₁₇H₁₉NO₃. But we cannot be right that there is an alkaloid in opium that induces sleep and wrong that opium has a dormitive virtue. A specification of what was inspecific implies the truth of the latter, but not conversely. (SHORT, 2007, p. 274 – 275)

Assim, diz Short, uma pegada de elefante é um signo de um elefante: eu a vejo em meu jardim e penso “Elefante!”. Mas uma idéia não é uma coisa que nos faz pensar em outra. Ela é, na verdade, o pensamento daquela outra. Como, então, pode ela ser um signo?

Locke disse que idéias são derivadas de experiências particulares de sensação ou reflexão e que elas estão relacionadas aos seus objetos como efeito à causa e, em alguns casos, por se assemelharem às suas causas. Supostamente, através dessas duas relações, causalidade e semelhança, pode-se dizer que idéias são signos. Pois, no uso comum, nos referimos a uma pegada como sendo um signo (em português a palavra seria “sinal” e não “signo”) do animal que a produziu, e inferimos que animal esse é através da semelhança entre o pé e a pegada. Como relações causais e semelhanças “embasam” significação nesse tipo de caso, poder-se-ia supor que também o façam no caso de idéias. (SHORT, 2007, p. 3).

Contudo, a base de significação é uma coisa, e significação é outra. Relações causais e semelhanças fazem uma coisa, X, um signo de outra coisa, Y, apenas porque elas nos fazem pensar em Y uma vez que apreendemos X. Mas, se X for um pensamento de Y, então Y está sendo pensado. Não é necessário outro passo para fazer de Y o objeto de um pensamento. X não precisa produzir um outro pensamento de Y. Mas então X não é um signo de Y. Pensamentos, às vezes, podem ser signos: se uma pessoa está tendo pensamentos recorrentes sobre morte, podemos tomar isso como um “signo” (sinal) de que ela está deprimida, por exemplo. Mas o que esse pensamento significa é diferente daquilo de que ele é um pensamento (SHORT, 2007, p. 3-4).

Outro problema com a teoria semiótica da mente exposta por Locke é que tomar idéias como sendo derivadas de experiências particulares torna difícil explicar idéias gerais. Os conceitos nos quais pensamos são sempre gerais, mesmo quando estes são aplicados, através da percepção, a objetos particulares. O pensamento ‘Esse elefante é cinza’ não distingue o elefante em questão de outros elefantes ou sua determinada tonalidade de cinza de outras tonalidades. Pensá-lo como sendo “um elefante” e como sendo “cinza” não é pensá-lo em sua particularidade. Para estarmos certos, estamos pensando nele como sendo particular. (SHORT, 2007, p. 4).

Kant, diferentemente de Locke, supôs idéias como sendo gerais, mas não disse o que idéias eram. Kant se utilizava do termo *Vorstellung*, ou “apresentação”, para qualquer conteúdo mental; mas não explicou o que *Vorstellungen* são em si mesmos. Peirce, por sua vez, desenvolve a doutrina kantiana de um modo contemporâneo (mas também inspirado em Platão), identificando pensamento com discurso interno: nós pensamos com as palavras da linguagem que aprendemos. Peirce não limitou o pensamento ao verbal – ele pode ser diagramático ou pode se dar através de imagens –, mas nós pensamos primordialmente através de palavras, e assim nossa capacidade de pensar depende de termos aprendido uma língua. Com uma língua diferente com a qual pensar, nós pensaríamos de modo um pouco diferente. (Peirce não compartilhava da hipótese de que existe uma língua comum a todas as mentes – “mentalês” – distintas das línguas que as pessoas falam.)

No entanto, substantivos comuns, verbos, adjetivos e advérbios são gerais, e não podemos dizer nada sem usar alguns desses termos gerais. Não existe nenhuma sentença dotada de significado (a não ser que seja elíptica) feita inteiramente de nomes próprios e pronomes demonstrativos. Isso pode ser dito de qualquer língua (mas não de diagramas ou imagens, exceto quando, através de algum comentário verbal, estes são feitos para representar variações que não comportam em si mesmos). Portanto, pensamento é inerentemente geral. (SHORT, 2007, p. 4-5).

Agora, palavras, quando escritas ou faladas, estão de acordo com a idéia de signo como sendo algo que leva alguém a pensar em outra coisa. Uma pessoa lê a palavra ‘elefante’ e pensa, não nesse som ou inscrição, mas em um mamífero grande e cinza. Portanto, se pensamento é primordialmente verbal e se palavras são signos, então pensamentos são signos. E assim podemos, afinal, preservar a concepção de idéias como sendo signos (SHORT, 2007, p. 5).

Contudo, como exatamente palavras significam? Como adquiriram seu significado? Muitos supõem que a resposta é que as palavras expressam idéias por convenção. A relação convencional entre palavra e pensamento seria uma terceira base de significância (as outras duas são causalidade e semelhança). Para que esse embasamento seja possível, é necessário que a idéia já exista (não necessariamente na mente do falante, e nunca apenas em sua mente, mas dentro do estoque de idéias

possuídas pela comunidade a qual pertence). Ela é expressa, não produzida, pela palavra falada. Assim, significação lingüística assume uma esfera independente do pensamento. Primeiro existe o pensamento; depois, a língua cuja função é expressá-lo (SHORT, 2007, p. 6).

Peirce não podia adotar essa visão. Para ele, nós aprendemos a pensar ao aprendermos a falar. Pensamento, portanto, depende de palavras possuidoras de significado. Significados, por sua vez, não podem depender de pensamentos. Mas se o significado de uma palavra não é o pensamento que ela exprime, como palavras significam? Em que se baseia sua significância? Possivelmente, nem pensamentos nem palavras existem sem implicar uns aos outros; possivelmente, são significativos em conjunto ou não o são. Mas, mesmo sendo assim, de onde vem sua significância?

Neste ponto, convém interromper esta breve exposição de Short para chamar a atenção para um ponto que considero fundamental. A idéia de que pensamentos e palavras são significativos em conjunto ou não o são parece revelar semelhanças com a idéia proposta por Saussure de que o pensamento primordial é uma “massa amorfa” indiferenciada, assim como o som escutado na fala de uma língua também o é para alguém que a desconhece. Utilizo essa analogia, não explícita no texto de Saussure, porque acredito que a experiência de escuta de uma pessoa com a fala em uma língua que lhe é estranha como uma grande cadeia praticamente indiferenciada de sons é comum a todos e nos permite conceber, de maneira plausível, a idéia de um todo em que somos incapazes de detectar as partes, as “unidades discretas” que o compõem. Supostamente, nossas idéias, antes de serem sistematizadas através da linguagem, são análogas ao que poderíamos chamar de “ruído sonoro”. Segundo Saussure, uma idéia é fixada no som, ganhando identidade através da associação com um som que também ganha existência por possuir relevância semântica, estando associado a algum significado. Assim, um não existe sem o outro; sua existência dá-se na forma de uma entidade diádica indissolúvel composta de significante e significado que brotam do todo que é ao mesmo tempo nada.

“Na língua, só existem diferenças” é a famosa frase de Saussure. Um som particular só é o que é por não ser outro. Uma idéia só é o que é por não ser outra. Essa diferença potencialmente identificável explicaria como seria possível extrair partes de

um todo indiferenciado que é o “continuum amorfo”. Nesse ponto, vale notar que Peirce concebia o “locus” da existência como pertencente à sua categoria fenomenológica de secundidade. Falava da “two-sided awareness” presentes em fenômenos como o acender de uma luz, ação e reação, etc., irredutivelmente diádicos e indecomponíveis. Da experiência desse aspecto na percepção se infere a mesma relação presente entre os objetos do mundo, que existem na medida em que são capazes de agir uns sobre os outros: o ser e o não-ser são inconcebíveis separadamente, um se definindo pela oposição de sua contraparte.

Este paralelo não é feito por Short. Sua posição é a de que a semiologia de Saussure e a semeiotica de Peirce são inconciliáveis. Nem considera a possibilidade de descrever a teoria de Saussure em termos Peirceanos e, assim, incorporá-la à sua Semeiotica, como fez Gerárd Delledale, porém de uma maneira superficial e decepcionante. Diferentemente de Short, Deledalle nem sequer menciona o sistema de oposições que o primeiro ao menos descreveu como sendo o aspecto mais intrigante da teoria de Saussure:

[...] He wrote, ‘no ideas are established in advance, and nothing is distinct, before the introduction of linguistic structure’. For, ‘setting aside its expression in words, our thought is simply a vague shapeless mass’. An idea, he said, ‘is fixed in sound’ and only thereby does the sound become a sign of the idea. (sic) (...) It is their subordination to forming meaningful words that gives sound units definition: a range of sounds count as variants of the same phoneme when the substitution of one for another forms the same parts of the same words, where a word is an expression of fixed meaning. The pairing of sound and sense establishes a system of mutual exclusions on the sound level and another system of mutual exclusions on the conceptual level. A range of sounds is one phoneme by virtue of being distinguished from those ranges that constitute other phonemes, and a range of meaning is one concept by virtue of its not being other concepts. [...] It is this paradoxical suggestion, that meaning is created out of two systems of pure differences arbitrarily paired, which accounts for so much of the excitement that Saussure has generated. (SHORT, 2007, p.17)

Short, enfim, conclui a exposição da idéia de pensamentos como signos com duas perguntas e dois problemas que as acompanham: o que é significância? Consiste em algo produzir um pensamento sobre outra coisa? Se a definição procede, então, se um pensamento for um signo, nós temos um infinito *progressus*: cada pensamento deve produzir outro, *ad infinitum*. Além disso, qual é a base da significância? Se uma palavra significa por expressar um pensamento, e se pensamentos são palavras, nós temos, então um infinito *regressus*: cada palavra-pensamento deve expressar uma palavra-pensamento que o precede, *ad infinitum*.

CAPÍTULO 4

INTENCIONALIDADE

4.1 Intencionalidade

O que faz uma coisa ser de ou sobre outra? Ser de ou ser sobre é uma propriedade peculiar, difícil de explicar. É uma propriedade que pensamentos e signos compartilham. Precisamos de um nome para ela. Peirce, por considerar que pensamentos são signos, podia contar com a palavra “significância” para cobrir todos os casos de ser “de” ou “sobre”. Se, contudo, quisermos deixar a questão em aberto, se pensamentos são signos, precisaremos de outro termo. Nesse caso, “intencionalidade” parece ser o melhor candidato. O termo tem sido utilizado no lugar do termo “inexistência intencional”, introduzido por um contemporâneo de Peirce, o filósofo Franz Brentano (1838-1917). (SHORT, 2007, p. 6). Não há indícios de que Peirce tenha lido o livro de Brentano, nem de que tenha utilizado a palavra “intencional” no sentido proposto pelo filósofo alemão, apesar de se referir à doutrina Escolástica de primeiras e segundas intenções, de onde o próprio derivou o termo.

Intencionalidade, no sentido proposto por Brentano, não implica um propósito, como parece sugerir a palavra “intenção”. As palavras possuem, entretanto, a mesma raiz: *intendo*, a palavra em Latim que designa “stretching or straining toward something” (SHORT, 2007, p. 6). Brentano considerava intencionalidade como definindo fenômenos mentais, afirmando que “No physical phenomenon exhibits anything like it” (BRENTANO *apud* SHORT, 2007, p.6). Supunha, assim, que intencionalidade envolvia um “objeto inexistente” de alguma forma contido no pensamento ou ação mental.

Pensar é pensar em alguma coisa, o objeto desse pensamento (“objeto”, contudo, não está restrito a objetos físicos). Não se pode dizer o que é determinado pensamento sem mencionar seu objeto. Dois pensamentos se distinguem por possuírem objetos diferentes. O mesmo vale para desejos, que são de alguma coisa, ou medos, que são disso ou daquilo. Mas esses objetos não precisam existir: pode-se temer algo que não está lá ou desejar algo que está fora de seu alcance. Esses objetos são “inexistentes”

nesse sentido: sua existência é imaterial, tratando-se de objetos de pensamentos, temores, desejos.

Mas como pode alguma coisa ser um objeto sem existir? Brentano supôs que ele existe “dentro” do pensamento como seu conteúdo. Ele existe, no final das contas, mas não no lugar onde se esperava encontrá-lo. Mas, segundo Short, “that is clearly wrong”. Não se pode dizer que uma coisa, mesmo que uma ficção (um dragão que alguém supõe ser responsável por um incêndio, por exemplo), dotada de características materiais como tamanho, peso, etc., possa existir “dentro” de um pensamento.

E aqui Short introduz a distinção entre o “modo material” de falar sobre coisas e o “modo formal” de falar sobre fala, para que se evite atribuir existência ao inexistente. No modo formal, uma coisa possui um objeto inexistente se esta não pode ser descrita sem mencionar esse objeto e se esse objeto não precisa existir para que a descrição seja verdadeira.

A tese de Brentano pressupõe um dualismo ontológico (proveniente do dualismo mente/matéria de Descartes) e epistemológico/metodológico entre o psíquico e físico que Peirce, segundo sua doutrina do synechismo (da continuidade entre todas as coisas), rejeita.

Ontologicamente, ele argumenta que coisas e eventos físicos não possuem objetos de ou sobre quais são. Tudo o que é mental possui intencionalidade e nada que não seja mental possui.

Epistemológica e metodologicamente, afirma que aquilo que é psíquico não pode ser explicado naturalisticamente, e que deve se tornar assunto de uma ciência, psicologia descritiva, que não é explicativa e cujo método difere do das ciências naturais.

No mundo natural, propriedades relacionais necessitam de objetos reais: “uma pessoa não é realmente um pai se não existe uma criança real que é seu filho, e uma pessoa não está realmente sentando se não existe algo real na qual está sentado. Mas uma pessoa pode estar realmente pensando sobre unicórnios” (SHORT, 2007, p. 6).

Se não existe nenhum ponto em uma explicação física em que algo que não existe pode ser introduzido, então física não dá conta de intencionalidade. Estados intencionais não podem ser observados de acordo com os cânones de observação das ciências naturais, pois só podemos ver, localizar e medir aquilo que existe.

Nesse contexto, a identificação de intencionalidade com o mental pode ser tratada como se fosse uma tautologia. O argumento contra essa idéia, contudo, é o de que podemos entender o princípio da intencionalidade sem fazer alusão à mente: existem, afinal, fenômenos mentais que não são identificados como possuindo intencionalidade, do mesmo modo que há fenômenos não-psíquicos que parecem possuir intencionalidade. O ato de ver, por exemplo, é mental, mas, se algo não existe, não podemos vê-lo. Nesse ponto, Brentano argumenta que ver alguma coisa envolve criar uma imagem, o objeto do qual é inexistente. Uma parte desse fenômeno, portanto, envolve intencionalidade inexistente.

