



Universidade do Estado do Rio de Janeiro
Centro de Ciências Sociais
Programa de Pós-Graduação em Sociologia

Rachel Herdy

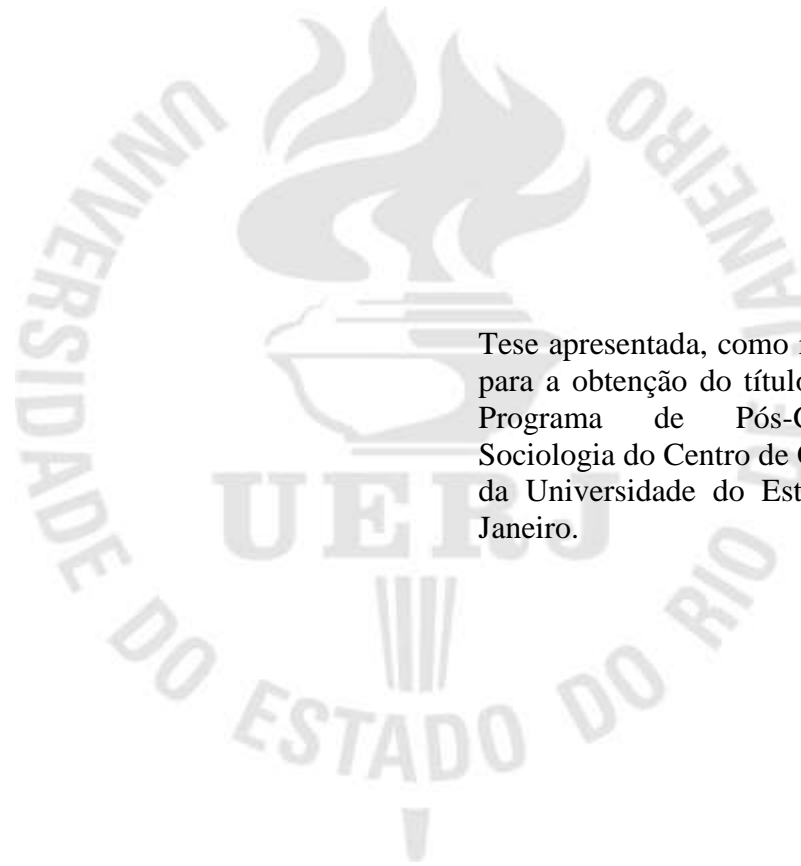
Para uma construção normativo-realista do pragmatismo de C. S. Peirce

Rio de Janeiro

2011

Rachel Herdy

Para uma construção normativo-realista do pragmatismo de C. S. Peirce



Tese apresentada, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor, ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia do Centro de Ciências Sociais da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

Orientador Prof. Dr. Renato Lessa

Rio de Janeiro

2011

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ / REDE SIRIUS / BIBLIOTECA CCS/D – IESP

H541 Herdy, Rachel.
Para uma construção normativo-realista do pragmatismo de C. S. Peirce / Rachel Herdy. – 2011.
2017 f. : il.

Orientador: Renato Lessa.
Tese (Doutorado em Sociologia) - Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Instituto de Estudos Sociais e Políticos.

1. Peirce, Charles S. (Charles Sanders), 1839-1914 - Teses. 2. Pragmatismo - Teses. 3. Realismo – Teses. I. Lessa, Renato. II. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de Estudos Sociais e Políticos. III. Título.

CDU 165.741

Albert Vaz CRB-7 / 6033 - Bibliotecário responsável pela elaboração da ficha catalográfica.

Autorizo para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta dissertação, desde que citada a fonte.

Assinatura

Data

Rachel Herdy

Para uma construção normativo-realista do pragmatismo de C. S. Peirce

Tese apresentada como requisito parcial para a obtenção do título de Doutorado ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia do Instituto de Estudos Sociais e Políticos da Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Aprovada em 14 de março de 2011.

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Renato Lessa (Orientador)

Instituto de Estudos Sociais e Políticos - UERJ

Prof. Dr. Frédéric Vandenberghe

Instituto de Estudos Sociais e Políticos - UERJ

Prof. Dr. Ricardo Benzaquen

Instituto de Estudos Sociais e Políticos - UERJ

Prof. Dr. Cesar Kirali

Universidade Federal Fluminense

Prof. Dr. Danilo Marcondes

Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro

Rio de Janeiro

2011

DEDICATÓRIA

À memória do meu avô,
Waldemar Francisco Moreira (1921-2010),
por tudo que arquitetou.

AGRADECIMENTOS

Penso que a jornada de uma tese de doutorado é, parafraseando Peirce, um *continuum*. Meu percurso não se iniciou há quatro anos, quando muito animada ingressei no curso de doutorado em Ciências Sociais – Sociologia do IUPERJ: as inquietações intelectuais condensadas neste trabalho vêm de mais longe, e tenho certeza de que continuarão a determinar os rumos de minhas futuras investigações. Em se tratando de um *continuum*, o presente surge como prolongamento de experiências pretéritas; e a tarefa de pontuar e agradecer qualquer evento ou pessoa em particular torna-se difícil, senão iníqua.

De todo modo, quero agradecer: à UERJ por recepcionar e considerar a situação excepcional dos alunos egressos do IUPERJ; ao IUPERJ e à CAPES pela bolsa de doutorado sanduíche que me foi concedida por meio do *Programa de Doutorado no País com Estágio no Exterior* (PDEE); ao Departamento de Direito da PUC-Rio por conceder-me licença de trabalho pelo período de um ano (2008-2009); e, ainda, ao *Exchange Visitor Program* do Departamento de Estado dos Estados Unidos pelo visto de Pesquisadora Visitante. Licenciada de minhas atividades de docência e afastada das distrações do cotidiano carioca, pude dedicar-me inteiramente à pesquisa nos doze meses em que estive “estagiando” nos Estados Unidos. No acervo da *Richter Library* da Universidade de Miami, encontrei toda uma seção dedicada à filosofia do pragmatismo, com escritos de Peirce e de seus principais comentadores que até então desconhecia. Pude consultar artigos importantes publicados em periódicos norte-americanos da segunda metade do século XIX, os quais permanecem inacessíveis a partir de nossas bases de dados; além de poder adquirir, no mercado virtual de livros usados, grande parte das obras editadas de Peirce e de seus principais comentadores. Este período no exterior foi indispensável para o aprofundamento e o trajeto desta tese.

No exterior, a orientação da Prof^a. Susan Haack foi excepcionalmente ativa e mereceria um capítulo à parte. Não obstante seus inúmeros compromissos acadêmicos, a Prof^a. Haack reunia-se comigo semanalmente, quando então deveria apresentar-lhe por escrito o progresso de minhas investigações – os quais sempre retornavam com correções e sugestões que muito me ajudaram. Aprendi, na prática, que o processo de investigação e escrita não precisa (e não deve) ser um trabalho solitário. Seu senso de humor fizeram-me sentir inclusive nos últimos momentos quando então lhe enviava minhas questões por email. No final de uma de suas respostas, seguiu-se a indagação: “Is the beach in sight?” – sua pergunta referia-se ao

provérbio “nadar, nadar e morrer na praia”, o qual havia lhe explicitado meses antes em referência ao receio de que isso pudesse acontecer.

O pensamento de Peirce, como era de se esperar, “fez escola” mundo afora. Gostaria de expressar um reconhecimento ao bem-organizado grupo de *Peirce Scholars*. Agradeço ao Jaime Nubiola e à Sara Barrena, ambos do *Grupo de Estudos Peirceanos* da Universidade de Navarra, na Espanha, e à Catalina Hynes, organizadora das Jornadas “Peirce en Argentina”, da qual tive a oportunidade de participar, em agosto de 2010 – as expectativas que manifestaram em referência às minhas investigações muito me incentivaram a continuar nesta trajetória. Agradeço à Rosa Mayorga por compartilhar suas interpretações ainda inéditas sobre o realismo moral de Peirce; e, especialmente, pelo convite a um delicioso “chá das cinco” no Biltmore Hotel, em Coral Gables. Reconheço a atenção que me deram os *Peirce Scholars* André de Tienne, Cornelis de Waal, Maria Uxía Rivas Monroy e Daniel Campos. Agradeço ao Jérôme Havenel pela preocupação e prontidão em ajudar na reta final.

Agradeço aos professores que me honram com suas respectivas participações em minha banca examinadora. Sou grata ao Prof. Vandenberghe por discutir comigo alguns dos temas peirceanos, e por ter-me introduzido ao novo realismo crítico britânico, com o qual o realismo de Peirce aproxima-se – seria uma interessante retomada. Ao Prof. Marcondes, devo primeiramente agradecer-lhe por ter comparecido ao painel de minha apresentação no 12º Encontro Internacional sobre Pragmatismo, onde expus o resultado de minha pesquisa no exterior; em segundo lugar, devo minhas desculpas por não ter inicialmente participado das reuniões do Núcleo ERA (Ética e Realidade Atual) da PUC-Rio, e a promessa de emendar a minha ausência no futuro. Devo também minhas desculpas por não contribuir como esperado com o Prof. Kirali no Laboratório de Estudos Hum(e)anos; e aproveito para lhe agradecer por compartilhar comigo algumas das (minhas) inquietações realistas. Minhas maiores desculpas devem-se ao Prof. Benzaquen, por não ter sido sua aluna – essa culpa jamais conseguirei emendar.

Ao meu orientador, Prof. Lessa, agradeço-lhe por concordar em assumir a orientação desta tese já em andamento. Serei eternamente grata pela sua excepcional falta de ceticismo quanto às minhas disposições (e proposições); mas, principalmente, por fazer germinar em mim a *crença* de que tudo daria certo: esta foi determinante para a minha “prontidão para escrever”. Obrigadíssima! – como dizem na “terrinha”.