Entre os fenômenos não-psíquicos que parecem possuir intencionalidade estão palavras e signos naturais, como fumaça. São coisas físicas das quais podemos dizer que existem objetos “de ou sobre os quais são”. Vejamos: podemos dizer que fumaça é do fogo? Podemos dizer que a fumaça é algo que não pode ser descrito sem mencionar aquilo que a causou? Talvez, em certo nível, podemos dizer que a descrição seria incompleta. Um ruído também é inseparável da ocorrência que o gerou. Mas o objeto “inexistente” talvez só possa ser introduzido por uma mente que pode supor que este seja um que não é de fato. Então, pode-se dizer que, se existe intencionalidade fora da mente, esta é dependente de uma mente. Sua intencionalidade é derivada dos pensamentos, palavras, e outros signos que podem remeter a uma outra coisa que não precisa necessariamente existir.

Outro candidato a intencionalidade extra-mental, diz Short, é o comportamento animal, que parece ser sempre “goal-directed” (orientado por metas). “Dogs look for bones they have buried and salmon swim upstream toward the beds from which they were spawned. But a bone might be gone and a spawning bed destroyed” (SHORT, 2007, p.10) O comportamento desses pode ser descrito adequadamente sem se referir aos objetos procurados que talvez não existam? Caso contrário, esses fenômenos parecem ser intencionais. Supondo que seja assim, teríamos que supor que existe uma

“idéia” da meta presente no organismo? Isso pareceria implausível em organismos mais primitivos. Podemos dizer que bactérias, por exemplo, “procuram” alimento?

A alternativa à idéia que supõe que existe algum tipo de “mente” em animais primitivos é negar que esse tipo de comportamento é genuinamente orientado por uma “meta”. A descrição de fenômenos dessa espécie poderia se limitar a descrever a operação de mecanismos indiferentes a conseqüências ou resultados, e assim nenhuma menção precisa ser feita a algo que não necessariamente exista. Assim, imaginar que certos animais “procuram” qualquer coisa é mero antropomorfismo, atribuindo algo como propósito humano ao que meramente funciona como uma máquina. Mais além, seria possível argumentar que esses propósitos dos quais nós, seres humanos, acreditamos ser dotados sejam meramente aparentes, e que nossas ações podem ser igualmente descritas por mecanismos.

Short coloca Peirce no olho do furacão.

CAPÍTULO 5

O DESENVOLVIMENTO DA SEMIÓTICA DE PEIRCE

5.1 A Guess at the Riddle

O capítulo de *Peirce's Theory of Signs* em que T. L. Short discorre sobre o desenvolvimento cronológico da semiótica de Peirce é extremamente útil. Primeiramente, apresenta-nos outra perspectiva pela qual podemos abordar a obra de Peirce, concebendo-a não como um sistema acabado, mas antes como um movimento do pensamento em que questões são constantemente levantadas. Em segundo lugar, ler seus escritos, espalhados em um período que vai de 1865 até 1907, tendo consciência dos problemas que enfrentava em determinadas épocas nos ajuda a relevar certas contradições que podem nos confundir, caso nossa atenção esteja mais voltada para as palavras do texto do que para o ideal vislumbrado ao qual servem e que lutam para alcançar, o que pode nos levar a desmerecer seu valor.

O que o autor americano torna claro para o leitor é que a Filosofia de Peirce não é uma grande biblioteca de verdades a serem consultadas. É uma guerra travada no interior da mente humana e, como em toda guerra, existem casualidades. Palavras vão e vêm, novos conceitos são convocados, alguns sucumbem diante da Razão... Mas o ideal de liberdade e verdade é eterno. Talvez não seja mera infelicidade do acaso que a morte, como um fiscal de prova impaciente, tenha arrancado a caneta e o papel das mãos de Peirce antes que concluísse a revisão interminável de seus manuscritos, e o “livro” a qual dedicou sua vida nunca tenha chegado às prateleiras. Ao invés de uma “Bíblia” a ser lida e facilmente dissecada nas mãos de intelectuais ou por aqueles que se designam filósofos, o velho Peirce nos deixou uma “história sem fim”, a ser vivenciada por aqueles que simplesmente “querem descobrir”:

My book will have no instruction to impart to anybody. Like a mathematical treatise, it will suggest certain ideas and certain reasons for holding them true; but then, if you accept them, it must be because you like my reasons, and the responsibility lies with you. [...] **My book** is meant for people who *want to find out*; and people who want philosophy ladled out to them can go elsewhere. There are philosophical soup shops at every corner, thank God! The development of my ideas has been the industry of thirty years. I did not know as I ever should get to publish them, their ripening seemed so slow. But the harvest time has come, at last, and to me that harvest seems a wild one, but of course it is not I who have to pass judgment. It is not quite you, either, individual reader; it is experience and history. (PEIRCE, 1955, p.10)

“A Guess at the Riddle” era o título que cogitava dar ao seu livro, que apresentaria um desenho da Esfinge na capa. Ironicamente, Peirce passou para o outro lado do ato da adivinhação, e sua obra, para aqueles que a encontram no meio do caminho, fornece ao menos uma dica para que se possa prosseguir na sua jornada: “The elements of every concept enter into logical thought at the gate of perception and make their exit at the gate of purposive action; and whatever cannot show its passports at both of those two gates is to be arrested as unauthorized by reason” (*apud* SHORT, 2007, p. 84).

5.2 Peirce *in progress*

Short, ao que parece, está entre os poucos sistematizadores da filosofia de Peirce que fazem uma distinção devida entre a semiótica mais “amadurecida” de Peirce e aquela que o autor expôs aos 25 anos de idade:

There have also been many publications less thoroughly opposed to the view I shall develop here. I mention only those that address Peirce’s theory as a whole. [...] **These authors have not distinguished Peirce’s mature from his early theory as decisively as I do – something they may feel is to their credit.** (SHORT, 2007, p. xiii)

A distinção certamente deve ser apontada, mas me pergunto se Short não foi longe demais, desviando nosso olhar das sementes, presentes ao menos nas entrelinhas dos seus escritos precoces (para aqueles dispostos a olhar para além daquilo contido na superfície opaca das palavras), dos quais brotariam os frutos da “época da colheita” à qual Peirce se refere na citação acima. Essa leitura *post hoc* dos textos de datas mais remotas pode ser feita, acredito eu, sem necessariamente implicar uma “heroic denial of contradictions among writings of different dates” (SHORT, 2007, p. 27).

A exposição linear da evolução do pensamento de Peirce que é feita por Short, às vezes, causa a impressão de que certos conceitos aparecem como um “Deus ex machina”, surgindo repentinamente na história do desenvolvimento do seu pensamento e mudando de modo radical o posicionamento da linha de raciocínio que estava sendo trilhada. Não que esta seja a posição de Short, mas sua exposição peca nesse sentido. O exemplo mais claro desse ponto relaciona-se à exposição da Fenomenologia (Short utiliza o termo adotado por Peirce: Faneroscopia), a ciência desenvolvida por Peirce, que permitiu a famosa matriz ternária de classificação sgnica com a qual estamos familiarizados.

As categorias fenomenológicas de “primeiridade”, “secundidade” e “terceiridade”, que só foram anunciadas no contexto dessa nova ciência em 1902, já estavam presentes (embora não assim denominadas) em um trabalho publicado em 1867, “On a New List of Categories”, quase simultaneamente com o primeiro período da linha cronológica traçada por Short, que vai de 1865-1866. É o próprio Short que chama atenção para esse fato, no capítulo seguinte, dedicado à Faneroscopia:

His phenomenological reworking of the three intermediate categories of the ‘New List’ had begun as early as 1885 and in succeeding years grew in intensity and refinement. But it was not until 1902 that he described what he was doing as a new form of inquiry, with a distinctive method and subject. (SHORT, 2007, p. 6)

As palavras em destaque na citação acima indicam justamente o processo do qual Short nos aliena, e que, ao meu ver, indica o direcionamento que deveria ter sido dado para uma exposição cronológica mais frutífera. Afirmo isso, contudo, sem lhe tirar o mérito, pois seu livro apresenta um largo alcance e possui um argumento bem definido, não permitindo, talvez, que se discorra extensivamente sobre tudo que há de relevante em Peirce. Seu estilo conciso (no bom sentido), no entanto, torna difícil encontrar uma justificativa convincente para ter negligenciado esse escrito em particular, que o próprio Peirce descreveu em 1867 como “the gift I make to the world. That is my child. In it I shall live when oblivion has me – my body” (PEIRCE, 1991, p. 23) e a respeito do qual, 38 anos depois, ainda se referia como “my one contribution to philosophy” (PEIRCE, 1991, p. 23).

Já que Short se propôs a traçar uma distinção entre o “Peirce novo” e o “Peirce velho” como poucos o fizeram, deveria nos ter contemplado com alguma satisfação mais apropriada do que simplesmente concluir, depois de uma pequena menção vaga, que

For our purposes, we do not need to examine Peirce’s highly condensed and obscure account of judgment formation. Contrary to the importance so often accorded it, the ‘New List’ is a stepping stone, not a keystone. Furthermore, it was a stepping stone for Peirce, not for us. (SHORT, 2007, p. 39)

Para estarmos certos, o “New List” é de difícil entendimento e, em algumas passagens, confunde o leitor desatento para a data do texto, que tenta conciliar seu conteúdo com a exposição mais elegante das categorias na sua fenomenologia, que seria desenvolvida futuramente. Isso, provavelmente, explica sua omissão na compilação de escritos peirceanos “Philosophical writings of Peirce” e sua presença em “Peirce on signs”. O motivo é citado por Short:

It describes a series of five stages through which the sensuous manifold is reduced to the unity of a judgment. The three intermediate stages anticipate his later list of three relational categories. **At this time, he did not question the adequacy of the Aristotelian logic Kant had assumed**, though his analysis, as it emphasized relations, did point toward a logic of relations – one of the major advances in modern logic over Aristotle’s, to which he was soon to contribute. (SHORT, 2007, p. 32)

Esse ponto posto em destaque já foi mencionado acima, quando apresentamos a definição de “universal” e “particular” e a disputa entre as posições de Realistas e Nominalistas no que diz respeito à existência/realidade dos universais, aos quais Peirce se referia como “gerais”. Contudo, por que exatamente a lógica de predicados de Aristóteles é inadequada não é bem explicado. Nesse ponto, seria bem-vinda uma breve comparação entre esta e a lógica de relações, mostrando a diferença de forma. Short, porém, nem ao menos nos explica ou nos dá um exemplo de um silogismo. Por qual motivo os intérpretes de Peirce não seguem o conselho do próprio Peirce, fazendo uso de diagramas para auxiliar as explicações verbais, é algo difícil de compreender.

Outro ponto fundamental que é omitido na seção “The New List”, no capítulo dedicado à exposição do desenvolvimento da semiótica de Peirce, é que foi nela que Peirce descreveu o processo de abstração que chamava de “prescission”, essencial à observação faneroscópica. Short, novamente, apenas menciona esse fato no próximo capítulo, dedicado à Faneroscopia, logo após uma breve descrição do uso feito por esta

de uma linguagem matemática, “the algebra of relations”, para descrição do *faneron*, termo que Peirce utilizava para designar “the collective total of all that is in any way or in any sense present to the mind, quite regardless of whether it corresponds to any real thing or not.” (PEIRCE, p. 74):

the basic language, which improves on a corresponding strategy in Peirce’s ‘New List’ of 1867. In the earlier work, he wrote of an asymmetric act of abstraction – of attending to one thing while neglecting another – named ‘prescision’ or ‘prescinding’, wherein one discovers that, for example, one can attend to space while neglecting color but not conversely. He was then able to build an ordered series of categories, by successive steps of prescision. Prescinding still plays a part in phaneroscopy, but its results are to be confirmed by formal analysis. (SHORT, 2007, p. 71-72)

O resultado é que a teoria sêmica desenvolvida por Peirce entre 1865 e 1877, certamente falha, tal como Short expõe, se torna praticamente ininteligível ou até inconcebível. Sua afirmação de que “não existe nada que não seja geral” e que o “indivíduo absoluto” era uma ficção, apesar de extrapolar os limites do Realismo tal como concebido pelos filósofos gregos e escolásticos, torna-se, por essa perspectiva, mais absurda do que realmente é. O absurdo da afirmação talvez se deva, como o próprio Short sugere, à inadequação da lógica aristotélica para aquilo que Peirce se propunha fazer, que era, afinal, provar que a realidade apresentava, em si mesma, uma estrutura correspondente ao modo como ela era apreendida pela mente e que nossa linguagem, constituída primordialmente por termos gerais, denotava algo real, não sendo meramente uma forma de ordenar algo que, externo às nossas mentes, era puro caos. Apesar da herança kantiana, sua filosofia já questionava, desde o início, as implicações do seu idealismo:

We apprehend nature as a system, or cannot help but attempt to do so, even while knowing that this answers to a cognitive need of ours without corresponding to anything in nature itself. But is that not to say that we knowingly hoodwink ourselves? And is that plausible? (SHORT, 2007, p. 107)

A posição contida na afirmação acima, questionada por Short logo em seguida, é atribuída a Kant, e não era um ponto de vista compartilhado por Peirce. O argumento parece consistente com a concepção nominalista de que os universais existem apenas “em nome”, sendo generalizações feitas da apreensão de individuais. Diferenças à parte, que dependem de uma definição mais clara de como os defensores dessas respectivas doutrinas concebiam a relação entre a realidade e a sua representação, a concepção de

Peirce (que as duas eram a mesma coisa?) parecia não se encaixar em nenhuma destas. O idealismo defendido por Peirce no início de sua filosofia, aparentemente, era de um tipo peculiar, que chamava de “objective idealism”. O seu realismo, por sua vez, também era de um tipo peculiar, pois “os realistas não negavam a existência individual; eles apenas insistiam que universais também eram reais” (SHORT, 2007, p. 40). Segundo Short “the discussion is complicated by Peirce’s habit of characterizing nominalism and realism, not as their respective medieval proponents themselves understood those doctrines, but in terms of what he, Peirce, understood the arguments for them to entail” (SHORT, 2007, p. 40).