Reconheço a amizade do Prof. Noel Struchiner – faltam palavras para lhe agradecer a força que me deu nos últimos meses. Ao amigo Prof. Fernando Leal, agradeço as respostas sempre seguidas de indagações. Prof. Marcus Dantas, antigo companheiro de labuta, obrigada

por lembrar-me do heróico lema de Van Dame: “desistir, nunca; render-se, jamais!”. Foi o amigo Prof. Antonio Maia quem me apontou o caminho para a filosofia de Peirce – devo-lhe, para além disso, o despertar da paixão pela filosofia moral e sua imensa generosidade. Não esquecerei da confiança do Prof. José Eisenberg, meu primeiro orientador, a qual se fez presente em todos os pontos deste contínuo. Ao Prof. Severino Cabral, obrigada por escutar as minhas angústias; e, quando essas se instalavam, por ter esclarecido que a *minha* interpretação de Peirce constituía uma tese. Não posso deixar de citar o apoio dos seguintes professores e amigos que cruzaram este contínuo: Bethânia Assy, Carolina de Campos Melo, Carlos Nelson Konder, Daniela Trejos Vargas, Florian Hoffmann, Francisco de Guimaraens, Gisele Cittadino, Márcia Nina Bernardes, Pablo Renteria, Paula Spieler, Philipp Schwind, Rachel Nigro e Raymundo Gama.

Agradeço aos companheiros do (antigo) IUPERJ, com quem tive poucos mas bons momentos de convivência. Jamais esquecerei de nossos encontros e almoços “exemplares”. Um especial obrigada à saudosa Lia e à sempre atuante Caroline, dispostas a ajudar com todas as burocracias. Agradeço a todos os demais amigos que compreenderem os momentos de ausência e os súbitos “cinco minutos” que certas vezes me abatiam. À querida amiga-irmã, Bruna Duarte, um agradecimento especialíssimo pela ajuda na reta final com as referências bibliográficas; mas, antes disso, por estar sempre perto de mim nos momentos mais difíceis, ainda que só telefonicamente.

Sem o apoio da família, o percurso teria sido mais acidentado. Agradeço aos meus sobrinhos pelos necessários momentos de recreio. Não posso deixar de mencionar o “tesômetro” (termômetro da tese) do meu tio Luiz Antonio, sempre por perto para medir o meu progresso; para além de sua inestimável ajuda na revisão final da língua portuguesa. Obrigada à minha mãe, Márcia, sempre atenta e atuante, e ao meu pai, Raul, que permitiu e apostou; e aos dois, conjuntamente, porque *antes de tudo*. Agradeço ao meu filho canino, Paxa, pela fiel companhia. Finalmente, agradeço ao meu marido, Lucas, por suportar e torcer; e por acreditar quando lhe prometo que dias melhores virão – o *continuum* do nosso amor está mais próximo de Vinicius de Moraes do que de Peirce: está certo que é mortal (como tudo é), “mas que seja infinito enquanto dure”.

The more true culture we have, the more we approach that ideal of a man of which we all cherish a more or less vague idea; the more we love our rational life relatively to our sensuous life, and of all the elements of a rational life the more we value those which are fundamental and necessary results of the developement of reason in general relatively to those which are merely the mannerism and idiosyncrasy peculiar to ourselves; and consequently the further we advance to what we ought to be, the stronger is our love of reason in general relatively to that of our race, that of our race relatively to that of our country, that of our country relatively to that of our blood, and that of our blood relatively to that of our own persons. These passions then which I have summed up in one word as the love of life, are really intimately bound together and connected in our nature. These passions go by many different names in common language and some are not named at all, but it will readily be perceived that there is not a single impulse or sentiment of any consequence, which is not among the number, which is not in some sense a love of life.

Charles Sanders Peirce (c. 1867-68)

RESUMO

HERDY, R. *Para uma construção normativo-realista do pragmatismo de C. S. Peirce*, 2011. 217 f. Tese (Doutorado em Sociologia) – Instituto de Estudos Sociais e Políticos, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2011.

O objetivo desta tese é construir o crescimento da idéia de normatividade na filosofia de C. S. Peirce. O valor das ciências normativas surgiu no final de sua vida, embora suas raízes possam ser traçadas desde o início (década de 1860). O método utilizado neste trabalho é diacrônico; a interpretação assume o caráter coerente e crescente do pensamento de Peirce; e o problema da lógica é tomado como um fio condutor. A Introdução prepara o palco: expõe o plano de trabalho, indica a linha de interpretação assumida e o método utilizado. O Capítulo 1 explora o “cipoal do pragmatismo” – ou seja, esse intrincado campo de ramos no qual esta escola de pensamento está ironicamente perdida. Este cipoal é desenhado para ser em seguida abandonado. O Capítulo 2, “As raízes sociais da lógica”, aborda a teoria inicial da cognição de Peirce e sua proposta de que a lógica e a ciência estão baseadas no “princípio social”. Exploram-se as idéias de continuidade, natureza inferencial do pensamento, homem-signo, socialismo lógico, incognoscibilidade, falibilismo e sinequismo. Explora-se a concepção idealista de Peirce acerca da verdade (como Opinião Final) e sua passagem da comunidade à realidade. O objetivo é indicar que as idéias de *sociabilidade* e *realidade* misturam-se na base do raciocínio lógico de Peirce. O Capítulo 3 avança em direção ao chamado “Lado prático da lógica”, e apresenta a definição ativa da crença de Alexander Bain; o tratamento que Peirce lhe dá em vista do problema da fixação; e a proposta da Máxima Pragmática. A idéia central deste capítulo é o surgimento de uma concepção *intencional* da crença (via Bain), a qual mais tarde aparece como um indício para as idéias de autocontrole e propósito e para o caráter normativo da lógica. O Capítulo 4, “Da lógica à ética à estética”, desenha a evolução do pensamento de Peirce acerca da ética desde uma forma de conhecimento “inútil” na segunda metade da década de 1890 até um tema filosófico de maior envergadura na década de 1900. Pretende-se mostrar como suas distintas posições parecem relacionar-se com sua teoria das categorias. Enquanto uma abordagem diacrônica será necessária para corrigir os frequentes esforços em resolver as inconsistências da teoria moral de Peirce, uma abordagem categórica torna-se essencial para perceber a sua coerência interna e dar suporte à tese de que Peirce mudou de uma posição nominalista para uma concepção realista no campo da ética. Depois de uma descrição introdutória da teoria das categorias, entra-se na análise do desenvolvimento das concepções de Peirce acerca da ética. Busca-se oferecer, com a ajuda do diagrama de Peirce das formas degeneradas da Terceiridade, uma abordagem sub-categórica da concepção “triádica” do ideal normativo de Peirce. Conclui-se que a versão original do pragmatismo de Peirce não permite interpretações individualistas e nominalistas, e que há indicações realistas à idéia de normatividade desde cedo em sua filosofia. A arquitetônica de Peirce fornece uma teleologia realista contínua em direção ao conceito de *possibilidades reais* em constante desenvolvimento.

Palavras-chave: Charles Sanders Peirce. Pragmatismo. Realismo. Ciências Normativas.

ABSTRACT

HERDY, R. *For a normative-realistic construction of C. S. Peirce's pragmatism*. 2011. 217 f. Tese (Doutorado em Sociologia) – Instituto de Estudos Sociais e Políticos, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2011.

The purpose of this dissertation is to construct the growth of the idea of normativity in C. S. Peirce's philosophy. The value of the normative sciences arose late in his career, however its roots can be traced from early on (1860s). The method is diachronic; the interpretation assumes the coherent and growing character of Peirce's thought; and his understanding of logic is taken as a common thread. Chapter 1 is the Introduction itself. Besides setting the stage (plan, line of interpretation, and method), I explore what in Portuguese we call the "cipoal" ("a place where lianas grow") of pragmatism, meaning the intricate field to where this "school of thought" has been quite ironically relegated. Chapter 2 addresses Peirce's early theory of cognition and his proposal that logic and the method of science are grounded on a "social principle". I explore the ideas of continuity, inferential nature of thought, sign, incognizable, logical socialism, fallibilism, and synechism; as well as Peirce's idealistic and scholastic conception of reality (the Final Opinion). The upshot of this Chapter is the mingling of the ideas of *sociality* and *reality* as the basis of logical reasoning. Chapter 3 moves on to what has been called the "practical side of logic", and presents Alexander Bain's definition of belief; Peirce's reworking of it in view of the problem of fixation; and his proposal of the Pragmatic Maxim. The central idea of Chapter 3 is the emergence of a *voluntary*, or *intentional conception of belief* (via Bain), which later appears as a possible inkling to the ideas of purpose, self-control, and the normative character of logic itself. Chapter 4, the last chapter, traces the evolution of Peirce's thinking about ethics in particular, from dismissing it as a "useless" kind of knowledge in the second half of the 1890s to reviewing it as a major philosophical concern in the 1900s. I will show how his distinct positions appear to correlate with his theory of the categories. While a diachronic approach will be especially necessary here to correct some common efforts to resolve the inconsistencies in Peirce's moral theory, a categorical account becomes essential to perceive its inner coherence and to support the view that Peirce moved from a nominalist to a realist position in ethics. After an introductory description of the theory of the categories, I enter into the developmental analysis of Peirce's conceptions of ethics. After reviewing the evolution of his positions, I attempt to offer, with the help of Peirce's diagram of the degenerate forms of Thirdness, a sub-categorical account of the "threefold" notion of the normative ideal: a notion focused on his three phenomenological categories (feeling, action, and cognition), which perhaps avoids the dichotomies of moral philosophy. I conclude that Peirce's original version of pragmatism not only was contrary to the individualistic, subjectivist, and nominalist interpretation from the start; but, mostly, I conclude that there are inklings of the importance of the ideas of sociality, reality, and teleology early on; and that these ideas have grown up into a seldom explored realistic-normative pragmatism. Peirce's architectonic provides a continuous teleology towards developing possibilities.