Levando isso em consideração, torna-se difícil, reciprocamente, definir os conceitos de Peirce em termos dessas doutrinas. Parece-me, por exemplo, precipitado da parte de Short ressaltar a inconsistência do Realismo de Peirce afirmando que “nenhum individual é um universal”, quando ele mesmo chamou a atenção para o fato de que o termo utilizado por Peirce era “geral”, não “universal”, possuindo uma conotação diferente. No entanto, Short começa seu capítulo da seguinte maneira:

Peirce’s semeiotic was developed with an eye to theories of knowledge and of mind; it was intended to be a department of philosophy, not a general science of human culture, à la Saussure’s semiology. It’s context, initially, was Kantian, and the problem that most exercised Peirce was posed by Kant’s doctrine that objects not constituted by thought (i.e., not a function of or determined by thought’s essential structure) are unknowable. Within the world constituted by thought, we can distinguish the mental and the physical; hence, both are knowable. But behind them, Kant said, there are “things in themselves”, inaccessible to science. Throughout his career, **Peirce consistently rejected Kant’s claim that there is an unknowable. However, there are two ways of doing that: one is to deny that there is anything not constituted by thought; the other is to assert that we can know things not constituted by thought. Peirce began by adopting the first alternative, which he called ‘idealist’, but he appears never to have been satisfied by it. He gradually worked toward the opposite view. [...]** The struggle against idealism was the motor that drove the subsequent development of Peirce’s philosophy, including his semeiotic. Pragmatism was born of that struggle and helped to bring about the changes in his theory of signs that he made from 1881 to 1907. (SHORT, 2007, p. 26-27)

A proposta de Short, nesse ponto, parece ser mostrar que a semiótica de Peirce se desenvolveu a partir da tentativa de solucionar o problema posto pelo Idealismo. Nesse caso, teria sido de grande ajuda ao leitor, no sentido de compreender seu argumento, se o autor tivesse se dado ao trabalho de definir mais precisamente o que consiste essa doutrina, com o mesmo cuidado que teve ao definir, logo no início do livro, o que

consistia o Nominalismo e o Realismo. Idealista ou não, mais relevante é o fato de que Peirce, segundo Short, era um Realista desde o início:

Max Fisch (1986) described Peirce's 'progress' as one from nominalism to realism; but Peirce, I argue, was a realist (with respect to universals) from the beginning, and his progress was toward the recovery of a doctrine that he associated with nominalism, while remaining a realist. That, however, adds up to what Fisch called Peirce's 'three category realism', so we agree about Peirce's destination. (SHORT, 2007, p. 27)

Nesse ponto, mais pertinente seria apontar o que foi *retido* da filosofia do “Peirce jovem” e *refinado* no seu pensamento mais tardio, ao invés de reforçar demasiadamente suas diferenças, afirmando que ele “trabalhou em direção a um ponto de vista oposto”. O que Peirce pretendia era analisar como nossos conceitos eram criados, visto que não poderiam brotar do nada, e como estes, expressados, na maior parte, por termos gerais, poderiam ter o estatuto de verdade. Essa preocupação era uma que Peirce compartilhava com Platão:

Thought, says Plato, is silent speech of the soul with itself. If this be admitted immense consequences follow; quite unrecognized, I believe, hitherto.... From this proposition that every thought is a sign it follows that every thought must address itself to some other, must determine some other, since that is the essence of the sign. (*apud* SHORT, 2007, p.34)

Short deixa isso claro no capítulo que antecede a exposição da semiótica de Peirce, tecendo um comentário bastante valioso sobre a posição de Platão:

Since Plato had described thought as inward discourse, and therefore as verbal, had he accepted a conventionalist account of linguistic meaning, he would have had to agree that thought itself is a tissue of conventions and has no purchase on truth. [...] There are hints in the *Cratylus* of a different sort of imitation that onomatopoeia, in which **it is not individual words but their grammatical and semantic relations to one another that matter, and where the imitated are not perceptible things but are a system of ideal types, the Platonic Forms that perceptible things imperfectly exemplify. The imitation, then, is diagrammatic, wherein relations among words mirror relations among Forms. [...] **the discovery (or 'recollection') of truth is through the verbal art of building a coherent system of distinctions and connections among ideas.** The test of coherence is the deduction of consequences: inconsistent conclusions mark incoherence. (SHORT, 2007, p. 22)**

O Aristóteles que residia no interior de Peirce, contudo, dificultava sua empreitada platônica. “Peirce era famoso por seus feitos de ambidestria, simultaneamente escrevendo uma pergunta com uma mão e sua resposta com a outra. Nessa instância, uma mão persistia em refutar o que a outra insistia em proferir.” (SHORT, 2007, p. 42).

Logo após a citação anterior, Short descreve a posição de Aristóteles, onde, acredito eu, está “a doutrina que Peirce associava ao Nominalismo” e que procurava conciliar com seu Realismo:

Aristotle [...] had a different view. But it should not be supposed that his conventionalist account of word-meaning was a reversion to sophistry. The very point of his insisting that words symbolize thoughts (which are ‘the same for all’ and are ‘likenesses’ of things) would seem to be to counter what would otherwise be the implication of conventionalism in linguistics. However, **language could not be an organon of discovery for Aristotle, as it had been for Plato; hence his empiricism, his argument that concepts are formed by sorting experiences and abstracting from them.** (SHORT, 2007, p.22)

No ‘New List’, Peirce ensaiava a solução para esse dilema, proclamada no início do texto da seguinte forma:

This paper is based upon the theory already established, that **the function of conceptions is to reduce the manifold of sensuous impressions to unity, and that the validity of a conception consists in the impossibility of reducing the content of consciousness to unity without the introduction of it.** This theory gives rise to a **conception of gradation among those conceptions which are universal.** For one such conception may unite the manifold of sense and yet another may be required to unite the conception and the manifold to which it is applied; and so on. (PEIRCE, 1991, p. 23)

Esse trecho parece remeter à comparação, feita anteriormente, entre a concepção de Peirce e a idéia de Saussure de que, sem conceitos, tudo o que apreenderíamos seria uma “massa amorfa” de impressões sensoriais. Mas, diferentemente de Saussure, Peirce sugere a idéia de um processo de gradação:

At any moment we are in possession of certain information, that is, of cognitions which have been logically derived by induction and hypothesis from previous cognitions which are less general, less distinct, and of which we have a less lively consciousness. These in their turn have been derived from others still less general, less distinct, and less vivid; and so on back to the ideal first, which is quite singular, and quite out of consciousness. The ideal first is the particular thing-in-itself. It does not exist *as such*. (apud SHORT, 2007, p.36)

Tentarei, através de uma ilustração (semelhante à utilizada por Peirce), explicar o que é possível apreender do trecho supracitado sem cair em reducionismo grosseiro. Percebemos as coisas como existindo no espaço e no tempo, no decorrer do qual suas propriedades mudam. Ao observarmos, por exemplo, um homem específico, este pode estar ora agachado, ora em pé, ora mais perto, ora de costas (não podemos ver seu rosto, mas apenas a parte de trás de sua cabeça). Ainda assim, podemos constatar que se trata

de um “homem”, o mesmo homem. O termo geral permite abstraí-lo das imagens particulares de um objeto, identificando-o como sendo o mesmo e assim “fixando-o”, o que de outro modo seria, como em um rolo de filme cinematográfico, uma seqüência de quadros que não possuem uma relação de identidade. Esse indivíduo que observamos, pode-se dizer, também é geral, no sentido de que não pode ser reduzido às diferentes instâncias que ocupa no tempo e no espaço. Assim, Peirce afirmava: “What does not exist at any time, however short, does not exist at all. All, therefore, that we perceive or think, or that exists, is general” (PEIRCE *apud* SHORT, 2007, p.38). Propriedades mais específicas que podem ser predicados de objetos, como a cor da pele de um homem que estamos observando, também são gerais, pois a tonalidade específica dessa cor está sujeita a mudanças no decorrer do tempo, variando de acordo com a iluminação, e, portanto, quão mais específica for, menor é o espaço de tempo em que podemos dizer que “existem”. Peirce dizia:

The individual can be known only through the predicates that are true of it: ‘every cognition we are in possession of is a judgment both whose subject and predicate are general terms’ (W2:180). The individual is known only through the properties predicated of it; it is distinguished from its properties, Peirce said, only by being always further determinable, that is, by further predications (W2:180, 298n8). (SHORT, 2007, p. 39)

O próprio Short, em determinado momento do livro, diz que “we cannot observe that of which we have no concept” (SHORT, 2007, p.284).Entretanto, reclama:

But how is that which is thus infinitely determinable to be identified? That fact that we can always imagine a further determination, to be added to those already thought, does not itself mean that there is *something* thus determinable. [...] Peirce defined the individual as that ‘which can be but in one place at one time’ (W2:233). [...] Places and times are themselves particulars and cannot be specified wholly by universals. Peirce made this last point himself, in 1885. **To make sense of our experience of things as existing in space and time, we need to admit a dimension of experience other than conceptual thought, a dimension consisting of that which is not at all general.** Peirce introduced that dimension later, but **in this earlier period, he lacked that resource.** And thus he argued for the patently false conclusion that real individuals are general – general in a sense indistinguishable from the generality of predicates or universals. (SHORT, 2007, p. 39-40)

Esse argumento de Short parece pertinente, mas somente porque se assume que Peirce utiliza o termo “geral” “num sentido indistinguível da generalidade de predicados e universais”. Mas se Peirce não fazia uma distinção, porque resolveu adotar esse termo, cuja peculiaridade, logo no início do livro, Short fez questão de apontar?

The adjective 'general' corresponds more closely, though imperfectly, to the noun 'universal' than does the adjective 'universal'. [...] Peirce often used 'general' as a noun, in place of 'universal'. That is awkward, given the military meaning that that noun has in ordinary English. [...] (SHORT, 2007, p. xv-xvi)

Toda esta discussão se torna mais complicada pela utilização de outros três termos que não foram definidos com clareza: 'conceito', 'pensamento' e 'cognição'. No primeiro capítulo do livro, como vimos, Short sugere que a posição de Peirce em relação ao processo de formação do pensamento era a de que a nossa capacidade de pensar dependia de termos aprendido uma língua, e que, portanto, era necessário que palavras possuíssem significado. Mas isso não parece restringir demais a concepção de pensamento, identificando-o apenas com o pensamento intelectual? Como se explicaria o processo de aprendizagem? Nem todo processo mental pode ser considerado pensamento? Podemos entender a afirmação de que todo pensamento é feito através de signos como equivalente a de que todo pensamento é feito através de palavras? Parece-me inconcebível que Peirce, mesmo nos primórdios do seu pensamento, defendesse esse ponto de vista.

Na primeira das últimas três citações, cognição, por sua vez, é identificada com "informação", e concebida como sendo derivada de cognições prévias "menos gerais, menos distintas e das quais temos uma consciência menos vívida". Esse é o processo de "gradação entre concepções que são universais", à qual a citação seguinte se refere. No New List, as três categorias intermediárias necessárias para se chegar a um julgamento, à constatação de um fato apresentado para os sentidos, são, em ordem progressiva, QUALIDADE, RELAÇÃO, REPRESENTAÇÃO. Essas afirmações complicam a refutação de Short de que a teoria de Peirce era falha por conceber que "representação consistia em nada a não ser termos gerais" e sua aparente sugestão de que Peirce não admitia uma dimensão da experiência que não fosse constituída de pensamento conceitual. Mas o que são conceitos? E o que dizer dos estágios intermediários de qualidade e relação?

A palavra "consciência" leva esses questionamentos para outro nível, pois, como vimos, Peirce afirmou que as informações/cognições que possuímos em determinado momento se originaram de um processo gradativo de informações/cognições cada vez "menos gerais" e "menos distintas", "These in their turn have been derived from others

still less general, less distinct, and less vivid; and so on back to the ideal first, which is quite singular, and quite out of consciousness. The ideal first is the particular thing-in-itself. It does not exist as such.” (PEIRCE *apud* SHORT, 2007, p.36). Aquilo que chamamos de pensamento, portanto, não parece se limitar apenas àquilo que está mais aparente para o “sujeito da consciência”. Nenhuma menção é feita, por Peirce, ao termo “inconsciente” ou “pré-consciente”, hoje comuns no nosso jargão psicológico, mas sua concepção gradativa do pensamento parece, além de admiti-los, indicar um processo de transferência contínua através do qual o que está presente nesses níveis “emerge” na esfera da consciência.

Nos quatro artigos agrupados sob o título “*Cognitive Series*”, Peirce rebate a idéia de “intuição” proposta por Descartes, argumentando que não temos como definir se o que estamos pensando não foi determinado por outro pensamento, e sugere que todo pensamento é feito através de signos. Para ilustrar seu ponto, utiliza-se diversas vezes da analogia, que, sugiro, é mais do que só uma analogia, presente na descrição das ondas sonoras e luminosas responsáveis pelas impressões sensoriais coletadas pela visão e pela audição. Peirce utiliza-se dessa analogia diversas vezes, ao longo de toda sua filosofia.

A sensação de determinada frequência sonora em uma nota prolongada é percebido como uma qualidade simples, mas, no entanto, é derivada de um processo complexo, pois a sensação de um som contínuo é o modo pelo qual nosso organismo “interpreta” uma série de pulsações que ocorrem em instantes diferentes do tempo. O que percebemos como “altura” (uma das propriedades do som) é derivado de um processo “rítmico” que escapa à consciência. Na visão, aquilo que percebemos como cor é, também, o produto simples de um processo complexo, pois cores diferentes são produzidas por movimentos ondulatórios de frequências diferentes.

Mais além, o que percebemos como sendo estático e constantemente presente para os sentidos está na verdade ‘flickering in and out of existence’. Cada instante em que vivemos está permeado de vazio e em nenhum “instante absoluto” existe qualquer informação.

As reflexões de Peirce acerca da percepção tornam absurda a aparente sugestão de Short de que Peirce não admitia, em suas primeiras formulações, uma dimensão da experiência que não fosse conceitual. Em determinado momento do primeiro capítulo do seu livro, quando discorre sobre as idéias dos filósofos antigos estudados a fundo por Peirce, parece indicar o contrário:

Prior to St. Augustine, only the Epicureans and, following them, Sextus Empiricus took exception to the equation of significance with inference. The latter **criticized the Stoics for being unable to account for the nonintellectual apprehension of signs. ‘For, in fact, the dog, when he tracks a beast by its footprints, is interpreting signs; but he does not therefore derive an impression of the judgment “if this is a footprint, a beast is here”** (*Adv. Math.* 8. 271, Bury trans.)