Keywords: Charles Sander Peirce. Pragmatism. Realism. Normative Sciences.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1-	Ilustração da Máxima Pragmática 1	122
Figura 2-	Ilustração da Máxima Pragmática 2	123
Figura 3-	Os sete sistemas da metafísica	144
Figura 4-	Os graus de separabilidade das idéias	152
Figura 5-	Esquema explicativo da degeneração das categorias 1	153
Figura 6-	Esquema explicativo da degeneração das categorias 2	153
Figura 7-	Esquema explicativo da degeneração das categorias 3	153
Figura 8-	A categoria da Primeiridade e a ausência de formas degeneradas	154
Figura 9-	A categoria da Segundidade e sua (uma) forma degenerada	154
Figura 10-	A categoria da Terceiridade e suas (duas) formas degeneradas	154
Figura 11-	A tripé da categoria da Terceiridade	155

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO	12
1	O CIPOAL DO PRAGMATISMO	24
1.1	O pragmatismo e seus dois maridos	24
1.2	Os treze pragmatismos em 1907	28
1.3	O grande hotel	32
1.4	Contra o pragmatismo vulgar	40
1.5	Considerações etimológicas	45
2	AS RAÍZES SOCIAIS DA LÓGICA	50
2.1	Continuidade e cognição	50
2.2	Socialismo lógico, falibilidade e sinequismo	66
2.3	A Opinião Final: uma teoria cognitiva da realidade	76
2.4	Da comunidade à realidade	82
3	O LADO PRÁTICO DA LÓGICA	97
3.1	A teoria ativa da crença de Alexander Bain	98
3.2	Os métodos para a fixação da crença	112
3.3	A Máxima Pragmática	120
3.4	Praktisch versus Pragmatische	131
4	DA LÓGICA À ÉTICA À ESTÉTICA: EM DIREÇÃO À TRIÁDE NORMATIVA	138
4.1	A teoria das categorias universais	140
4.1.1	<u>Primeiridade, Segundidade e Terceiridade</u>	145
4.1.2	<u>As categorias degeneradas</u>	151
4.2	A evolução da ética à luz das categorias	158
4.2.1	<u>Fase 1: A Segundidade da moral concreta</u>	159
4.2.2	<u>Fase 2: A Terceiridade da ética pura</u>	175
4.2.3	<u>Fase 3: A Terceiridade Qualitativa da estética</u>	188
	CONCLUSÃO	195
	REFERÊNCIAS	201
	APÊNDICE A – O Clube Metafísico	210
	APÊNDICE B – Classificação das ciências – Esquema de 1903	216
	APÊNDICE C – Lista de abreviaturas das referências aos escritos de Charles Sanders Peirce	217

INTRODUÇÃO

Apresentação e plano de trabalho

O objetivo desta tese de doutorado é construir o fundamento normativo-realista do pragmatismo de Charles Sanders Peirce. Entende-se por fundamento normativo-realista a posição teórica de base que postula a autonomia ontológica de normas ou ideais da conduta em relação à comunidade existente. Isso significa que o pragmatismo de Peirce – entendido não como uma teoria social, política ou jurídica, mas como uma teoria do significado de categorias intelectuais – propõe que se busque o significado dos conceitos nos efeitos que estes produzem no plano público da ação; tal ação, contudo, não se reduz a uma dimensão singular ou finita, mas projeta-se para um mundo possível. Para Peirce, dizer que se possa alcançar a verdade no campo normativo significa dizer que toda questão de ordem lógica, moral ou estética está suscetível a receber uma resposta definitiva e satisfatória caso seja suficientemente investigada por meio da observação e do raciocínio. Não obstante as indicações normativo-realistas nos escritos iniciais de Peirce, nos anos de 1870-1890, essa concepção realista no campo das ciências normativas formou-se de modo explícito muito tardiamente em sua filosofia (c. 1900-), de modo que são poucos os estudos que se debruçam sobre a sua importância. O realismo normativo de Peirce está a indicar mais um importante ingrediente, ao lado e atrelado ao seu realismo metafísico, para desacoplar Peirce da tradição nominalista e relativista do pragmatismo.

Quanto às minhas motivações, dentre tantas que identificaria para se perseguir os estudos profícuos de Peirce, apresento duas. Primeiro, em face da ambigüidade que envolve as discussões teóricas sobre o pragmatismo, assume-se a tarefa de articular o significado desta tradição filosófica em sua origem. O pragmatismo jovem e, sobretudo, maduro de Peirce vincula-se a uma concepção realista sobre normas, valores e ideais; logo, contrapõe-se às repetidas incursões irrealistas não só no campo da epistemologia, como de fato ocorre com maior freqüência, mas também no campo da filosofia moral. Grande parte dos filósofos morais que hoje empunham a bandeira do pragmatismo articulam uma forma ou outra de relativismo, não-cognitivismo ou emotivismo moral – três posições que, como pretendo argumentar, não se sustentam perante o pragmatismo normativo-realista de Peirce. Na verdade, grande parte dos trabalhos no campo da filosofia moral que invocam esta tradição, seja como pano de fundo de suas teorizações, seja como próprio objeto de investigação,

seguem a filosofia subjetivista e nominalista de William James. A maior influência de James, nos Estados Unidos e na Grã-Bretanha, mas também na filosofia continental, sobretudo na França e na Itália (como se verá), tem feito com que a posição pragmatista no âmbito específico da reflexão normativa venha a relacionar-se com aquilo que é considerado “útil”, “efetivo” ou “expediente”. Nessa linha, o foco do pragmatismo direciona-se para valores concretos da comunidade; mas tal entendimento não é fiel à complexidade teórica que distingue a filosofia universalista e não-individualista de Peirce. Uma segunda motivação para perseguir os estudos de Peirce surgiu no curso de minhas investigações sobre a evolução de sua meta-ética: deparei-me com uma concepção do ideal normativo que se conecta com os três mundos da experiência fenomenológica, segundo os cânones de sua teoria das categorias universais – o mundo da emoção (Primeiridade); o mundo da ação (Segundidade); e o mundo da cognição (Terceiridade). A concepção normativa ternária de Peirce parece evitar as tradicionais rivalidades da filosofia moral.

O plano de trabalho é o seguinte. Além da Introdução, esta tese está estruturada em três partes. Uma vez que o objetivo é mostrar de que modo o tema da normatividade cresceu no pensamento de Peirce, e sempre em torno de seus estudos no campo da lógica, a estrutura foi montada com uma preocupação cronológica, e tendo como ponto de referência temático a lógica em Peirce.

A começar por esta Introdução, apresentam-se algumas considerações sobre a organização e disponibilidade da obra de Peirce e suas distintas linhas de interpretação. Colocam-se, ainda, alguns pressupostos e opções metodológicas que se fez nesta tese.

Em seguida, e como justificativa adicional, apresenta-se, no Capítulo 1, aquilo que meu orientador Renato Lessa chamou de “cipoal” do pragmatismo – quer dizer, esse negócio intrincado que constitui o pragmatismo, um campo de ramos-temáticos enredados que dificultam qualquer tentativa de penetração. É importante ressaltar, contudo, que esta tese *não* tem como objetivo fazer uma abordagem genérica da tradição filosófica do pragmatismo. Focaliza-se, na verdade, no pragmatismo de C. S. Peirce; e, mesmo assim, tendo como objetivo a tarefa de construir a sua base normativo-realista. Trata-se de um estudo sobre a evolução da filosofia pragmatista de Peirce em direção a uma concepção realista das ciências normativas. Entretanto, tendo em vista a pluralidade de idéias rivais lançadas sob a rubrica do pragmatismo, qualquer proposta teórica que se articule neste campo não poderia prescindir de uma definição quanto ao lugar de onde se pretende falar – quer dizer, de um primeiro talhamento dos ramos desse cipoal. É justamente o que se busca fazer no Capítulo 1, ainda

que de modo breve, e sem qualquer pretensão exaustiva, generalizadora, sistemática ou mesmo avaliativa.

O Capítulo 2, “As raízes sociais da lógica”, retoma os primeiros escritos lógicos de Peirce produzidos na década de 1860, quando então o autor proferiu uma série de palestras sobre os grandes pensadores lógicos e a história da ciência. Uma série de três artigos foi publicada no *Journal of Speculative Philosophy*, a qual tem sido designada *Cognition Series* pelos editores da obra de Peirce. Neste momento, Peirce articulou a sua teoria da cognição com base na noção lógico-matemática de *continuidade*, de onde emerge então a importância da comunidade e de uma concepção não-individualista ou socialista da lógica da ciência. Assentada aqui está não só a importância lógica do valor da comunidade, mas principalmente a postulação de um ponto *ideal* que se abstrai de todo *continuum* e em direção ao qual o raciocínio deve fluir – eis as sementes para a sua futura guinada *teleológica* ou *normativa*. Contudo, como se verá, a causa final de Peirce é aberta, não-necessária, de certo modo arbitrária. Articulam-se, especificamente, os seguintes temas que Peirce formula em referência à continuidade e às raízes sociais da lógica: a teoria da cognição inferencial *contra* Descartes; o socialismo lógico, o falibilismo e o sinequismo – e a teleologia do desenvolvimento implícita neste último princípio; a Opinião Final da comunidade como fonte da verdade e reveladora do objeto da realidade; a configuração de uma teoria cognitiva ou idealista do real; e – a parte certamente mais difícil – o argumento peirceano de que é possível conceber a realidade a partir da comunidade de investigadores. Neste ponto, será trabalhado o tradicional problema dos universais que toma dimensão na escolástica e que informa *via* John Duns Scotus a teoria da realidade de Peirce. Nota-se que será preciso estender a cronologia ao tratar de alguns temas, como o sinequismo e tratamentos cosmológicos, que se formulam apenas na década de 1890, embora tudo isso em relação à continuidade que já aparece nos escritos de Peirce da década de 1860. Sempre que essa “volta para o futuro” se fez necessária, contudo, para fins explicativos, o movimento foi indicado. No mais, tentei manter-me fiel à análise cronológica que se propõe.

O Capítulo 3, “O lado prático da lógica”, trata igualmente de certas idéias-chave que desembocariam na concepção normativa madura de Peirce. Recorre-se mais uma vez a uma série de artigos e rascunhos que Peirce produziu na década de 1870. Os temas articulados são a teoria ativa da crença de Alexander Bain como uma regra de ação ou hábito, com algumas palavras sobre como o hábito cognitivo-realista de Peirce difere-se do hábito emocional-nominalista de Hume; formula-se o método da investigação científica no processo de fixação das crenças, e de que modo somente este é capaz revelar o lado normativo da lógica (fazendo

jus às noções de verdade e falsidade); e proposição da Máxima Pragmática nesse contexto – nesse momento, ainda, diferencia-se a *pragmática* de Peirce da *razão prática* de Kant, e explica-se por que o autor optou pelo termo pragmática e não prática (*contra* James). Mostra-se que já em sua primeira formulação da Máxima Pragmática não há qualquer tintura nominalista – Peirce já havia se declarado a favor do realismo em 1871 ou antes; e que, não obstante isso, supor que o fim último de uma crença ou proposição lógica pudesse residir no mundo da ação *simpliciter* seria contrariar seus próprios cânones semióticos, em que nada que não possa projetar-se ou traduzir-se em outro signo possui qualquer significado. A sua teoria do signo articulada na década de 1860 “impregna” (*pervades*) o próprio pragmatismo. Pode dizer-se que as sementes germinadas na década de 1860, tratadas no Capítulo 1, desenvolveram-se alcançando uma forma pragmática ou experiencial. Para além das *raízes sociais* da lógica, brotam suas *ramificações práticas*.

O Capítulo 4, “Da lógica à ética à estética: em direção à tríade normativa”, inicia-se com algumas considerações introdutórias sobre a teoria das três categorias universais de Peirce e suas formas degeneradas. Está certo que a compreensão da teoria das categorias universais é pressuposto para qualquer abordagem do pensamento de Peirce. Contudo, muito embora Peirce tenha colocado-as em 1867, deixou-as de lado por muitos anos. Assim, quando elaborou as suas teorias da cognição e da crença, as quais são apreciadas nos dois primeiros Capítulos que se seguem à Introdução (Capítulos 1 e 2), a despeito de se poder entrever relações ternárias aqui e ali, Peirce não as emprega explicitamente em suas análises. Logo, posterga-se o tratamento das categorias para este Capítulo 3, quando então aborda-se a evolução do pensamento de Peirce no campo da ética. Nesse contexto, leva-se a sério a suposição de que a compreensão da teoria das categorias universais é pressuposto para a compreensão de seu pensamento – extrai-se, das três categorias, o poder analítico da meta-ética peirceana. A proposta é traçar a evolução do pensamento de Peirce acerca da ética desde uma forma de conhecimento “inútil” e “dúbia” na segunda metade da década de 1890 até um tema filosófico de maior envergadura na década de 1900. Busca mostrar-se como suas distintas posições parecem relacionar-se com sua teoria das categorias. Enquanto uma abordagem diacrônica será necessária para corrigir os frequentes esforços em resolver as inconsistências da teoria moral de Peirce, uma abordagem categórica torna-se essencial para perceber a sua coerência interna e dar suporte à tese de que Peirce mudou de uma posição nominalista para uma concepção realista no campo da ética. Com a ajuda do diagrama de Peirce das formas degeneradas da Terceiridade, tenta-se oferecer uma abordagem sub-

categórica da concepção “triádica” ou “ternária” do ideal normativo de Peirce: a tríade normativa.

Antes de prosseguir, é preciso fazer uma observação sobre definição dos termos. Peirce não só introduziu uma série de derivações que às vezes ampliam, outras vezes restringem o significado de determinados conceitos – o caso mais chamativo é, sem dúvida, o termo *pragmaticismo*, cujo sufixo “-icismo” indicaria uma acepção restrita –, como, também, sendo bem-versado na lógica dos escolásticos, retomou termos e conceitos pretéritos com significados próprios. Procura-se utilizar os termos no sentido e com os contrastes que Peirce imprimiu a eles. As definições, quando necessárias, foram indicadas ao longo da tese. Contudo, vale notar, desde já, que os termos “universal”, “particular”, “geral” e “singular” aparecem na linguagem filosófica escolástica enquanto *substantivos*, e não enquanto *adjetivos* como ocorre na fala ordinária. Quando se diz, por exemplo, que os realistas são aqueles que afirmam que os *universais* são reais, o que se tem aqui é o uso da palavra “universal” como um substantivo. Mais estranho pode parecer o uso da palavra “geral” como um substantivo – em inglês, usa-se “*general*”; em espanhol, a palavra recebe a mesma grafia, “*general*”. O estranhamento, felizmente, é pior no inglês e no espanhol, pois a palavra é também utilizada nesses idiomas no sentido militar.

Uma última observação importante: optou-se por fazer uma tradução livre de todas as citações utilizadas neste trabalho, sem, contudo, reproduzir a redação original no rodapé. Embora seja de fato preciosa a leitura do trecho no idioma original, para inclusive cotejar e julgar a tradução que se faz, absteve-me desta prática por uma questão de economia da redação: quase todas as citações utilizadas encontram-se no idioma inglês, e principalmente a totalidade das passagens de Peirce. O objetivo de proceder à tradução em vez de conservar as passagens no idioma original *verbatim* foi no sentido de imprimir maior fluidez à leitura. É desnecessário afirmar que assumo inteira responsabilidade pelos possíveis equívocos e incompreensões.

A obra de C. S. Peirce e suas interpretações

A dificuldade de *acesso físico* aos manuscritos de Peirce fez com que suas contribuições para a filosofia em geral, e para o pragmatismo em particular, fossem por muito tempo desconsideradas ou então equivocadamente interpretadas. Pode supor-se também uma dificuldade de *acesso intelectual* à sua filosofia. Peirce reconheceu que o fato de ser canhoto provocava-lhe um desenvolvimento cerebral diferente que certamente levaria a

incompreensões. Seus escritos “sinistros” podem ter desencorajado muitos filósofos que ansiavam por encontrar, no pensamento do verdadeiro precursor do pragmatismo, a chave-mestre para suas lucubrações desconstrutivas e elusivas. Mas isso não poderia ser – porque, muito pelo contrário, Peirce arquitetou ou construiu teorias.

Desde 1915, os manuscritos de Peirce encontram-se depositados na Biblioteca da Universidade de Harvard. Foi sua esposa, Juliette, quem os enviou após a sua morte, em 1914. Os primeiros editores a tentar decifrar e sistematizar os manuscritos do autor foram Paul Weiss e Charles Hartshorne. O problema é que os manuscritos careciam de qualquer ordenação ou numeração – segundo Max Fisch, Peirce datou menos de um quarto dos cerca de 80.000 manuscritos que escreveu (1983: 32). Muitos dos escritos, na verdade, nunca foram intencionadas para a leitura. Weiss e Hartshorne, não obstante, conseguiram organizá-los em seis volumes. Entre os anos de 1931 e 1935, a Harvard University Press lançou os *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*. Os títulos dos seis volumes já indicavam a abrangência da filosofia de Peirce: Volume 1: Princípios da filosofia; Volume 2: Elementos da lógica; Volume 3: Lógica exata; Volume 4: A matemática simples; Volume 5: Pragmatismo e pragmaticismo; Volume 6: Metafísica científica. Mais dois volumes, sob a organização de Arthur Burks, foram publicados em 1958 – Volume 7: Ciência e filosofia; e, Volume 8: Resenhas, correspondências e bibliografia. Antes desta coleção, Morris Cohen havia publicado uma edição de alguns dos artigos que foram publicados em vida pelo autor – esta edição contém trechos da chamada *Cognition Series*, composta por três artigos publicados no periódico *Journal of Speculative Philosophy* (1868-69); dois artigos da série *Ilustrações sobre a Lógica da Ciência*, publicados no periódico *Popular Science Monthly* (1877-78); e a série *Monist*, composta por artigos no campo da cosmologia e metafísica evolucionista (1890-92).