The Aristotelian/Stoic theory tailored the concept of a sign to the analysis of natural signs; for words are not related to their objects inferentially. (SHORT, 2007, p.23)

Peirce, portanto, provavelmente estava ciente da crítica feita aos Estóicos. Mesmo caso não admitíssemos a hipótese de que, tendo “A Origem das Espécies” de Darwin lhe causado uma grande impressão aos 20 anos de idade, quando foi publicado, Peirce já cogitava uma teoria sógnica que desse conta dos processos sógnicos de organismos mais primitivos, não precisaríamos ir tão longe. Os seus escritos publicados na época do “cognitive series” estão repletos de indagações acerca do desenvolvimento das faculdades mentais de um ser humano nos estágios iniciais da vida. Nesse ponto, o próprio Short, mais tarde, em seu livro, sugere:

Our ordinary conceptions are not presupposed by speech but, rather, are derivative from verbal practices first learned without one’s having any ideas at all. (Of course, by ‘idea’ I mean something such as could be given a verbal definition; I am not denying that the preverbal infant has images, sensory memories, inarticulate expectations and desires, and corresponding behavioral dispositions with which parents are only too familiar.) But that is possible only if speech, at a rudimentary level, is significant independently of speakers having ideas. And that is what **Peirce’s mature semeiotic** explains. For it **makes significance to depend not on thought but on purposefulness, and the purposefulness of animal behavior, including that of very young human animals, is not conceptual.** (SHORT, 2007, p. 273-274)

Aqui, novamente, presenciamos a dificuldade mencionada há pouco. Short parece sugerir que ‘pensamento’ é algo restrito ao discurso verbal interno, e esse só é possibilitado através da evolução de processos comunicativos de sinalização, que servem a um propósito social de coesão, presente também em outros animais. A

conclusão seria que, antes do desenvolvimento de uma linguagem para fins comunicativos entre os indivíduos de uma sociedade, o homem não poderia “se comunicar consigo mesmo”, não poderia “pensar” e não teria “idéias” de qualquer espécie. Agora, na citação acima, Short ressalta que, com idéia, ele quer dizer “algo para a qual poderia ser dada uma definição verbal”. Mas isso implica dizer que uma idéia requer uma definição verbal? O que dizer de processos mentais relativamente simples como reconhecimento de objetos, constatação de fatos e situações?

Tomemos a idéia de tridimensionalidade, ou melhor, a “noção” de espaço e volume. Uma criança, nos estágios iniciais da vida, ainda não aprendeu a interpretar as imagens que se formam na retina como significando perspectiva e volume. Olhando para uma coluna cilíndrica, identificaria apenas um retângulo com uma gradação na tonalidade de cor. Após alguma experiência, a gradação de tonalidade passaria a ser interpretada como significando volume, e não uma possível hipótese de que se trata de uma superfície vertical que foi pintada em diversas tonalidades, por exemplo. Com o tempo, o que eram meras “qualidades” presentes na imagem bidimensional formada na retina, que se assemelhava a uma pintura abstrata, passam a significar “coisas” que estão para além dessas, e identificamos esse “quadro” como uma representação de objetos diferenciados e não meramente como “qualidades distintas”.

Essa ilustração foi feita apenas para indicar o quanto parece inconcebível que algo como o reconhecimento de objetos dependa de darmos nomes para eles. Contatos recorrentes com determinados tipos de coisas criam a idéia, que é geral, desses tipos organizados em classes. A informação que é extraída do que nos é apresentado pelos sentidos, diria, requer pensamento, mas, dependendo do grau de sofisticação, não requer verbalização. É, entretanto, passível de ser representada por palavras.

O processo de coletar informações do meio, e nesse ponto é preciso concordar com Short, serve a um propósito, e esse propósito, que é a sobrevivência do organismo no ambiente em que se encontra, é algo que antecede o surgimento do homem e de sua capacidade de verbalização. Antes de aprender a falar, o homem já estava interpretando signos.

O que dizer, então, da crítica feita aos estóicos, mencionada logo acima? Um cachorro que segue as pegadas deixadas por outro animal está interpretando signos, mas não está fazendo o julgamento “se uma pegada está aqui, um animal está aqui”. É de se esperar que o julgamento não se verbaliza dessa maneira. Mas seria inconcebível supor que o cachorro está, sim, realizando um processo de inferência e que está constatando um fato que podemos expressar verbalmente como “um animal passou por aqui”? Revertendo a situação: se nós, em uma caminhada na praia, percebermos as pegadas de um cão, o julgamento realizado de que um animal desse tipo passou por ali e deixou tais pegadas se realizaria, necessariamente, através de uma afirmação verbal interna do tipo “um cachorro passou por aqui”?

Imaginemos um homem primitivo, o Tarzan, um menino lobo que nunca aprendeu a falar. Está, no entanto, acostumado a ver pegadas, sabe que elas são causadas por animais quando pisam no solo, que estas apresentam um formato diferente dependendo do animal que a causou, etc. Podemos plausivelmente afirmar que, quando este indivíduo estivesse diante de uma pegada, não poderia constatar que “um animal passou por ali”?

A todo instante em nosso cotidiano, entramos em contato com objetos com quais estamos acostumados, dos quais sabemos o nome, mas isso implica dizer que as palavras que usamos para designá-los são constantemente evocadas em nossa mente sempre que experimentamos o reconhecimento deles?

A pergunta que estou tentando formular é: o que devemos entender por lógica? O que exatamente se quer dizer com um processo de inferência? Discussões dessa espécie se tornariam bem mais proveitosas se essas perguntas fossem respondidas com clareza ao invés de serem evadidas. Na falta de uma resposta, sinto-me inclinado a propor a única que me parece fazer sentido: lógica é uma disciplina que diz respeito a processos de inferência e, como uma ciência, deve ser entendida como uma tentativa de representação do funcionamento da mente. Inferências, julgamentos e constatações devem ser tomadas como abstrações de processos que “realmente ocorrem”. Não se pode supor que todo raciocínio é feito através da consulta de tabelinhas de silogismo aristotélico e nem que estas não denotam algo real. A realidade da mente não é redutível a uma descrição dos processos físicos e químicos que ocorrem no cérebro.

Esta discussão agrava-se ainda mais pelo fato das questões epistemológicas se confundirem com as questões pertinentes à filosofia da mente. Como Peirce não segregava a filosofia das ciências naturais, discorria extensivamente sobre redes neurais, a sensibilidade do protoplasma, hábitos como sendo constituídos por caminhos neurais reincidentes e coisas do gênero.

Na citação abaixo, de 1880, Peirce discorre sobre a natureza da lógica, partindo de uma perspectiva que exemplifica o que Justus Buchler compreende como a aliança entre os “aspectos sócio-biológicos e os aspectos matemáticos” (*apud* PEIRCE, 1955, p xii) da lógica no pensamento de Peirce, aliança esta que, para Buchler, é bem mais frutífera do que o estudo isolado das duas ênfases:

We ought to Begin by considering **how logic itself arises**. **Thinking, as cerebration**, is no doubt subject to the general laws of nervous action. When a group of nerves are stimulated, the ganglions with which the group is most intimately connected on the whole are thrown into an active state, which in turn usually occasions movements of the body. The stimulation continuing, the irritation spreads from ganglion to ganglion (usually increasing meantime). Soon, too, the parts first excited begin to show fatigue; thus for a double reason the bodily activity is of a changing kind. When the stimulus is withdrawn, the excitement quickly subsides. It results from these facts that when a nerve is affected, the reflex action, if it is not at first of the sort to remove the irritation, will change its character again and again until the irritation is removed; and then the action will cease. Now, all vital processes tend to become easier on repetition. Along whatever path a nervous discharge has once taken place, in that path a new discharge is the more likely to take place. Accordingly, when an irritation of the nerves is repeated, all the various actions which have taken place on previous similar occasions are the more likely to take place now, and those are most likely to take place which have most frequently taken place on those previous occasions. Now, the various action which did not remove the irritation may have previously sometimes been performed and sometimes not; but the action which removes the irritation must have always been performed, because the action must have every time continued until it was performed. Hence, a strong **habit of responding** to the given irritation in this particular way must quickly be established. A habit so acquired may be transmitted by inheritance. (PEIRCE, 1955, p.129)

Aqui, Peirce descreve os processos neurais pelos quais hábitos reativos se formam. Esta lógica presente nos processos naturais do cérebro lhe serve de fundamento para analisar aqueles hábitos cerebrais que se relacionam aos processos lógicos puramente mentais, isto é, que envolvem primordialmente o pensamento enquanto ‘stimuli’, e não necessariamente as sensações, e que possibilitam nossa capacidade de estabelecer crenças e fazer julgamentos, no processo que Peirce compreende como inferência. Peirce escreve:

One of the most important of our habits is that one by virtue of which certain classes of stimuli throw us at first, at least, into a purely cerebral activity. Very often it is not an outward sensation but only a fancy which starts the train of thought. In other words, the irritation instead of being peripheral is visceral. In such a case the activity has for the most part the same character; an inward action removes the inward excitation. A fancied conjecture leads us to fancy an appropriate line of action. It is found that such events, though no external action takes place, strongly contribute to the formation of habits of really acting in the fancied way when the fancied occasion really arises. A cerebral habit of the highest kind, which will determine what we do in fancy as well as what we do in action, is called a *belief*. The representation to ourselves that we have a specified habit of this kind is called a *judgment*. A belief-habit in its development begins by being vague, special, and meager; it becomes more precise, general, and full, without limit. The process of this development, so far as it takes place in the imagination, is called *thought*. A judgment is formed; and under the influence of a belief-habit this gives rise to a new judgment, indicating an addition to belief. Such a process is called *inference*; the antecedent judgment is called the *premiss*; the consequent judgment, the *conclusion*; the habit of thought, which determined the passage from the one to the other (when formulated as a proposition), the *leading principle*. At the same time that this process of inference, or the spontaneous development of belief, is continually going on within us, fresh peripheral excitations are also continually creating new belief-habits. Thus, belief is partly determined by old beliefs and partly by new experience. Is there any law about the mode of the peripheral excitations? The logician maintains that there is, namely, that they are all adapted to an end, that of carrying belief, in the long run, toward certain predestinate conclusions which are the same for all men. This is the faith of the logician. This is the matter of fact, upon which all maxims of reasoning repose. In virtue of this fact, what is to be believed at last is independent of what has been believed hitherto, and therefore has the character of *reality*. Hence, if a given habit, considered as determining an inference, is of such a sort as to tend toward the final result, it is correct; otherwise not. Thus, inferences become divisible into the valid and the invalid; and thus **logic** takes its reason of existence. (PEIRCE, 1955, p.130)

Toda essa problemática acerca da real natureza da inferência explorada por Peirce é completamente omitida, o que faz com que se deixe de lado uma das principais questões a qual está direcionada a semiótica de Peirce, que, segundo ele, proporciona “a naturalistic account of the human mind” (SHORT, 2007, p.ix), assim como a concepção de pensamento como inferência e a identificação de lógica com semiótica.

A concepção de Peirce do pensamento e da realidade como sendo ambos constituídos por um continuum, isto é, um todo que não pode ser reduzido às partes que o compõem, me parece consistente e, aparentemente, é uma idéia que foi retida em sua filosofia madura, apesar de refinada pela introdução de sua faneroscopia. A categoria de terceiridade é justamente aquela que dá conta da idéia de generalidade, sem a qual sequer o indivíduo é concebível.

O próprio Short, quando discorre, logo em seguida, sobre a “correção” do absurdo proposto por Peirce (de que o indivíduo absoluto não existe e que o indivíduo que contamos como existindo é real porque é da natureza de um geral), deixa isso frisado, como veremos na citação seguinte. Ao falar sobre a ‘nova’ dimensão, não conceitual, introduzida por Peirce, o faz justamente remetendo à segunda categoria intermediária do processo de gradação descrito no “New List”, que fez questão de não analisar:

There must be an indexical component of knowledge, and immediate connection of the particular thought to its particular object, via which general concepts can be predicated of particulars. **This idea of indexicality required a reconception of the category that in the ‘New List’ was known as ‘relation’.** That reconception, under the new rubric, ‘2ndness’, was provided in **Peirce’s phenomenological reinterpretation of the categories**, beginning in 1885. In it, he identified phenomenological 2ndness as a two-sided awareness of inseparable polarities, for example, force and resistance, action and reaction. To feel oneself acting, one must feel a resistance thereto; to feel a resistance, one must feel oneself exerting a force. Thus we experience something as being other than (‘external to’) our experience of it; both are particular. This experience is directional, hence, spatio-temporal; self and other are by it experienced as located relative to one another. **In experience, 2ndness is itself indexical and accounts for our ability to think about particulars, albeit thinking imports general terms.** A particular thus experienced may be an index in turn of some further particular to which it is related dyadically [...] **The new conceptions of 2ndness and of indices made it possible for Peirce to modify his conception of the individual. [...] But as the poles of 2ndness are spatio-temporal points, this is not yet a full account of a real individual occupying some extensive place and time. The full account involves also the category of 3rdness, which includes law and continuity.** [...] The main point, however, is that a continuum of reactions or relations of 2ndness reduces neither to the laws thereof nor to the reactions therein; each is an irreducible aspect of individual existence. (SHORT, 2007, p.49)

Três pontos merecem destaque. Primeiramente, é difícil saber no que exatamente consiste essa “reinterpretação das categorias”, se Short fez questão de nos deixar alienado do processo descrito no “New List”. Podemos, entretanto, tentar inferir do que se trata, a partir de alguns comentários de Short. Numa nota de rodapé, ele diz:

[...] **Peirce wrote of an error in the ‘New List’ regarding the category of relation; the error appears to be that of not including among dyadic relations those that are ‘mutual’, i.e., symmetric, and *in re* – exactly those, as of mutual opposition, later made paradigmatic of 2ndness.** But indexicality depends on 2ndness. Here we have an implicit admission by Peirce that in the ‘New List’ his conception of the index was deficient. (SHORT, 2007, p.50)

E, logo antes do trecho anteriormente citado, ele dá algum indício do que consistia essa “concepção deficiente do índice”, quando, referindo-se à nova concepção do índice, escreve:

A recurring variable functions as a relative pronoun, its quantification with reference to a domain of individuals is indexical, like a demonstrative pronoun. **It is possible, then, to attribute the new conception of the index to the introduction of quantifiers to formal logic** [...] He was close to it in 1881. **That conception must make indexical reference to depend on relations that can obtain only between pairs of particulars, such that, by it, the one particular may serve to pick out or indicate the other.** In the manuscript of 1881, he wrote that all words are conventional and, thus, general, and yet that some of them may be employed in relation to an ‘avenue of sense’ or other ‘real relation’ to particular referents. And so far as they refer us to some living experience or to something with which we have been made familiar by its action on us or ours on it, they signify their objects, not by virtue of habitual association merely, but by the force of a real causal connection.... **“Here,” “now”, “this,”** are rather like finger-pointings which forcibly direct the mind to the object denoted. (W4: 250) And in 1885: The index asserts nothing; it only says “There!” It takes hold of our eyes, as it were, and forcibly directs them to a particular object, and there it stops. Demonstrative and relative pronouns are nearly pure indices, because they denote things without describing them... (W5: 163) (SHORT, 2007, p.49)

Compreender no que consiste a reinterpretação das categorias, acredito, é a chave para entendermos, como quer Short, o desenvolvimento cronológico da Semiótica de Peirce como a transição entre os dois pontos de vista epistemológicos mencionados no início do capítulo, ou seja, a negação de que exista algo não constituído por pensamento e a afirmação de que podemos conhecer coisas não constituídas por pensamento. Segundo Short, Peirce começou adotando a primeira alternativa, que chamou de "idealista", que, aparentemente, nunca pôde satisfazê-lo, e trabalhou gradativamente em direção à visão oposta.: “The struggle against idealism was the motor that drove the subsequent development of Peirce’s philosophy, including his semeiotic”.