Hoje, além de todo esse material publicado e dos manuscritos depositados na *Houghton Library* da Universidade de Harvard, podem encontrar-se algumas cópias microfilmadas em grande parte das bibliotecas universitárias dos Estados Unidos – embora, vale dizer, a manipulação desse material seja extremamente difícil e fatigante, capaz de desencorajar qualquer investigador seriamente interessado nas idéias do autor. Na década de 1960, Max Fisch fez uma reclassificação dos manuscritos de Peirce; o novo catálogo e um suplemento a este foram então preparados por Richard Robin e publicados em 1967 e 1971, respectivamente. Fotocópias dos manuscritos mais fáceis de manusear estão disponíveis para consulta nas dependências do *Peirce Edition Project*, na Universidade de Indiana Purdue, Indianápolis (IUPUI). Este último projeto editorial iniciou-se em 1975, sob a liderança de Fisch e Edward Moore; e tem sido marcado por um trabalho árduo e duradouro, envolvendo

procedimentos modernos de editoração de textos e a participação de muitos *scholars* de Peirce ao longo dos mais de trinta anos que está em funcionamento. O resultado foi a publicação da edição *Writings of Charles S. Peirce: A Chronological Edition* (1982-). A principal característica deste projeto editorial é a ordenação cronológica de seus escritos. Embora os textos sejam seletivos, incluem-se todos os temas filosóficos nos quais Peirce aventurou-se. A última informação dos editores, veiculada no Prefácio ao Volume 8 (1890-1892), publicado no ano de 2010, atesta que a série alcançará cerca de trinta volumes. Sabe-se que muitos desses papéis referem-se a pesquisas que Peirce conduziu como cientista no U.S. Coast and Geodetic Survey (Serviço de Levantamento Costeiro e Geodésico dos Estados Unidos); mas há preciosidades não reveladas ainda – por exemplo, as mais de duzentas páginas que Peirce escreveu sobre a ética de Platão. Em referência ao contexto de produção e veiculação da filosofia peirceana, cumpre mencionar ainda a fundação da *The Charles S. Peirce Society*, em 22 de fevereiro de 1945. Trata-se hoje de uma das mais atuantes sociedades filosóficas nos Estados Unidos, responsável pela publicação do periódico bimestral *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, em circulação desde 1965, especializado na história da filosofia norte-americana.

Nesta tese, recorreu-se o máximo possível, no processo de pesquisa e também nas citações aos escritos de Peirce, à edição dos *Writings*. Esta edição facilita o trabalho do investigador, pois os textos não só estão arranjados por ordem cronológica e com comentários editoriais de suma importância, como também se encontram rascunhos que fornecem pistas interpretativas. Contudo, as referências aos manuscritos posteriores a 1892 – até onde os editores do *Peirce Edition Project* chegaram – tiveram de recorrer às outras edições padrão com os escritos de Peirce: ora aos *Collected Papers*, ora à *The Essential Peirce*, ora ainda a outras edições que trazem textos não publicados nessas duas edições mais conhecidas, como as correspondências entre Peirce e Victoria Lady Welby em *Semiotic and Significs* e as palestras das Cambridge Conferences de 1898 publicadas por inteiro em *Reasoning and the Logic of Things*. Parece-me que a sucinta e bem-organizada edição *The Essential Peirce*, onde os escritos aparecem em ordem cronológica e não temática, seria a mais recomendada para aqueles que pretendem aventurar-se na filosofia do autor – essa edição foi lançada em 1998 de modo provisório pelo *Peirce Edition Project* enquanto perdura a conclusão da edição final com todos os seus manuscritos. O pensamento de Peirce evoluiu significativamente, de modo que qualquer tentativa de interpretá-lo ou de valer-se de suas opiniões de modo estanque corre o risco de cometer equívocos e injustiças.

De fato, acredita-se que muitas interpretações errôneas da posição normativa de Peirce decorreram em parte do fato de que os *Collected Papers* foi por muitos anos a edição *standard* de sua obra – e, vale dizer, continua a ser a mais consultada e acessível. Em seus escritos normativos em particular, percebe-se uma variedade de manifestações contraditórias. Esses foram arranjados sem qualquer preocupação de ordem cronológica; ao revés, e curiosamente, aparecem em ordem cronológica inversa. Assim, o Livro IV (*As Ciências Normativas*) do Volume 1 (*Princípios da Filosofia*) dos *Collected Papers* inicia-se com trechos de 1906, quando a concepção normativa de Peirce era positiva; em seguida, apresenta passagens de 1902 e 1903, quando o autor incluiu a ética, mas ainda resistiu à estética; e, por fim, aparece o texto da primeira palestra de Peirce nas Conferências de Cambridge de 1898, quando o autor assim escreveu: “Não tenho uma palavra sequer a dizer contra a filosofia da religião ou sobre a ética em geral ou em particular. O que digo somente é que no presente é tudo muito duvidoso para garantir a aposta de qualquer vida humana sobre elas” (CP 1.620, 1898). O leitor desatendo e/ou não familiarizado com a obra de Peirce, e que legitimamente pretendesse estudar o pensamento ético do autor a partir do último capítulo deste Livro IV, certamente ficaria com a impressão equivocada de que Peirce rejeitara a ética como uma ciência “dúbia” e “extremamente perigosa”.

Veja-se ainda a *primeira frase* de abertura do Livro I (*Orientação Histórica Geral*) do Volume I (*supra*) dos *Collected Papers*:

Muito cedo em meus estudos de lógica, antes de ter realmente devotado-me a ela por mais de quatro ou cinco anos, tornou-se quase manifesto para mim que essa ciência estava em péssima condição; totalmente indigna do estado geral do desenvolvimento intelectual de nossa era; e como conseqüência disso, todo outro ramo da filosofia exceto a ética – pois já estava claro que a psicologia era uma ciência especial e não fazia parte da filosofia – estava em um estado similarmente desonroso (CP 1.15, 1903).

Eis a confusão: não é que a ética tenha sido considerada a única ciência ou ramo da filosofia que não estivesse em um estado deplorável (como a lógica até meados do século XIX estava, segundo Peirce); a idéia de Peirce é justamente o contrário, no sentido de que a ética em si sequer constituía, quando cedo em seus estudos, uma ciência ou ramo da filosofia, mas pertencia mais propriamente à psicologia. Essa é, como se disse, a frase de abertura do Livro I, Volume I, da coleção *Collected Papers* – uma delcaração muito pouco apropriada para se inserir nessa localidade, vale dizer. É curioso notar que esse trecho extrai-se da terceira palestra das Palestras de Lowell de 1903, quando Peirce estava justamente a trilhar o caminho de seu argumento maduro que postula a base ética de sua lógica; mas o restante da palestra, contudo, não se segue neste Livro I, Volume I, dos *Collected Papers* – a discussão passa a

girar em torno de escritos soltos sobre a disputa nominalismo-realismo, e o restante das Palestras é fracionado e tematicamente espalhado pelos outros livros e volumes da coleção.

A tudo isso pode somar-se a alternância no estilo de Peirce. Alguns escritos são bastante claros, outros obscuros; alguns sistematizados, outros contendo fragmentos de idéias expostas de modo aleatório. Mas, principalmente, parece-me que a complexidade lógico-analítica de suas idéias possa ter dificultado e desencorajado a penetração de sua filosofia. Peirce é reconhecido por sua contribuição no campo da lógica; mas, para além desse campo disciplinar, o autor pesquisou e escreveu sobre geodésica, química, astronomia, cosmologia, matemática, metafísica, religião, ética, estética, lingüística, semiótica, psicologia, criminologia, história da ciência, história da antiguidade etc. A filosofia de Peirce é abrangente e intrincada, encerrando muitas nuances e conexões por vezes não trabalhadas e/ou explicitadas de maneira clara pelo próprio autor. Em uma carta à Victoria Lady Welby, redigida em 25 de maio de 1911, quando Peirce estava debilitado, “desprovido de livros” e vivendo da caridade de poucos amigos, ele assim escreveu:

Para dizer-lhe a plena verdade, sei que tenho pensamentos que seriam de grande uso para o mundo e que ninguém provavelmente por um longo tempo alcançará as mesmas verdades; e, ainda assim, devido à minha obscuridade e falta de informação, é melhor que eu procure o túmulo o mais rápido possível (PW: 147, 1911)¹.

Muitos comentadores têm discordado no que diz respeito à coerência e unicidade da filosofia de Peirce. Thomas Goudge (1950) argumentou que o pensamento do autor encontrasse atravessado por duas forças antagônicas: de um lado, um temperamento *experimentalista*, equivalente àquele que se vê em cientistas de laboratório; de outro, uma tendência *especulativa*, mais comum àqueles teólogos e metafísicos escolásticos. Segundo Goudge, “espalhados pelos seis volumes estão um grande número de declarações extremamente difíceis de reconciliar entre si. Muitas dessas representam pontos de vista contraditórios sobre o mesmo assunto; outras são ao menos posições incompatíveis” (1950: 3)². As premissas *naturalistas* de Peirce, assentes em seus estudos científicos, lógicos, epistemológicos, matemáticos etc. seriam irreconciliáveis com as premissas *transcendentalistas* de seus estudos cosmológicos, teológicos e éticos. Essa incoerência então estaria a revelar a existência, como brincou Manley Thompson, de dois *Peirces*: “ele [Peirce] parece ser um tipo de dupla personalidade filosófica” (1953: xii). Essas e outras discrepâncias “são uma fonte

¹ A solidão final de Peirce era não só física e social, mas sobretudo intelectual – a qual, acredita-se, causava-lhe muito mais sofrimento: “Nos últimos três anos, não vislumbrei qualquer livro novo. Evidentemente, não posso ser útil salvo para os meus deveres familiares” (PW: 142, 1911).

² Note-se que, em 1950, quando Goudge publicou seu livro, ainda não tinham sido publicados os dois últimos volumes dos *Collected Papers* (1931-1935), lançados somente em 1958.

constante de embaraço para aquele estudante que está em busca de um conjunto consistente de ideais em Peirce” – afirmou Goudge (1950: 3).

Thomson, não obstante a divertida sugestão acima, assinalou que qualquer estudo sobre Peirce deveria assumir como ponto de partida “as declarações que Peirce fez sobre Peirce” (1953: xii). Poucos filósofos como Peirce engajaram-se em auto-avaliações e auto-críticas, retornando e revisando constantemente sua arquitetura filosófica. Seguindo-se a trilha de Thompson, veja-se a seguinte passagem de Peirce:

Eu nunca, em nenhuma escrita filosófica – exceto em contribuições anônimas para os jornais – fiz qualquer declaração que não fosse baseada em pelo menos meia dúzia de tentativas, por escrito, de sujeitar toda a questão a um exame mais minucioso e crítico [...] Minhas hesitações, portanto, nunca ocorreram devido à pressa. Podem argumentar estupidez. Mas, pelo menos posso dizer que elas provam uma qualidade a meu favor. Isto é, que muito longe de afincar-me às opiniões que seriam minhas, tenho mostrado na verdade uma espécie de desconfiança por toda opinião que tenho advogado. Isso talvez devesse dar um peso levemente maior àquelas opiniões sobre as quais jamais hesitei – embora seja desnecessário dizer que a noção de qualquer peso de autoridade a ser anexado às opiniões na filosofia ou na ciência é absolutamente ilógica e não-científico (CP 5.146, 1903).

Goudge interpreta a passagem acima a favor de sua tese, para mostrar que se Peirce realmente não hesitou devido à pressa, então, com mais razão ainda, pode considerar-se que seus pontos de vista contraditórios são de fato irreconciliáveis. Não me parece que se possa pensar assim, contudo. Na verdade, as supostas passagens irreconciliáveis que Goudge detecta aparecem em virtude da tentativa equivocada de combinar fases distintas do pensamento do autor. Assim é que Thompson, em oposição a Goudge e em conformidade com outros comentadores, adota uma abordagem sistemática de Peirce.

“Como muitos dos escritos de Peirce consistem no desenvolvimento contínuo e na reafirmação das mesmas teorias” (1953: xv), Thompson acredita que é proveitoso começar examinando seus pronunciamentos maduros antes de voltar às versões iniciais. O objetivo deste autor é reconstruir a filosofia pragmática de Peirce; logo, parece adequado escolher esse percurso, uma vez que Peirce, após formular inicialmente a sua Máxima Pragmática em 1878, retomou o tema sob novas bases duas décadas depois. No caso desta tese, em que se debruça sobre a ética ou, mais propriamente, sobre as bases normativas do pensamento de Peirce, penso seria equivocado proceder desse modo – embora, de fato, os escritos que interessam tenham sido produzidos em sua fase madura. O problema é que, ao contrário do que ocorreu com a Máxima Pragmática, Peirce *não* (ou talvez *muito vagamente*) pronunciou-se *positivamente* sobre a ética e/ou as ciências normativas em seus escritos quando jovem ou mesmo na meia-idade. Como já se viu, quando escreveu sobre a ética em particular nos escritos dos anos de 1896 e 1898, a sua posição foi claramente denegatória. Daí que não se

justifica começar pelo final para se chegar ao início; pois, ao contrário do pragmatismo, sempre encarado de modo positivo, a ética estava totalmente aquém de suas considerações filosóficas.

No extenso quadro de interpretações à obra de Peirce que já foram propostas, segue-se a sugestão do estudo pioneiro de Murray Murphey (1961)³. Esse autor sublinha o caráter sistemático da filosofia de Peirce, de modo que as incoerências resultam de uma interpretação que não leva em conta o desenvolvimento ou o crescimento de sua obra; como sugere Murphey, ainda, destaca-se que a lógica é “o agente criativo e dinâmico no desenvolvimento da filosofia de Peirce (1993 [1961]: 3). Daí se segue que toda e cada evolução em sua lógica acarretou uma nova reformulação de sua filosofia. Obviamente que não se poderá entrar aqui nos quatro ingredientes lógicos que Murphey identifica como a determinar as quatro grandes fases de sua filosofia – a lógica kantiana (-1865); a irreducibilidade dos três tipos silogísticos (1870); a descoberta da lógica das relações (1884); e, ainda, escreve Murphey, a teoria da quantificação e dos conjuntos, de onde emerge o realismo maduro de Peirce, uma teoria da modalidade que reconhece como real o mundo possível (1896-97). Esta última evolução em sua lógica foi decisiva para a importância que a ética e a estética assumiram em sua filosofia madura.

Enfim: a presente tese de doutorado, na trilha de Murphey, pressupõe a unicidade, sistematicidade e coerência no pensamento filosófico de Peirce, e igualmente identifica a *lógica* como o eixo-temático em torno do qual giraram todas as suas (re)formulações, (r)evoluções e (re)visões. Em termos metodológicos, recorre-se a um *estudo diacrônico* do pensamento de Peirce; e esse método justifica não só o plano adotado, mas também a opção por datar todas as citações diretas e indiretas que se fez aos seus escritos.

Uma pergunta que não quer calar: Por que a filosofia de Peirce, que parece tão fecunda para a teoria moral, social e política, uma vez que assume a centralidade lógica do papel da comunidade, foi tão negligenciada? Segundo Elvira Tarr, isso ocorreu em parte por conta de interpretações equivocada de alguns teóricos sociais importantes, como C. Wright Mills – “com cujas idéias, ironicamente, as idéias de Peirce são congruentes” (Tarr, 1981: 239). A tese de doutorado de C. Wright Mills (1942) na Universidade de Wisconsin intitulava-se “A Sociological Account of Some Aspects of Pragmatism” [“Uma abordagem sociológica de alguns aspectos do pragmatismo”], a qual foi publicada postumamente por Irving Louis Horowitz (1964). Neste trabalho, Wright Mills sublinha a não-importância da filosofia de

³ O livro de Murray Murphy (1961) foi pioneiro no tratamento cronológico da filosofia de Peirce.

Peirce para a prática, sobretudo à luz de suas controvertidas idéias sobre “questões de importância vital”. Discute-se esse problema no Capítulo 4. Por ora, basta dizer que a separação entre teoria e prática deve ser encarada como uma contribuição positiva de Peirce para as teorizações nos campos da moral, da sociologia e da política. Wright Mills teria visto isso claramente, embora não tenha explicitado (*cf.* 1966 [1964]: Parte II). A questão é que a separação entre *teoria* e *prática* é essencial para a compreensão de que somente assim a teoria poderá um dia ser genuinamente válida para a prática – Peirce volta-se contra as interpretações utilitaristas que “colonizavam” a ciência fazendo com que o cientista não mais buscasse descompromissadamente a verdade, mas que tivesse como mirada fins comerciais e/ou industriais, sempre em nome do espírito ganancioso e egoísta dos homens de negócios que naquela época dominavam sem qualquer controle.

Alguns prognósticos positivos foram feitos no que concerne à relevância do pensamento de Peirce para as ciências sociais em geral. James Feibleman foi um dos primeiros a afirmar que “a direção apropriada das ciências sociais é somente um dos inúmeros caminhos pelos quais a metafísica de Peirce poderia ser aplicada (1952: 329) – Feibleman refere-se expressamente à importância da aplicação do método abdução, da validade de um raciocínio que procede por hipóteses, em oposição às abordagens metodológicas positivistas nas ciências sociais. Max Fisch antecipou que “a nova edição [dos *Writings*] deve abrir o caminho para um estudo mais consecutivo e completo de suas idéias sobre a estética (e a ética) do que até hoje foi possível” (1983: 33). Sem dúvida, a organização e edição cronológica dos manuscritos de Peirce terá muito a contribuir, particularmente para os desenvolvimentos maduros em sua filosofia, quando a idade avançada de Peirce e o aprofundamento de sua crise financeira já não lhe permitiam organizar os rascunhos com o mesmo afinho da juventude. Compartilha-se aqui não só desse espírito antecipador de Fish, mas também do suposto “sonho” de Peirce que Lucia Santaella revelou (2004: 27): fazer com que a sua arquitetura possa aplicar-se a todas as áreas do conhecimento – em especial, dado o propósito desta tese, ao terreno das investigações normativas. É uma pena que até a presente data a edição somente tenha alcançado o ano de 1892, quando Peirce ainda não havia considerado as ciências normativas. Tal infortúnio, contudo, nutre (no meu espírito pragmatista) a expectativa de que o tema desta tese permanecerá em aberto, sujeito a futuras correções, confirmações e refutações – dada a *falibilidade* de toda inferência individual.

1 O CIPOAL DO PRAGMATISMO

Perhaps you know the old joke about the soldiers passing a message down the line – first man to second, “send reinforcements, we’re going to advance”; next-to-last man to last, “send three-and-fourpence, we’re going to a dance.” Well, the history of pragmatism is like that – only more so⁴.
Susan Haack, 2006.

É curioso – para não dizer irônico – que a Máxima Pragmática tenha sido concebida como um princípio para a determinação do significado dos conceitos. Isso porque, percebe-se que a história do significado do próprio conceito de *pragmatismo* tem sido “confusa” e “perturbadora” (Haack, 2006). Para Haack, a história é *confusa*, porque o pragmatismo tem sido invocado por projetos filosóficos antagônicos; e *perturbadora*, porque as pretensões de Peirce de criar uma filosofia científica transformaram-se em propostas revolucionárias de criar um tipo de “pós-filosofia literária”. A anedota de Haack acima é ilustrativa.