5.3 “Ghost out of the Shell”

Tentaremos, agora, explicitar o papel da reinterpretação da 2ª categoria intermediária, compreendida, na nova lista, como 'relação', na fuga do idealismo e na resolução de uma das três falhas que a teoria sgnica de Peirce apresentava em sua formulação inicial - o paradoxo do objeto inexistente:

The problem that compelled the first modification of the doctrine is the one just mentioned, **the idealistic implication that thought lacks objects not constituted by thinking**. It derives from the doctrines that every thought-sign interprets a preceding sign and that all thought signs are general. (SHORT, 2007, p. 42)

Como vimos no capítulo anterior, todo pensamento tem um objeto. Não podemos dizer no que consiste um pensamento sem descrever seu objeto. Pensar é pensar em alguma coisa. O problema posto pelo idealismo é que essa coisa não é o objeto externo. O objeto que nossa mente contempla é, em si, construído pelo pensamento.

Lembremos do exemplo mencionado acima, de um som contínuo para o qual nossa atenção está voltada. Este objeto não está presente na realidade externa à mente, onde o que podemos dizer que existe, adotando uma perspectiva materialista, é um movimento ondulatório de partículas no ar. O som, este objeto que nossa mente contempla, então, é um produto da mesma, não se encontrando fora desta. Assim também o é a imagem que se forma na retina, que deixa de existir tão logo fechamos os olhos...

Seguindo essa linha de raciocínio, todo 'objeto externo' que 'supomos' contemplar, mesmo que real e dotado de existência material, ao se tornar um objeto de um pensamento, automaticamente, recebe uma existência imaterial. Nesse sentido, adotando uma perspectiva materialista, não podemos dizer que os objetos do pensamento existem, que possuem qualquer realidade fora da realidade da mente. Conseqüentemente, isso também se estende para relações de causa e efeito entre objetos. As relações que dizemos existir entre a fumaça e o fogo, entre uma pegada e uma pata, todas desaparecem na ausência de uma mente que as estabeleça.

Somado a isso, se tomarmos palavras como paradigma de signo, então todos os objetos a que nos referimos, considerando que palavras são termos gerais que usamos para designá-los, são de uma natureza sintética, mesmo quando palavras são usadas para se referir a um objeto individual e não a um 'tipo': referem-se a um objeto abstraído das particularidades que caracterizam sua existência no espaço e no tempo. E se tudo o que existe é matéria em movimento aleatório, sem nenhuma ordem, nenhum propósito, nenhuma inteligência regente, os objetos, as coisas as quais nos referimos, são seleções arbitrárias extraídas, como diria Saussure, da 'massa amorfa'.

Uma síntese é uma construção mental feita a partir do que realmente existe, que é de natureza física. Um objeto O, ao qual nos referimos, é, na verdade, um conjunto que abrange todas as distinções que pode apresentar ao longo do espaço e do tempo e, assim, refere-se a vários como sendo um, $O=\{O1, O2, O3...\}$. As 'coisas' que conhecemos são generalizações (que não existem de fato) das 'coisas' individuais que existem de fato. Assim, o som de uma nota única que ouvimos é uma síntese sensorial dos diversos batimentos que nos chegam aos ouvidos em momentos distintos. A trajetória parabólica, a "onda sonora" a qual nos referimos, também é uma representação que sintetiza as localizações distintas da matéria ao longo do tempo. Os batimentos em si não têm uma existência pontual, e o instante em que dizemos que eles ocorrem é na verdade um período de tempo que ocupam. Uma fotografia, que supomos representar um instante no tempo, depende que o filme seja exposto à luz por um período de tempo, por mais curto que seja.

A conclusão do idealismo mais extremado seria a de que, se o tempo não tem existência objetiva e é, na verdade, uma função da mente, responsável por unir passado, presente e futuro, e, partindo da premissa de Peirce de que 'what does not exist at any time, however short, does not exist at all', então, tudo o que existe tem sua existência em relação de dependência com a mente.

Essa noção de que não existe nada externo a mente, contudo, nos parece inconcebível, como o era para Peirce. Se compreendermos o 'eu', o 'sujeito do conhecimento', como uma função de pensamentos interpretando pensamentos, conforme foi sugerido no 1o capítulo, o fluxo do pensamento não pressupõe a existência objetiva do tempo que permita a existência da mente?

Peirce dizia que 'verdade' era um adjetivo que somente se aplica a representações, indicando sua correspondência com seu objeto.

And what do we mean by the real? It is a conception which we must first have had when we discovered that there was an unreal, an illusion; that is, when we first corrected ourselves. (PEIRCE *apud* SHORT, 2007, p.36)

Realidade, para Peirce, seria, então, um conjunto em contínua expansão de todas as representações que se descobrissem verdadeiras sobre determinado objeto. Sendo

assim, esse conceito não faz sentido sem ser relativo à mente. A realidade de alguma coisa é o que nela existe que é passível de ser conhecida, algo sobre o qual se poderia proferir um julgamento que, eventualmente, poderia ter constatada sua veracidade.

Peirce não poderia, portanto, aceitar a afirmação de Kant de que, para além daquilo que podemos conhecer, que é somente aquilo que é constituído por pensamento, existe a 'coisa em si mesma' que nos é inacessível. Se o cognoscível é a marca do ser, então a 'coisa em si mesma' é uma ficção. Isso supostamente o levou a adotar a posição que, segundo Short, caracterizou o início de sua filosofia: de que não existe nada que não seja constituído por pensamento. Mas isso porque partia da premissa de que Kant estava certo no que diz respeito à sua afirmação de que tudo aquilo que conhecemos é aquilo que é constituído por pensamento e, portanto, que todo objeto do pensamento é um produto da mente e que não tem qualquer existência fora desta.

Quanto à transição para o ponto de vista oposto, ou seja, de que podemos conhecer o que não é constituído pela mente, Short nos avisa em uma nota de rodapé:

The transition is obscured by Peirce's later practice of using mentalistic language to designate realities external to (i.e., independent of) individual minds, so far as they are like minds in being lawful or purposeful. Peirce, sometimes named this view 'objective idealism', but is distinct not only from Berkeley's subjective idealism but also from the Kantian idealism of Peirce's early period. (SHORT, 2007, p. 27)

O ponto de vista sugerido no texto é aquele que é designado por alguns como o 'monismo' de Peirce, adotado para anular o abismo de compreensão que se abre quando se estipula o dualismo entre mente e matéria. Quanto a isso, James Hoopes, editor de *Peirce on Signs*, escreve em sua valiosa introdução:

Many of the methodological disagreements within and between disciplines are owing to the Cartesian dualism that still dominates much scholarship in the humanities and social sciences. Many of us tend to subscribe unquestioningly to two propositions that actually contradict each other: (1) **external "reality" can be experienced in thought, even though** (2) **thought is supposed to be internal, or subjective, and therefore entirely distinct from external reality.** (HOOPES *apud* PEIRCE, 1991, p. 9)

A resposta a esse problema, geralmente, desboca em reducionismo materialista ou idealismo. O realismo semiótico de Peirce, no entanto, rejeita ambas, como explica Hoopes:

For it is based on a commonsense acceptance of the world as it is apprehended and holds that the world is thus accurately represented to us because **the very thoughts or signs in which we conceive of the world share a monistic or substantial identity with it.** (HOOPES *apud* PEIRCE, 1991, p. 9)

Isso significa, por um lado, que a mente possui uma realidade material:

Peirce [...] described thought as a relation of signs possessing a material quality. He was therefore willing to describe human thought in physiological terms. For Peirce, then, **human thought is, among other things, a brain process** [...] (HOOPES *apud* PEIRCE, 1991, p. 10)

Por outro lado, a realidade material externa possuiria características que, geralmente, se considera como próprias da mente:

Since thirdness, or intelligence, is objectively real, thought cannot be discounted as a general force in the universe, as Peirce believed most modern scientists had done. This is yet another realist dimension of semiotic realism; the sign relation is real, and therefore scholastic realists were right about universals. Deploring the nominalist tendency of modern science to affirm the reality of only individual facts and dyadic relations between them, Peirce held that "**general principles are really operative in nature**". Denial of the real force of thirdness, or thought, in the world was attributed either to madness or blind loyalty to materialist theory, the weakness to which Peirce attributed the implicit nominalism of his scientific colleagues. (*apud* PEIRCE, 1991, p. 10)

Diante disso, como podemos compreender a afirmação de Short de que Peirce, no início de sua filosofia, negava a existência de algo não constituído por pensamento?

Ao que parece, a definição de realidade de Peirce sugere que esta é uma potencialidade atingida *in futuro* e, nesse sentido, é uma construção. Retomemos aqui a idéia de que a realidade é tridimensional:

Many beliefs once thought to be intuitive have turned out to be inferential in origin. Prior to Berkeley's book on vision, for example, **nothing seemed more self evident than that the third dimension of space is intuited, but Berkeley showed it to be inferred.** (HOOPES *apud* PEIRCE, 1991, p.8)

A imagem na retina, mesmo que constituída por matéria, apresenta para o pensamento um objeto bidimensional. Apenas através da coleta de outras imagens do mesmo objeto postas em relação umas com as outras é que sua realidade tridimensional pode ser apreendida. Dessa forma, a realidade é resultado de um processo de inferência. Não é algo imediatamente presente para os sentidos. Mas essa conclusão não é arbitrária; é uma a que, supostamente, todo indivíduo chegaria, concedido o tempo suficiente. Para Peirce, isso é possível, porque o pensamento é determinado por uma 'força externa' que eventualmente conduziria todos à mesma conclusão, o que nos possibilita outra perspectiva acerca da realidade, que Peirce associava ao nominalismo, e que tentava conciliar, durante um período de 19 anos, com seu realismo: o objeto individual, externo a toda experiência, é a causa das nossas sensações; é aquilo, afinal, que se pode chamar de real, e não o objeto geral resultante do pensamento. Esse objeto, contudo, Peirce afirmava, era a 'coisa em si mesma' do Kant, um incognoscível postulado que não existe.

Essa é a 'tensão' latente na filosofia de Peirce que Short menciona:

There was a tension within Peirce's philosophy at this time, and **it is that - and not problems in his semeiotic - that accounts for the development of his thought during his second two decades.** [...] This is a nineteen-year period, taking Peirce into his thirty-eighth year - a long time for a major philosopher and man of genius to be trying to make contradictories agree. Nor can it be stated that that is what he was trying to do. The passages cited are replete with **affirmations of externality and also with denials thereof.** (SHORT, 2007, p.36)

Em seguida, contudo, Short parece sugerir o inverso, pois, como já vimos em uma citação anterior, o autor americano afirma que "a implicação idealista de que o pensamento não possui objetos não constituídos por pensamento [...] deriva das doutrinas de que todo pensamento-signo interpreta um signo que o precede e que todo pensamento-signo é geral."

Isso aponta para a dificuldade, já mencionada, em segregar a semiótica de Peirce do restante de sua filosofia. Vejamos, então, no que consiste a afirmação de que todo pensamento é um signo:

The difference between an "idea" and a "sign" is at the heart of Peirce's semiotic. An idea may supposedly occur, in Descartes' terminology, "clearly and distinctly" in the mind. Because the idea is perceived introspectively in the mind, its meaning is intuited, or immediately known. **A "sign," as Peirce employed the term, is also a thought, but it differs from an "idea" in that its meaning is not self evident.** A sign receives its meaning by being interpreted by a subsequent thought or action. A stop sign at a street corner, for example, is first perceived as an octagonal shape bearing the letters S-T-O-P. It is only in relation to a subsequent thought - what Peirce called an interpretant - that the sign attains meaning. **The meaning lies not in the perception but in the interpretation of the perception** as a signal to stop or, better still, in the act of stopping. Peirce held that, like the perception of the stop sign, every thought is a sign without meaning until interpreted by a subsequent thought, an interpretant. Thus the meaning of every thought is established by a triadic relation, an *interpretation* of the thought as a *sign* of a determining *object*. Consequently, there is no such thing as a Lockean idea whose meaning is immediately, intuitively known or experienced. (HOOPES, *apud* PEIRCE, 1991, p.7)

Assim, o que uma imagem na retina representa é tão evidente quanto o é uma imagem de vídeo para a filmadora que a gerou. Uma imagem em si mesma não é indicativa de que algo está sendo percebido ou apreendido. Para que uma imagem possa significar qualquer coisa, é necessário que essa seja 'apresentada' para um pensamento que a interprete. Antes mesmo da consciência do que está sendo representado é necessário que um pensamento seja colocado diante de algo que está sendo apresentado e que poderá, então, possivelmente, referir a algo distinto deste.