Percorrer a confusa e perturbadora história intelectual do pragmatismo poderia constituir um desenvolvimento demasiado amplo e talvez inapropriado tendo em vista os estritos propósitos desta tese. Não se consegue resistir, contudo, a alguns comentários que neste Capítulo 1 realizam-se de modo introdutório. O pragmatismo tem sofrido um processo de mutação conceitual desde a sua origem, reverberando em suas recepções mundo afora e também em suas distintas ramificações temáticas e apropriações disciplinares. Se tamanha confusão acarretou o questionamento do estatuto metodológico desta “corrente” filosófica, este grande cipoal sugere também que o pragmatismo pode constituir-se em um “rico cruzamento interdisciplinar para lingüistas, lógicos, semióticos, filósofos, psicólogos e sociólogos” (Armengaud, 2006, p. 16). Articulam-se, no que se segue, de modo aleatório, questões intelectuais, históricas, conceituais e, ainda, etimológicas que se podem avistar e talvez talhar neste cipoal, tendo como mirada sempre o pensamento de Peirce.

1.1 O pragmatismo e seus dois maridos

⁴ Transcreve-se a epígrafe no original para não se perder o sentido da anedota. Pode sugerir-se aqui que uma piada correspondente na língua portuguesa começaria com a afirmação “Lá vem o capitão de fragata”, e terminaria com a seguinte mensagem distorcida: “Lá vem o cafetão de gravata”; ou, ainda: “Não confunda um pouquinho de macarrão com um porção de macaquinho” – essa segunda distorção é de fato menos elegante. Agradeço ao Luiz Antônio Francisco de Souza pelas sugestões.

Ironias e anedotas certamente podem desvirtuar a filosofia do pragmatismo de seus comprometimentos teóricos sérios. Contudo, não se pode perder a oportunidade de se propor aqui uma metáfora à brasileira. Parece-me que o pragmatismo, à semelhança de Dona Flor, personagem do popular romance de Jorge Amado, possuía dois “maridos”, tendo assim originado duas estirpes. De um lado, tem-se o tronco filosófico que descende de Peirce, onde o pragmatismo identifica-se com uma metafísica realista e com valores epistêmicos fortes, como as noções de verdade, realidade e objetividade; de outro, o tronco filosófico que descende de William James, certamente com maior número de herdeiros, onde o pragmatismo identifica-se com uma metafísica de caráter nominalista, tendo sido um convite a teorizações desconstrucionistas e relativistas dos valores epistêmicos.

É válido começar com uma citação da Máxima Pragmática, nos termos em que esta foi postulada em um artigo de Peirce publicado em 1878 no periódico *Popular Science Monthly*, “How to Make Our Ideas Clear” (“Como tornar nossas idéias claras”):

Parece, pois, que a regra para se atingir o terceiro grau de clareza da apreensão é a seguinte: considere quais os efeitos, que possam ter implicações práticas *concebíveis*, nós *concebemos* ter o objeto de nossa *concepção*. Logo, nossa *concepção* desses efeitos é o conjunto de nossa *concepção* do objeto (*W* 3: 266, 1878 – grifou-se).

Neste momento, Peirce estava informado por uma teoria da investigação influenciada pela psicologia de Alexander Bain. A investigação era entendida como a ação do pensamento excitada pela irritação da dúvida, a qual somente alcança satisfação quando a crença é publicamente fixada. Esse mecanismo psicológico da ação mental da investigação determina a busca por um princípio lógico capaz de elucidar o significado dos conceitos para além dos critérios internos de *clareza* e *distinção* descortinados por Descartes. Para Peirce, era preciso encontrar uma fórmula para se estabelecer o significado dos conceitos que não estivesse sujeita às idiossincrasias de qualquer subjetividade finita e limitada, mas que pudesse sustentar-se no longo curso perante a grande comunidade de investigadores. O tema é que agora a distinção deveria ser buscada na prática porque Peirce estava excitado pela noção bainiana de que a *crença* – que representa uma *proposição da lógica* (*W* 3: 20, 1872) – reverbera em excitações mentais que em última instância dizem respeito à produção de uma regra de ação. A busca pelo significado tem como mirada o mundo da experiência que refletirá a ação ou o hábito determinado pela crença em questão; e este tem de ser concebível por todos os investigadores sérios que se propuserem a investigar suficientemente a questão. Para se garantir a estabilidade das crenças (ainda que provisória) e a satisfação social de todos

que investigam uma questão, é mais seguro definir o significado dos conceitos em termos de suas respectivas manifestações exteriores (ao contrário de Descartes).

Mas a confusão instalou-se na origem. Peirce asseverou que o pragmatismo busca fomentar uma atitude experimental na filosofia, a qual implicaria, contudo, admitir uma metafísica realista, de modo que “antes de tratarmos das evidências do pragmaticismo, será necessário pesar os prós e contras do realismo escolástico. Pois, o pragmaticismo dificilmente poderia ter entrado numa cabeça que já não estivesse convencida de que há gerais reais” (CP 5.503, 1905)⁵. Por outro lado, James argumentou que se trata de uma tendência anti-intelectual, de uma “atitude de desvirar os olhos das coisas primeiras, princípios, ‘categorias’” (2003 [1907], p. 28); e – ao contrário de Peirce – sustentou que o pragmatismo “concorda com o nominalismo, por exemplo, em sempre apelar para os particulares” (2003 [1907], p. 27). Veja-se esta passagem de James:

O pragmatista volta suas costas para a abstração, insuficiência, soluções verbais, e para razões *a priori* ruins, princípios fixos, sistemas fechados e supostos absolutos e origens; ele se vira em direção à concretude e adequação, em direção aos fatos, em direção à ação e em direção ao poder. Isso significa que o temperamento empírico é reinante e o temperamento racionalista sinceramente abandonado (James, 2003 [1907], p. 26).

Pode dizer-se que a interpretação de James, no que se refere ao pragmatismo de Peirce, estava *parcialmente* correta. A parte que se refere ao passado, aquilo contra o qual o pragmatista volta-se, parece estar de acordo; o erro da interpretação extensiva de James reside mais propriamente na parte prospectiva de seu pragmatismo. Proposições individualistas de James que definiram o pragmatismo como “retirar de cada palavra o seu valor de caixa” (2003 [1907], p. 27); que afirmaram que “uma nova opinião conta como ‘verdade’ somente na proporção em que gratifica o desejo individual de assimilar o novo em sua experiência [...] e que o seu sucesso é uma questão de apreciação individual” (2003 [1907] p. 32); que diziam que “quando velhas verdades crescem, pois, pela adição de novas verdades, isso se dá por razões subjetivas” (2003 [1907], p. 32), entre outras, entram em choque com a filosofia socialmente orientada e realista de Peirce. “Nenhum homem que avalia seu bem-estar pessoal como um momento irresistível pode ser lógico” (CP 8.251, 1900).

⁵ Note-se a utilização do termo “pragmaticismo”, proposta pela primeira em 1905 na série de artigos sobre pragmatismo que Peirce publicou no periódico *The Monist*. Sustenta-se que o sufixo “-icismo” indicaria um significado mais restrito para o termo; e que a palavra deveria ser assim mesmo, “feia o suficiente para estar a salvo de sequestradores” (CP 5.414, 1905).

Após tomar conhecimento de que James dedicara-lhe a publicação de seu livro *The Will to Believe (A vontade de acreditar)*⁶, Peirce assim respondeu, distinguindo a sua posição:

A sua carta e a sua dedicação a mim deram-me mais prazer do que você possa acreditar. [...] Que tudo deva ser testado por seus efeitos práticos foi o grande texto de meus primeiros artigos; [...] Em meus artigos posteriores, vi mais completamente do que antes que não é a mera ação como exercício bruto da força que é o propósito de tudo, mas a generalização, tal ação que tende em direção à regularização, e à atualização do pensamento que sem a ação permaneceria não pensado (CP 8.250, 1900).

Mais tarde, comentando sobre a resenha que James escrevera ao livro de Schiller, *Humanism (Humanismo)*, publicado em *The Nation* (março de 1904), Peirce escreveu:

Você e Schiller carregam o pragmatismo longe demais. Não quero exagerá-lo, mas mantê-lo dentro dos limites das evidências. A consequência mais importante, de longe, sobre a qual tenho sempre insistido, como por exemplo em minha nota à edição de Fraser das obras de Berkeley em *North American Review* de outubro de 1871, é que sob esta concepção da realidade devemos abandonar o nominalismo (CP 8. 258, 1904).

James, como diz o ditado, “pegou o bonde andando”. O autor recorreu aos progressos recentes no campo da lógica indutiva, isto é, ao “estudo das condições sob as quais as ciências evoluíram” (James (2003 [1907], p. 28), às idéias de arbitrariedade, continuidade, probabilidade, estatística, verdade aproximada – todas essas articuladas pelo próprio Peirce em suas palestras sobre lógica em Cambridge na década de 1860, das quais James participou, como se articulará no Capítulo 2 – para então sugerir que “nenhuma teoria é absolutamente uma transcrição da realidade, mas que qualquer [das teorias rivais] pode ser útil de algum ponto de vista” (2003 [1907], p. 29). Vê-se que James interpretou a questão da arbitrariedade que em Peirce assumia as conotações específicas de “variação fortuita” e “acaso” (*tiquismo*) como a querer dizer que “a arbitrariedade humana tem expulsado a necessidade divina da lógica científica” (*idem*). Está certo que a necessidade (divina ou não) é expulsa por Peirce da lógica da ciência; mas a ironia é que os pressupostos peirceanos da arbitrariedade, continuidade e falibilidade conduzem justamente a uma postulação contrária, no sentido de que deve haver algum ponto ideal onde a verdade e a realidade manifestariam-se. Neste sentido observa James Feibleman:

A insistência de Peirce na probabilidade estatística tem encorajado aqueles que sustentam que não há absolutos, porque não pararam para examinar as bases objetivas da frequência relativa na qual se baseou a sua versão. O seu estabelecimento do pragmatismo deu esperança àqueles que acham que não há universais, porque não desejaram ver que para ele o pragmatismo significava uma solução possível para o problema que Platão deixou negligenciado e que Kant tentou sem sucesso resolver: como reconciliar os universais dos seres puramente