O problema, contudo, reside em saber no que consiste um pensamento interpretativo. Um signo é apresentado para um pensamento (interpretante) que o interpreta como representando determinado objeto. Mas como o pensamento interpretante realiza essa função? Na primeira formulação de sua teoria semiótica, Peirce sugere que o pensamento interpretante é outro signo que se apresenta para outro pensamento interpretante:

A thought may be the comprehension of what something represents, but it is so, Peirce implied, by being a second representation of the same thing. (SHORT, 2007, p.30)

Isso parece implicar, entretanto, que nunca chegamos a compreensão do que algo representa. A função interpretativa é simplesmente repassada de um signo para outro:

If every thought is a sign and every sign determines a subsequent thought, then we have an infinite *progressus*. For, the subsequent thought, being also a sign, must determine yet another thought, and so on, ad infinitum. But Peirce also proclaimed an infinite *regressus* on the ground that every cognition is determined by a preceding cognition. Thus his doctrine of thought-signs: every thought is both a sign and an interpretant. It is a sign that interprets the preceding thought-sign that determines it, and it is a sign interpreted in the succeeding thought-sign that it determines. (SHORT, 2007, p.34)

Essa idéia parece menos absurda se levarmos em conta que Peirce dizia que o pensamento forma um continuum e, portanto, infinitos pensamentos podem suceder um ao outro em um tempo finito e que a interpretação não se encontra em um nenhum instante (pois o 'instante' absoluto é uma ficção), mas no movimento do pensamento. Sendo assim, o objeto para o qual nossos pensamentos estão voltados é um limite externo, algo do qual a série de pensamentos se aproxima sem jamais alcançá-lo, do mesmo modo que '1' é o limite externo à seqüência '1/2, 3/4, 7/8, ...'. Uma ilustração de Short torna essa idéia um pouco mais plausível:

'The cat wants to be fed', think I. **To what does that thought refer?** It is determined by preceding thoughts, of the cat rubbing itself against my leg, of its meowing plaintively, and those thoughts, in turn, are determined by a growing awareness of auditory and other sensations that direct attention to the cat. **What does it mean that the cat wants to be fed?** That thought is interpreted in subsequent thoughts: an expectation of continued meowing if it is not fed or a resolution to feed the cat. (SHORT, 2007, p.35)

De fato, parece-nos inconcebível que um pensamento possa brotar do nada. Todo pensamento resultante deve ter-se originado a partir de premissas que, por sua vez, devem ter resultado de outras premissas. Assim:

At any moment we are in possession of certain information, that is, of cognitions which have been logically derived by induction and hypothesis from previous cognitions which are less general, less distinct, and of which we have a less lively consciousness. These in their turn have been derived from others still less general, less distinct, and less vivid; and so on back to the ideal first, which is quite singular, and quite out of consciousness. The ideal first is the particular thing-in-itself. It does not exist *as such*. (PEIRCE *apud* SHORT, 2007, p.36)

Peirce, não obstante, compreendia toda cognição como um julgamento em que o sujeito e o predicado eram termos gerais, outro motivo que Short cita como responsável pelo paradoxo do objeto inexistente, o objeto que desaparece nos signos que o representam, o indivíduo que não é nada a não ser universais.

Como se sugere na ilustração de Short, os pensamentos/julgamentos sobre um objeto externo que está presente para este devem inevitavelmente originar-se na sensação. Mesmo que o objeto seja um produto da mente, ainda são necessários os fatores a partir do qual a mente realiza essa operação. Mas faz algum sentido conceber sensações como constituídas por 'termos gerais' ou como premissas? Nós já vimos que as sensações podem ser consideradas produtos da mente, e podemos dizer que são 'gerais' a partir do argumento de Peirce de que não podem ser reduzidas a um 'instante absoluto'. Sua experiência no tempo, contudo, depende desses instantes potenciais que constituem o continuum do tempo. Negar isso seria afirmar, erroneamente, como o próprio Peirce depois admitiu, "que apenas o todo é algo e que as partes, por mais importantes que sejam para esse, são nada".

Entretanto, como também já vimos, a sensação em si não é cognitiva. É necessário um pensamento que reconheça a sensação como sendo uma sensação, de determinado tipo, para que possa ser, então, um objeto do pensamento. Isso só é possível, segundo Peirce, através de termos gerais. Como já foi mencionado, no "New List", negligenciado por Short, Peirce explica que são necessários conceitos que permitam que o 'manifold of sensuous impressions' seja reduzido para a unidade de um julgamento. E, assim, informação pode ser extraída das sensações. Portanto, para que um objeto possa ser identificado em uma imagem na retina resultando em uma constatação/julgamento como "o gato é preto", qualidades (todas que são permitidas discernir através desse sentido) devem ser identificadas por oposição entre si e predicadas a um objeto.

Segundo Short, contudo, dessa forma, "o indivíduo nunca é conhecido como um indivíduo", é apenas reduzido a uma série de predicados gerais. Isso é problemático, pois predicados gerais não fornecem informação acerca da localização do objeto no espaço e no tempo, de modo que seria impossível determinar se o gato preto sobre o qual estou pensando é o que está à minha frente agora e não um outro gato preto que vi na semana passada. E, de fato, dizer "o gato é preto" quando o temos diante de nós carece de sentido. O que dizemos é "este gato é preto", "aquele gato em cima do muro é preto", ou "o gato que atropeliei ontem era preto". Sobre esse ponto fundamental, Short considera:

To make sense of our experience of things as existing in space and time, we need to admit a dimension of experience other than conceptual thought, a dimension consisting of that which is not at all general. (SHORT, 2007, p. 39-40)

As sensações, diferentemente de outros signos, sempre informam, independente de seus caracteres gerais, que 'algo está acontecendo aqui e agora'. Uma pintura de uma pessoa me permite reconhecer o objeto que está sendo ali retratado; que se trata de uma pessoa, que a pessoa é gorda, que é do sexo masculino, etc.; mas não me possibilita inferir se aquela pessoa existiu de fato. Aqui, Short nos aponta para um manuscrito de Peirce de 1881:

[...] he wrote that 'it is an important theorem of logic that no proposition whatever can be completely and fully expressed in general terms alone'. For, as he proceeded to explain, that about which a proposition is, whether it is particular or general and whether it is real or fictional, has somehow to be designated as belonging to *this* world or *this* fiction and so on, and that 'cannot be expressed by any general description' (SHORT, 2007, p. 48)

Como já foi mencionado antes, a lógica aristotélica era compatível com a sua ciência, pois esta era taxonômica e, portanto, lidava com o aspecto 'estático' da realidade. Ela se revela inadequada, entretanto, à ciência moderna. A mecânica de Newton, por exemplo, trata da interação entre objetos em movimento no tempo e no espaço. Foi necessário, então, que Peirce reconsiderasse a linguagem que era utilizada para descrever nossos processos mentais e nossa apreensão da realidade. É curioso que tenha deixado de perceber a relevância de palavras utilizadas tão corriqueiramente pelas pessoas para a descrição das coisas com quais interagem no dia a dia. Parece que estava tão determinado a provar a realidade dos universais, das generalizações, que, com o olhar voltado para o conhecimento futuro, deu as costas para a porta de entrada de tudo, as sensações.

Para manter a visão de que a causa individual da sensação pode ser um objeto do conhecimento, Peirce teve de modificar suas doutrinas de que todo signo é geral e de que cada signo interpreta um signo anterior (SHORT, 2007, p.48). No trecho seguinte, Short escreve sobre outro tipo de signo introduzido na lógica por conta desta questão, o índice, convocado por O. H. Mitchell, talentoso aluno de Peirce, em um artigo intitulado 'On a New Algebra of Logic':

Generality is essential to reasoning... But **[general terms] alone do not state what is the subject of discourse; and this can, in fact, not be described in general terms; it can only be indicated.** The actual world cannot be distinguished from a world of imagination by any description. Hence the need of pronouns and indices.... **The introduction of indices into the algebra of logic** is the greatest merit of Mr. Mitchell's system. (SHORT, 2007, p. 48-49)

Isso não significa que um índice é uma forma de conhecimento. O ponto aqui é apenas indicar que deve existir um componente indexical do conhecimento, uma conexão imediata de um pensamento particular a seu objeto particular, através do qual conceitos gerais podem ser predicados a particulares (SHORT, 2007, p. 49).

Acompanhando a introdução de índices na lógica, dá-se a reinterpretação fenomenológica da categoria que, no artigo "New List", era chamada *relação*:

In it, he identified phenomenological 2ndness as a two-sided awareness of inseparable polarities, for example, force and resistance, action, and reaction. To feel oneself acting, one must feel a resistance thereto; to feel a resistance, one must feel oneself exerting a force. **Thus we experience something as being other than ('external to') our experience of it;** both are particular. This experience is directional, hence, spatio-temporal; self and other are by it experienced as located relative to one another. **In experience, 2ndness is itself indexical** and accounts for our ability to think about particulars, albeit thinking imports general terms. A particular thus experienced may be an index in turn of some further particular to which it is related dyadically. (SHORT, 2007, p. 50)

No "New List", a 2a categoria, "relação", diz respeito à relação entre qualidades distintas naquilo que se apresenta através dos sentidos: a diferença que é reconhecida entre as qualidades fornecidas por sentidos diferentes, ou seja, a diferença qualitativa entre aquilo que se apresenta pela visão, pela audição, pelo olfato, pelo tato, e as diferenças qualitativas presentes no que é apresentado por um único sentido, uma cor mais clara ou mais escura, um som mais grave ou mais agudo, etc. Toda qualidade só é reconhecida como tal pela sua diferença em relação à outra. Nesse nível, a idéia de "relação" não parece muito distinta daquela expressa por Saussure na sua afirmação de que "só existem oposições". De modo semelhante, Peirce dirá que "[E]xistence lies in opposition merely" (SHORT, 2007, p. 78).

Essa afirmação de Peirce, contudo, foi feita no contexto de sua faneroscopia, possuindo outro sentido, distinto daquele presente no "New List". A relação de oposição, nesse contexto, é entre 'coisas' (*res*) e não entre as qualidades que são

predicadas a elas.

Peirce discerniu que, em toda experiência sensorial, independente de suas peculiaridades, pode-se abstrair um elemento de oposição que caracteriza toda percepção. É interessante notar que esse elemento da experiência é mais evidente em sentidos mais primitivos na evolução do sistema neural dos organismos. Este é menos evidente na visão, mais evidente na audição e mais ainda no tato. Esse elemento é a constatação de que toda interação com o meio não é unidirecional. Todo contato com um objeto externo é caracterizado por uma força que ocorre simetricamente. É impossível aplicar uma força sobre determinado objeto sem que, simultaneamente, se sintam uma força contrária agindo sobre você. Toda ação acompanha uma reação. Todo contato é ao mesmo tempo uma experiência do 'eu' e do 'outro'. Mais além, se o sujeito aplica uma força usando uma parte do corpo sobre outra parte, esse fato único causa uma sensação dupla. Assim, toda sensação automaticamente levanta a hipótese de que existe algo distinto da sensação em si, externo a ela e que é responsável por esta. Toda sensação é, portanto, interpretada como índice de algo. Porém, o que constitui a natureza desse algo somente poderá ser revelado por investigações e descrições futuras. Assim, chegamos, afinal, à 'realidade' da entidade postulada.

Esta concepção de secundidade, Short nos esclarece, possibilitou a Peirce reformular sua concepção de indivíduo:

It is no longer problematic that the individual be defined as that which is at but one place at a time, since we now understand how places and times may be identified; for indices indicate spatio-temporally. **But then the individual may also be defined in another way, as that which can enter into dyadic relations *in re*.** Thus, in 1888, Peirce adopted Duns Scotus' term *haecceity* to name that character, which he defined as 'hereness and nowness', Scotus' *hic et nunc*. *Haecceity* is irreducibly particular: 'Why IT, independently of its general characters, comes to have any definite place in the world, is not a question to be asked; it is simply an ultimate fact'. (SHORT, 2007, p. 50)

A experiência de secundidade estipula, assim, uma característica geral que pode ser predicada a qualquer indivíduo existente: a capacidade de exercer e sofrer influência sobre outro indivíduo existente. Nossas sensações são índices dessas existências; em outras palavras, são índices de que o universo não é produto de nossa construção mental, índices de que, afinal, não estamos sozinhos e de que não temos como

companhia apenas nossas representações, nossos 'bad dreams' dentro da casca de noz hamletiana.

ÚLTIMAS PALAVRAS

- *"Now I read a article you wrote in the New York Review of Books... 'bout a fellow called Heidegger.*

- *Heidegger?*

- *That's the one. Fuck kinda name is that?*

- *No, it was a review of a book exploring Jaque Lacan's take on Heidegger*

- *Exactly. And that right there's what I don't understand about y'all. You'all hardly ever write about a topic. I mean you write about what some other fellow wrote about the topic. So Heidegger's got some idea. And then some french guy's gotta take on that. And then you write a review of that. And then some other feller's gonna come along and on and on and on and on...*

- *You very neatly explained Academia, Brady.*

- *So I'll write an essay for all y'all which is called "what the fuck's the point?"*

(Leaves of Grass, 2009)

Este trabalho é resultado de um processo que se iniciou - se tivermos de estabelecer um momento arbitrário no tempo – à época de uma disciplina sobre semiótica do curso de Comunicação Social da UFC. Não posso dizer que compreendia a semiótica de Peirce e suas implicações, mas a exposição feita em sala de aula me causou uma impressão profunda, que talvez se deva, principalmente, à natureza do assunto dessa disciplina e não pela teoria de Peirce em si.

Qual é a natureza do assunto? É difícil defini-lo. E mesmo que pudéssemos resumir em uma frase os caracteres que o identificam, mais frutífero talvez seria reformular a pergunta de modo que se possa defini-lo em termos do motivo, por mais idiossincrático ou solipcista que possa parecer, pelo qual o contato com qualquer exposição que o exibisse de maneira mais explícita me provoca tanto interesse.

Parto da premissa de que Peirce estava certo e de que todo pensamento é dirigido por uma força ativa constante da mente, que tenta revelar o significado das coisas que lhes são apresentadas e que, no início, são sempre seguidas por um ponto de

interrogação, caracterizando o ponto de partida do movimento que constitui o ato de pensar quando este é compreendido como a passagem de um estado inicial de dúvida para um estado final de crença.

É importante notar que esse paradigma explicativo não diz respeito apenas ao pensamento científico e filosófico, mas que pode ser estendido para nossa experiência diária, em que também se pode detectar essa estrutura atuante e constatá-la enquanto elemento presente na constituição de toda a nossa experiência como seres cognitivos, compulsivamente interpretando dados do meio e transformando-os em informação de variados tipos.

Quando nos vemos com uma pontada no estômago, divisamos, de imediato, hipóteses que se apresentam para nós na tentativa de explicá-la: "Estou doente?", "Será que foi algo que comi?", "Será que foi alguma coisa naquele almoço? Tinha realmente um gosto peculiar...". Desenvolva esse tipo de "inquiry", elevando-o para um nível mais especializado, e obtemos a ciência da medicina, que alguns dirão ser "menos uma ciência do que uma espécie de arte".

Lembro-me de diversos momentos em que, enquanto realizava alguma outra atividade, observei, repentinamente, minha atenção ser voltada para um som que me chegava pela janela, que me lançava em um estado contemplativo aparentemente puro. Pude constatar, contudo, que a apreciação qualitativa daquele som inicialmente 'misterioso', que caracterizava aquele estado, também estava movida por uma pergunta: "Que som é este?". Percebia-o esvaír-se, para minha insatisfação, tão logo esta resposta era satisfeita pela identificação do som como sendo um trecho de uma música conhecida. De fato, como disse Peirce, "nothing is so chilling as a scientific explanation". Estenda essa vontade contra nossos impulsos (naturais?) de impedir a aniquilação da sensualidade do pensamento nesse estágio inicial, regido pela mera contemplação, por julgamentos de outra espécie, e identificamos o que talvez seja um dos elementos primordiais do pensamento ??? justifica a existência da arte.

Entretanto, de maneira aparentemente paradoxal, pode-se perceber que o pensamento intelectual, quando bem sucedido no propósito de extrair significados menos aparentes do objeto contemplado, tem o poder de reforçar sentimentos que

artefatos artísticos, por exemplo, têm o propósito de evocar. Assim, justifica-se a existência da crítica de arte e o ensino de apreciação musical.

A essência do Pragmatismo seria a compreensão do pensamento como guardando em sua essência, como parte constitutiva, um movimento que parte do estado de dúvida em direção ao estado de crença, processo que se originou, ao longo da evolução do sistema nervoso nos organismos, para servir ao propósito (uma função) de coletar informação do meio, que, por sua vez, serve ao propósito maior que é a sobrevivência do indivíduo, propósito último no qual se encontra a justificativa para a existência de processos cognitivos no mundo.

Através da sobrevivência do indivíduo, perpetuam-se, via reprodução, aqueles caracteres que são representativos não só deste indivíduo isolado, mas de sua espécie, e assim poderíamos dizer que a existência do pensamento como processo, em sua origem, pressupõe o conceito de comunidade e a retenção, feita pela comunidade, através da seleção natural, de processos de inferência cuja eficácia 'endured the test of time' e que são, portanto, comuns a todos os seus membros, mesmo antes de pressupor processos de sinalização e comunicação entre eles.

Hábitos de pensamento, de processamento de informação do meio, são retidos, porque se provaram, até certo ponto, dentro de suas limitações, úteis, e poderiam assim ser considerados apenas pela capacidade de render informações verdadeiras acerca da parte da realidade do meio que diz respeito ao conhecimento necessário para que o organismo possa estipular uma ação não arbitrária e adequada à circunstância no qual se encontra.

A fórmula expressa em 'se A então B', inicialmente, pode ser usada para expressar uma relação diádica entre a ação do organismo e determinado estímulo, associados como a causa ao efeito, tendo em mente, porém, que, mesmo nesse nível, existe um propósito que justifica seu condicionamento no sentido de agir de determinada maneira. Mas se expandirmos essa cadeia de causa e efeito paralelamente à expansão da cadeia de tradução de estímulos de determinado tipo em estímulos de outro tipo, chegaríamos, eventualmente, a uma fórmula 'se A então B, se B então C', em que A é um signo, B é um objeto e C é um interpretante. A é um estímulo complexo que

pode ser compreendido como um conjunto de estímulos dos quais, pela experiência de sua relação causal com outra coisa, distinta dos estímulos diversos a ela relacionada, apreendeu-se B, cuja existência, por sua vez, determina uma resposta C.

Isso expressa a definição de Santo Agostinho de signo como 'a thing that causes us to think of something beyond the impression that the thing itself makes upon the senses'. Porém, é difícil estipular em que ponto da linha evolutiva é lícito falar na existência de consciência, pelo organismo 'interpretativo', de um objeto B e de sua ação como sendo resultante de sua consciência desse objeto. No entanto, quando um veado foge ao ouvir um ruído no mato, ele foge não do ruído (o que sugeriria um reducionismo mecanicista), mas de um possível predador a qual o ruído está associado. No caso do sapo, sugere-se que este age mecanicamente e que, apesar de sua visão apresentar-lhe pontos que indicam a existência de moscas à sua frente, sua ação C - estender a língua - é apenas uma reação a um estímulo, não existindo consciência nem necessidade de postular B para sua execução.

O objeto B, provavelmente, precisa estar presente em uma explicação satisfatória de ambos os fenômenos acima. Contudo, uma vez que é postulada sua presença para o agente sobre o qual uma descrição está direcionada e cujo comportamento pretende explicar, abrem-se as portas para um outro mundo de fenômenos onde se torna necessária uma nova rede conceptual para abarcar coisas como erro, aprendizagem e variação comportamental, em um nível individual e social, em que este último torna-se mais complexo à medida que se desenvolvem os sistemas de sinalização entre os organismos, quando presenciamos, então, a evolução da comunicação e da cultura.

Adicionando a herança cultural à herança genética, compreendemos a evolução do pensamento como algo que ocorre em dois níveis distintos, que se influenciam reciprocamente. A evolução em um nível biológico decerto continua, imperceptível, dada sua natureza, no espaço de tempo delimitado pela vida de um indivíduo, mas é presumível que a seleção natural continue exercendo sua força de adaptação, retendo caracteres de qualquer forma relacionados aos modos de comportamento que se perpetuam e que se transformam diante da constante modificação da 'natureza' daquilo que constitui o meio em que vivemos.

Essa exposição do pragmatismo como estando atrelado ao princípio de continuidade (synechismo) de Peirce nos permite retomar com novos olhos o dualismo constantemente postulado entre o mundo natural e o mundo cultural. Este último pode, então, ser compreendido como uma construção social feita em cima de alicerces cuja existência antecede em milênios o advento da civilização. O primeiro, por sua vez, pode ser visto como contendo o gérmen daquilo que irá compor a realidade do homem moderno, que explora, para novos propósitos, as faculdades cognitivas e o sistema sensorial que foram conquistados por seus ancestrais através de um longo processo, direcionado pelo propósito de sobrevivência.

A minha afinidade com esse modo de conceber nosso lugar no mundo é tal que não encontrei resistência em adotar essa perspectiva, antes senti uma enorme satisfação ao vê-la sugerida no livro de Nöth, *The Handbook of Semiotics*, em especial no capítulo dedicado à zoosemiótica (que chega a sugerir que existem alguns cantos de pássaros cuja função é poética), encontrando-a, depois, expressa nos textos de Peirce. Não hesitaria em dizer que estava em busca dessa idéia que, para minha felicidade, descobri ser o fio condutor de uma das pouquíssimas exposições sistemáticas que existem da semiótica de Peirce, o livro *Peirce's Theory of Signs*, de T.L. Short.

A taxonomia sîgnica de Peirce, exposta à luz da teoria de causação final, associada às três categorias ontológicas rendidas pela interpretação metafísica da Faneroscopia peirceana, tem o poder de revelar para nosso olhar a realidade objetiva dos entes que constituem a dimensão cultural da nossa existência, do mesmo modo que o microscópio foi capaz de nos revelar a existência de microorganismos cuja realidade até então não era reconhecida. A palavra 'taxonomia' em si sugere esse modo de encarar o questionamento acerca da real natureza dos signos:

If the question were simply what we *do* mean by a sign, it might soon be resolved. But that is not the point. We are in the situation of a zoölogist who wants to know what might be the meaning of 'fish' in order to make fishes one of the great classes of vertebrates. (PEIRCE *apud* SHORT, 2007, p. 20)

Levando essa analogia um passo à frente, sugiro que tentar compreender a natureza do símbolo passando por cima da compreensão do índice e do ícone produz um lapso cognitivo tão sério quanto tentar compreender o funcionamento de um órgão de

um organismo multicelular sem antes saber o que é uma célula.

É impossível admitir a existência objetiva dos signos sem antes admitir a realidade do possível, que é da mesma natureza da realidade de uma lei como a da gravidade, que transcende suas instanciações, implicando a idéia da existência de um 'potencial' de todo corpo material de cair ao chão. É de uma espécie que pode ser expressa em uma fórmula 'se A então B'. Se eu soltar este objeto, ele cairá ao chão. O signo também só se descreve fazendo menção a uma interpretabilidade potencial, que, por sua vez, segundo Short, só é concebível fazendo-se menção a um possível propósito de um possível intérprete em interpretar daquele modo. Negada a realidade do potencial, não é possível falar em fumaça significando fogo independentemente da existência de um intérprete que faça essa correlação.

O conceito de signo em Peirce parte da premissa de que o nosso mundo simbólico, composto por sistemas arbitrários de significação, não pode ser compreendido se alienado de formas mais primitivas de semiose constituídas por signos não arbitrários, dos quais seu funcionamento depende.

If Saussure was right that systems of arbitrary signification can be studied in abstraction from their particular uses and in abstraction from natural signs and other nonarbitrary forms of signification, then Peirce was wrong. And if Peirce was right that language can be understood only in the concrete context of its uses, in cooperation with other kinds of signs, then Saussure was wrong. (SHORT, 2007, p. 20)

Essa faceta 'evolucionista' do pragmatismo de Peirce como teoria do significado nos aponta para as origens da linguagem e do pensamento, e a adoção dessa perspectiva para a avaliação do 'present state of things' é semelhante a que é adotada quando se deseja investigar o desenvolvimento de um feto como representativo dos diversos estágios evolucionários do qual se originou a espécie humana. Semelhantemente, uma palavra impressa, para ser interpretada, passa, inevitavelmente, por estágios anteriores em que a percepção das qualidades que a compõe, abstraída da particularidade da fonte, permite sua identificação como sendo índice tanto do tipo quanto dos contextos diversos em que se experienciou sua utilização na presença de determinado objeto, que é, na verdade, um conjunto em expansão (sempre acrescido de novos elementos), estabelecendo, assim, uma regra interpretativa, que é a natureza do símbolo: 'se A então

B'.

Essa faceta do Pragmatismo consiste em compreender de onde viemos para então podermos compreender para onde estamos indo ou, na verdade, para onde podemos ir a partir de onde estamos, pois Pragmatismo não concebe a visão determinista/mecanicista, pressupondo o acaso como 'an objective feature of reality'. Essa pressuposição permite, portanto, um lugar para liberdade, apesar do fato de estarmos constringidos por leis que regem nossa existência. 'Necessidade' e 'liberdade' são dois extremos de um continuum que a permeia.

Pragmatismo remete a 'uso' e à 'utilidade', que não deve ser confundida com utilitarismo. O 'belo', para Platão, é o que 'funciona', o que é apenas outro modo de dizer que a essência de algo é o propósito que serve, com maior ou menor perfeição, e que justifica sua existência. O homem cria novos usos para as coisas que existem por outros motivos e que, no entanto, são capazes de serem utilizadas pelo homem para servir outros propósitos. Essa possibilidade que reside nas coisas, entretanto, não depende sequer da existência atual de seres inteligentes capazes de explorá-la. Esse paradigma nos permite avaliar os novos usos à luz dos propósitos que os antecedem e, assim, refletir sobre o suposto divórcio do homem e do mundo natural.

O leitor deste trabalho poderia se perguntar por que o mesmo não está dedicado a descrever esta idéia, que argumento ser o fio condutor de uma sistematização dos diversos aspectos filosófico/científicos da teoria sêmica de Peirce. A resposta imediata seria que esse assunto, apesar de me ser de grande interesse, não é aquele que foi mencionado, no início do texto, como sendo o motivo da impressão inicial que seu contato me causou, na cadeira de semiótica do Curso de Comunicação Social, por mais que a ele esteja relacionado. Esta idéia da continuidade entre o 'mundo cultural' e o 'mundo natural', que descobri, posteriormente, como fazendo parte do quadro de problemas ao qual se direciona a semiótica de Peirce, serve a outro propósito, que é responder uma série de perguntas inter-relacionadas que, pode-se dizer, me incomodavam.

Se o homem é um animal, isso significa que minhas ações e pensamentos (que também são uma forma de comportamento e não apenas de conhecimento) são completamente determinadas por predisposições baseadas em um condicionamento

biológico ou no instinto? Mas como, então, se pode dizer que o homem tem liberdade de ação e auto-controle? Para piorar a situação, se o advento da cultura permitiu uma espécie de 'divórcio do mundo natural', minhas ações, antes supostamente regidas por um instinto natural que, se não abria espaço para 'liberdade', ao menos as justificava, pois a natureza não possui capacidade de 'errar'; agora, seriam determinadas por um condicionamento cultural, 'artificial' e arbitrário, resultando, provavelmente, em maneiras equivocadas de 'go about things' e em modos de viver e de tomar decisões estabelecidos a partir de sérios equívocos, visões estreitas ou, não raro, mentiras deliberadas.

Admitir que o modo como penso sobre o mundo e que determina como agirei dentro deste pode estar alicerçado em uma série de premissas falsas que me foram repassadas contra a minha vontade e que, determinando meu pensamento, me impedem de me colocar criticamente diante delas me parecia até pior do que assumir o pensamento reducionista de que toda ação humana é essencialmente constituída por reações instintivas inevitáveis e que portanto, vivemos, como sugeriu Voltaire em "Cândido ou sobre o otimismo", "o melhor dos mundos possíveis".

A 'aflição' desses pensamentos, que digo ser 'minha', mas que só um ato de alienação egocêntrica extrema poderia justificar a presunção de que exista apenas no interior da minha mente e não seja partilhada por outros indivíduos, alguns dos quais responsáveis pelo fato dela e desses pensamentos residirem em mim, ou, como sugeriria Peirce, 'nos quais eu resido'. Essa aflição era acompanhada, simultaneamente, por outra a qual se relacionava e que, no mínimo, todos meus conterrâneos contemporâneos poderiam constatar, caso não já o tenham feito.

Talvez por uma descrença contemporânea no conhecimento como possuindo um valor intrínseco, isto é, não relacionado a uma eventual capacidade de gerar renda, aliada ainda à valorização, por parte da classe média, deste 'produto', o conhecimento, que lhe é ofertado como meio de ascensão social e tido como 'a maior herança que um pai deixa para o filho', o sistema de ensino termina por se organizar ao redor de um propósito monetário, que, inevitavelmente, o influencia ao ponto de estabelecer suas diretrizes a partir desse propósito último, que os colégios, por sua vez, se comprometem a garantir para seus clientes: o ingresso no mercado de trabalho.

Se Peirce estava certo em afirmar que o pensamento é essencialmente um movimento de dúvida para crença, a metodologia que em grande parte caracteriza o ensino fundamental é sua antítese, que, por mais que ainda dependa desse movimento sem o qual o pensamento não poderia existir, funcionam, roubando as palavras de Peirce, como 'um pedaço de matéria inerte em uma artéria, impedindo a nutrição do cérebro'. O *modus operandi* que abrange as diversas disciplinas é de uma espécie que sugere que se aprenda simplesmente a reproduzir de modo adequado, quando requisitado do indivíduo, um sistema de crenças que lhe é apresentado logo de antemão. A preocupação é menos com a satisfação de dúvidas, que raramente são citadas como força motriz do conhecimento gerado que agora é apresentado, do que com o armazenamento de dados, independente de serem significativos, que possam garantir o sucesso do aluno em convocá-los quando testados. Desse modo, o conhecimento é visto mais como um jogo de memória em que os alunos são postos a jogar com a garantia, declarada hipocritamente, de que assim estão sendo 'preparados para a vida'.

Essa situação parece estender-se para o ensino superior através das 'faculdades fast-food', mencionadas por Umberto Eco, em *Como se faz uma tese*. Com a diferença de que, 'addressing to adults', pode-se admitir, sem pudor, que a atividade no qual os alunos se encontram ingressados é uma preparação para o mercado do trabalho e que, conhecimento científico, na área das ciências humanas, é 'ótima masturbação intelectual'. Forjam-se, porém, junto com um ar de seriedade, perguntas fictícias, que gera um estado de dúvida fictício sobre o qual se pode debruçar o pensamento, atitude da qual Peirce zomba, descrevendo como absurda a proposta de professores que sugerem que "devemos começar nossos estudos 'duvidando de tudo!'"'. Segundo este, sem uma "real and living doubt", o pensamento não pode ser posto em movimento em direção a algo realmente significativo.

"Filosofia de vida" é uma expressão extraída do senso-comum, que muitos, prontamente, diriam se tratar de um equívoco em relação ao significado da palavra 'filosofia', caracterizando, conseqüentemente, um mal-uso do termo. Ironicamente, o Pragmatismo sugere que o significado último de um conceito, de 'possuir um conceito', reside no hábito de ação que se associa com o estado de crença:

The real and living logical conclusion *is* that habit; the verbal formulation merely expresses it. ... The concept which is a logical interpretant is only imperfectly so. It partakes somewhat of the nature of a verbal definition, and is very inferior to the living definition that grows up in the habit. (PEIRCE, *apud* SHORT, 2007, p.59)

O problema expresso pela pergunta 'de onde vêm meus pensamentos?' está ligada, portanto, à pergunta 'podemos ser senhores do nosso destino?'. A busca por uma resposta à primeira seria o primeiro passo na possível solução da segunda. O problema do infinito-regresso, colocado no primeiro capítulo, central neste trabalho, foi levantado por Peirce, entre vários motivos, como um ataque a Descartes, e sugeria que a resposta à pergunta 'de onde vêm meus pensamentos?' era, diferentemente do que este propunha, a de que nunca poderemos saber. Embora o último capítulo tenha sido dedicado à exposição feita por Short da suposta 'resolução' do problema do 'infinito regresso', postulado por Peirce na tentativa de evadir suas implicações idealistas, argumento que o problema ao qual o 'infinito regresso' se refere - a incapacidade de saber o que determina nossos pensamentos - continua constituindo uma realidade, mesmo que a Semiótica madura de Peirce tenha apontado um possível caminho para sua resolução, mudando a resposta à pergunta 'de onde vêm meus pensamentos?' para 'é difícil saber'. Na introdução da coletânea *Peirce on Signs*, editada por James Hoopes, este diz:

That a life begun so well should end in poverty and ruin is tragic, but it also lends poignancy to one of the basic thrusts of Peirce's semiotic - that self-knowledge is no easy affair. (*apud* PEIRCE, 1955, p.2)

No que diz respeito à 'realidade' desse problema, Hoopes diz ainda:

Peirce's semeiotic, as he preferred to spell it, is best understood as a stage in the history of philosophy of mind and especially as a rejection of Western philosophy's traditional problem of knowledge as it was defined in the seventeenth century by René Descartes and John Locke. Descartes divided the created universe into two substances, matter and mind. The essence of matter was extension. The essence of mind was thought. External objects were represented subjectively in the human mind by "ideas." Locke extended Descartes's system of ideas into an argument for empiricism, a description of every idea as either a copy of a sensation or a reflection upon the mind's operations. It is well known that Locke's system had skeptical implications. If our ideas are internal experience, we have no way of knowing whether our ideas completely or accurately represent their external objects. Many histories of eighteenth- and early nineteenth- century philosophy are therefore organized

around the various materialist, idealist, commonsense, and transcendentalist responses to the epistemological skepticism that Locke's system helped provoke. These well-known facts must be contrasted with a much less well noticed tendency in Descartes' and Locke's views. They affirmed and inspired confidence in one form of knowledge - self-knowledge, or knowledge of one's own thoughts. [...] Whether the mind's ideas are true or false, the mind accurately and completely perceives the ideas as in themselves they really are. [...] Although Locke proposed a science of signs in a famous passage of the *Essay concerning Human Understanding*, he meant by "signs" not thoughts but words and communicating it to others. As far as ourselves are concerned, there is no need for our thoughts to be represented in signs, according to Locke, for they are present and immediately known to us. This notion that human beings possess infallible knowledge of their thoughts exercised a profound influence in modern history. Confidence in self-knowledge underlay much of eighteenth- and early-nineteenth-century Western culture. The free-market ideology depended on a new confidence that human beings, tempered by the "moral sense" propounded by Francis Hutcheson and Adam Smith, were capable of discerning their self-interest. Conversely, if people with immediate knowledge of their mental processes feel free, they possess seemingly empirical evidence for free will. The emphasis on individual autonomy in republican political theory, education reform, feminism, abolitionism, and humanitarian movements of all sorts rested on such arguments. To the degree that eighteenth- and early-nineteenth-century faith in individualism, democracy, and freedom rested on confidence in the immediate availability of self-knowledge, it rested on what now seems to have been a great mistake. Much twentieth-century psychology rejects Locke's notion that self-knowledge is immediately available to the conscious mind. So too did much Western psychology before Locke deny that humanity was capable of immediate self-knowledge and self-control. Western intellectual history since the middle of the nineteenth century might well be written around the theme of the long, slow, reluctant, and far-from-complete disengagement from the belief that self-knowledge requires only an inward glance. (HOOPES *apud* PEIRCE, 1994, p.5)

A questão que move o desenvolvimento da semiótica de Peirce é a busca por um paradigma explicativo que detecte, na linguagem utilizada para pensar o mundo, elementos que permitam a afirmação de que nossas palavras nos referem a um mundo externo, não constituído por nossas representações, apesar destas se colocarem entre nós e ele, libertando-nos, assim, do beco sem saída do idealismo.

Sem referência a algo externo às nossas representações, sequer faz sentido se perguntar acerca da correspondência destas com a realidade, com fatos que existem independentemente do seu relato, sobre a sua veracidade ou a falsidade dos julgamentos e das afirmações proferidas sobre as coisas a que se supõe estarem se referindo. Pensar é

sempre 'pensar sobre alguma coisa'. Se partirmos da premissa de que essa coisa é apenas outro pensamento, entramos em uma cadeia sem fim que insinua que só existe 'fala sobre fala'. A justificativa para tornar o próprio pensamento o objeto do pensamento só tem sentido, em Peirce, com a rejeição do dualismo postulado por Descartes entre mente e matéria. Sua adoção, portanto, da afirmação 'conhece-te a ti mesmo' como ponto de partida do conhecimento difere fundamentalmente em diversos aspectos. Peirce, abrindo a porta para o erro e a incerteza, permite, no entanto, a implicação de que pensar sobre o pensamento é pensar sobre como pensamos sobre as coisas.

Reconheço que este trabalho, em diversos aspectos, trata, no fundo, da minha desilusão pessoal diante da promessa hipotética, que se revelou um ato de crença ingênua, de que o ingresso para a Universidade significava o ingresso para o mundo do conhecimento. Argumento, entretanto, que esse sentimento tem, em meio às diversas premissas idiossincráticas por ele responsáveis, uma em particular que é representativa de uma causa externa às condições socioculturais que constituem uma realidade partilhada por vários indivíduos, dos quais se pode dizer, até certo ponto, sou um representante. Até que ponto essa desilusão remete a um estado de coisas mais geral, ligado à atual tendência do pensamento do homem moderno e a como este se coloca diante do conhecimento, ou, ainda, ao modo como instituições particulares falham por não se colocarem à altura do propósito ao qual elas supostamente existem para servir, é 'something to be determined by further inquiry into the 'matter' in question'.

Fato é que, em meio a essa desilusão, a única cadeira de Semiótica do curso de Comunicação Social apresentou-se como um lugar onde, finalmente, se faria referência ao mundo de problemas que eu acreditava que deveriam, inevitavelmente, ser enfrentados no caminho concreto trilhado pelo indivíduo no decorrer da vida e de sua busca pelo conhecimento. Parecia-me propor um bom ponto de partida para iniciar a jornada em direção à compreensão da rede tecida por uma infinita cadeia de pensamentos que, paradoxalmente, pareciam, ao mesmo tempo, compor nosso mundo, ou aquilo que entendemos como 'o mundo', colocando-se entre nós e este mundo como um vidro composto de uma saturação de signos que desviam mais do que apontam o nosso olhar para as coisas que neles residem, fadando-nos a olhar, nas palavras de St. Anselmo, 'through a glass darkly'.

A Faneroscopia (Fenomenologia) de Peirce, indispensável para sua semiótica, é certamente a ciência componente da sua filosofia responsável pela minha empatia por esta em sala de aula, sendo, portanto, a causa principal da 'impressão profunda' mencionada no início destas últimas palavras. A complexidade do assunto, da qual me dei conta posteriormente, envolvendo filosofia da linguagem, lógica, metafísica e matemática, junto com limitações de espaço e tempo, é o motivo por tê-lo negligenciado neste trabalho a favor de outros tópicos.

A explicação da minha empatia por esta ciência reside na natureza de seu método. Este consiste 'apenas' em tentar voltar a atenção para a experiência daquilo que nos é apresentado pelos sentidos em nossa mente, e tentar discernir os elementos que a constituem. Estes elementos, segundo Peirce, são capazes de serem descritos através da concatenação de três categorias fenomenológicas que identificou como os componentes de toda experiência. A veracidade desta hipótese, entretanto, será confirmada na prática da Faneroscopia. A essência dela é assim descrita por Short:

Phaneroscopic observation is attending to and noticing things about experience itself, without judging whether the items experienced are real. (SHORT, 2007, p.68)

Embora se pressuponha, até certo ponto, uma rede conceitual, esta não é tida como algo 'necessário' *a priori*. Era revigorante estar diante de uma ciência que assim se apresenta, diferentemente de outras com que nos deparamos nas ciências humanas, em que várias vezes nos vemos, passivamente, absorvendo conteúdos que parecem ser constituídos por uma cadeia infundável de comentários sobre comentários sobre o que alguém disse sobre determinado objeto. De modo oposto, o conteúdo de um texto faneroscópico não está contido nele mesmo: encontra-se, antes, na experiência cognitiva, cujo leitor poderá ter ao se colocar diante do fenômeno referido. O texto tem função primordialmente indexical, ou seja, é um signo cuja ação consiste em apontar para determinado objeto, sem descrevê-lo, sem submetê-lo às predicções que constituem um julgamento:

These are not forms of philosophy that consist in verbal argumentation; rather, words are used to direct the reader to his own experience, and it is that experience, and not the words themselves, which carries the burden. (SHORT, 2007, p.71)

Atiçada a minha curiosidade, o resto do percurso que culminou neste trabalho foi, em grande parte, caracterizado por uma busca pela presença dos assuntos aqui referidos em disciplinas que supus estarem relacionados. Apesar de suas contribuições para filosofia da mente, para a metafísica e para a lógica, em nenhuma dessas disciplinas ofertadas pela UFC a relevância de Peirce era mencionada. ‘Frustrating as it may be’, obtive assim uma experiência pessoal do problema apontado por Short:

Peirce’s theory of signs, or semeiotic, misunderstood by so many, has gotten in amongst the wrong crowd. It has been taken up by an interdisciplinary army of ‘semioticians’ whose views and aims are antithetical to Peirce’s own, and meanwhile it has been shunned by those philosophers who are working in Peirce’s own spirit on the very problems to which his semeiotic was adressed. (SHORT, 2007, p.ix)

A meu ver, existem duas questões implicadas nesta afirmação de Short, às quais este trabalho aponta apenas para sugeri-las como objeto de reflexão: primeiramente, o curso de Comunicação Social é um local inadequado para um estudo menos superficial de Peirce? Em segundo lugar, se a resposta é, infelizmente, positiva, isso nos obriga à conclusão de que esses ‘problemas aos quais sua semiótica estava dirigida’ não são relevantes para pessoas que não sejam, necessariamente, aspirantes a filósofos?

REFERÊNCIAS

- ADORNO, T. **Dialética do Esclarecimento**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1986.
- DELEDALLE, G. **Charles S. Peirce's philosophy of signs**. Bloomington: Indiana University Press, 2000.
- DURANT, W. **História da Filosofia**. São Paulo: Nova Cultural, 1996.
- ECO, U. **The Role of the Reader: explorations in the semiotics of texts**. Bloomington: Indiana University Press, 1995.
- ECO, U. **Como se faz uma tese**. São Paulo: Perspectiva, 2002.
- IBRI, I. A. **Kósmos Noétos**. São Paulo: Perspectiva, 1992.
- NÖTH, W. **Handbook of semiotics**. Bloomington: Indiana University Press, 1995.
- NÖTH, W. **Panorama da semiótica: de Platão a Peirce**. São Paulo: Annablume, 2003.
- PEIRCE, C. S. **Philosophical writings of Peirce**. New York: Dover Publications, 1955.
- PEIRCE, C. S. **Peirce on signs**. **Cidade:** The University of North Carolina Press, 1991.
- PEIRCE, C. S. **Philosophical writings of Peirce**. New York: Dover Publications, 1955.
- PLATÃO. **A República**. São Paulo: Fundação Calouste Gulbenkian, 1983.
- SANTAELLA, L. **O que é semiótica**. **Cidade:** Editora Brasiliense, 1983.
- SANTAELLA, L. **Matrizes da linguagem e do pensamento**. São Paulo: Iluminuras, 2001.
- SANTAELLA, L. **Assinatura das Coisas**. Rio de Janeiro: Imago, 1992.
- SANTAELLA, L. **Teoria Geral dos Signos**. São Paulo: Pioneira, 2000.
- SANTO AGOSTINHO. **Confissões**. **Cidade:** Imprensa nacional - Casa da moeda, 2000.
- SAUSSURE, Ferdinand. **Curso de lingüística geral**. São Paulo: Cultrix, 2006.
- SHAKESPEARE, WILLIAM. **The complete works**. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- SHORT, T. L. **Peirce's theory of signs**. **Cidade:** Cambridge University Press, 2007.
- WISNIK, J. M. **O som e o sentido: uma outra história das músicas**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.