⁶ “Ao Meu Velho Amigo, Charles Sanders Peirce, cuja camaradagem filosófica nos velhos tempos e a cujos escritos nos anos mais recentes devo mais incentivo e ajuda do que poderia expressar ou retribuir” (1956 [1897]; cf. CP 8. 249, nota 2, 1897).

ontológicos com os particulares concretos da experiência dos sentidos. Peirce nos forneceu uma pista para a resolução dessas aparentes dificuldades quando asseverou que ninguém deveria proclamar a realidade para todos os universais mas que a questão era determinar quais universais são reais. Essa é a doutrina cardinal do realismo; e opõe-se aos idealistas com sua proliferação desmedida de universais reais por mera suposição como também aos nominalistas com sua proibição inflexível da realidade de qualquer universal que seja. Mas então poucos escutaram o que ele disse sobre esse assunto (Feibleman, 1952, p. 329)

Peirce propõe ainda a centralidade de um importante princípio moral da investigação, desconsiderado por James: segundo o princípio do sinequismo de Peirce, todo investigador sério deve estar em busca de *continuidades epistemológicas* genuínas e jamais aceitar a validade de um quadro conformado por rupturas e rivalidades teóricas. Pode supor-se que a verdade, para Peirce, é *instrumental*, como afirmou James, Schiller e depois Dewey; mas esta também é *final*. A instrumentalidade da verdade revelar-se-ia em cada ponto do contínuo de inferenciais, na medida em que, como escreveu James, “carrega-nos de modo próspero de qualquer uma das partes de nossa experiência para qualquer outra parte, associando coisas de modo satisfatório” (2003 [1907], p. 30); contudo, a verdade desponta-se também e sobretudo como um fim ou objetivo último que é ideal (essa idéia ficará clara no Capítulo 2)⁷⁸.

De fato, sabe-se que não foi Peirce quem primeiro anunciou publicamente o termo “pragmatismo”, e as razões para a sua abstenção intencional serão analisadas mais à frente. Foi James quem resolveu apresentá-lo no ano de 1898, ao proferir uma palestra em Berkeley, Califórnia, dizendo tratar-se de um tipo de “praticalismo” na filosofia, e fazendo explícita referência ao protagonismo de seu grande amigo, “Mr. Peirce”.

1.2 Os treze pragmatismos em 1908

Em 1908, quando o pragmatismo celebrava seu 10º aniversário de vida, contado a partir da palestra de James em Berkeley, o historiador das idéias Arthur O. Lovejoy escrevera um intrigante artigo intitulado “The thirteen pragmatisms” (“Os treze pragmatismos”). Na

⁷ Não justifica alongar-se aqui. As discrepâncias entre Peirce e James – para não incluir Schiller e Dewey – ocupariam muitas páginas; além de já terem sido extensamente tratadas por todos os “manuais” ou livros introdutórios sobre o pragmatismo ou sobre o pensamento de Peirce. *Cf.*, por todos, o excelente livro de Cornelis de Waal (2007 [2005]), recentemente traduzido para o português pela Edições Loyola.

⁸ Ficará mais clara também, quando se analisar a teoria das três categorias universais (Capítulo 4) que o pragmatismo de Peirce distanciava-se do praticalismo de James em função da ênfase que a sua filosofia atribuía à categoria da Terceiridade (elemento mediador, mental). James focalizou na ação prática concreta, salientando assim a categoria da Segundidade (ação-reação) no esquema de Peirce. Em uma carta à Lady Welby, Peirce escreveu: “Vejo muitos bons pensadores que estão tentando construir um sistema sem colocar qualquer Terceiridade nele. Dentre eles estão alguns de meus melhores amigos que se reconhecem devedores a mim, mas nunca aprenderam a principal lição (*PW*: 28, 1904).

oportunidade, Lovejoy constatou uma descontinuidade e incongruência entre as muitas proposições que os filósofos costumavam identificar com o pragmatismo. Não se tratava de um único, singular e estável sistema de pensamento. Como sugere o título pictórico de seu artigo, identificam-se, sob a rubrica do pragmatismo, nada menos do que treze proposições logicamente independentes – significa dizer: é possível, sem cair em contradição, aceitar qualquer uma das treze proposições e rejeitar as outras doze, assim como é possível rejeitar qualquer das doze proposições e aceitar apenas uma. Lovejoy estabelece as proposições, citadas a seguir (não em ordem lógica, mas de modo a tornar a relação e a transição mais inteligível). Embora as proposições sejam muitas, vale a pena transcrevê-las e comentá-las.

[1] O significado de qualquer julgamento consiste inteiramente nas experiências futuras, ativas ou passivas, que podem ser por ele previstas (1963 [1908], p. 26)⁹.

Aqui o pragmatismo é uma teoria do significado. Esta teoria reduz o significado às consequências futuras no mundo da experiência para as quais uma proposição aponta. Essas consequências do mundo da experiência devem poder ser antecipadas, direta ou indiretamente, de modo que o elemento da *predição* é essencial. O que importa dizer é que o significado se dá independentemente de este vir a ser acreditado ou não.

[2 – uma variação da proposição acima] O significado de qualquer julgamento consiste nas consequências futuras de se acreditar nele.

Aqui o pragmatismo é uma teoria do significado que difere consideravelmente da anterior no tocante ao papel da *crença* em sua produção. O significado é reduzido às consequências futuras que decorrem da crença na proposição em questão. Lovejoy afirma que essa teoria é excessivamente tolerante, pois admite que qualquer crença, desde que acreditada, e cujas consequências venham a ser satisfatórias, possa considerar-se como verdadeira.

[3] A verdade de um julgamento “consiste na” realização completa da experiência (ou série de experiências) à qual o julgamento havia anteriormente apontado; proposições não são, mas somente tornam-se verdadeiras.

Aqui o pragmatismo é uma teoria epistemológica sobre o critério de validade ou verdade de um julgamento que sublinha a ocorrência concreta no mundo da experiência das consequências previstas por uma proposição ou julgamento, de modo direto ou indireto. A verdade revela-se somente após a verificação concreta da predição. Esta teoria da verdade não é profícua epistemologicamente, enquanto teoria do conhecimento, pois os julgamentos não possuem qualquer importância – ou mesmo significado – até que venham a *tornar-se* verdade.

⁹ As demais proposições de Lovejoy aparecem na seqüência da primeira no artigo original, de modo que se suprime aqui a repetição da referência.

A verdade de uma proposição não existe, mas é fabricada ou simplesmente *tornada* verdadeira. Lovejoy afirma tratar-se de uma teoria *ex post facto* da verdade (1908: 14).

[4] Aquelas proposições gerais são verdadeiras na medida em que, na experiência passada, tiveram suas predições implícitas realizadas; e não há outro critério para a verdade de um julgamento.

Aqui o pragmatismo é uma teoria epistemológica sobre o critério de validade ou verdade de um julgamento que enfatiza a idéia de que uma proposição é verdadeira somente quando “funciona”. Além de sua relação com uma forma vulgar de utilitarismo, esta teoria da verdade está atrelada aos ideais dos evolucionistas, os quais consideram uma proposição como verdadeira quando similar a uma classe de proposições cujas predições foram realizadas, satisfeitas ou bem-sucedidas no passado.

[5 – Uma variação da proposição acima] Aquelas proposições gerais são verdadeiras quando provaram ser na experiência passada biologicamente benéfica àqueles que viveram sob elas; e essa “vivenciabilidade” [*livableness*] é o derradeiro critério para a verdade de um julgamento.

Aqui o pragmatismo é uma teoria epistemológica sobre o critério de validade ou verdade de um julgamento que enfatiza a idéia de que uma proposição é verdadeira somente quando esta “funciona”; mas a idéia de “funcionar” enfatiza aquilo que é suportável ou habitável (*“livable”*), isto é, capaz de promover o bem do indivíduo ou do grupo, independentemente de sua capacidade de verificação empírica ou predição.

[6] O tornar-se temporal é um caráter fundamental da realidade; neste tornar-se, os processos da consciência têm sua parte essencial e criativa. O futuro é estritamente não real e seu caráter é em parte indeterminado, dependente de movimentos das consciências cuja natureza e direção podem ser completamente conhecidas somente nos momentos em que se tornam reais na experiência.

Aqui o pragmatismo é uma teoria ontológica que enfatiza o caráter intrinsecamente aberto do futuro e, por conseguinte, a criatividade do processo de julgamento e da ação humana. Lovejoy associa essa doutrina à noção de *devenir réel* do filósofo francês Henri Bergson, com quem James articulou muitas de suas ideais pragmatistas. Essa visão ontológica implica a contingência e a indeterminação do conteúdo futuro do real.

[7] Toda apreensão da verdade é uma espécie de “satisfação”; o verdadeiro julgamento satisfaz alguma necessidade, e toda transição da dúvida para a convicção é uma passagem de um estado de insatisfação parcial a um estado de relativa satisfação e harmonia. Esta é estritamente somente uma observação psicológica, não epistemológica; torna-se a última por uma interpretação ilícita.

Aqui o pragmatismo é uma teoria epistemológica sobre o critério de validade ou verdade de um julgamento que enfatiza a idéia de que uma proposição é verdadeira quando satisfatória. Essa teoria da verdade assume conotações mais sérias em James, mas em Peirce aparece como mera *constatação psicológica*. A satisfação só ocorrerá, em Peirce, quando a

crença for de fato real, pois somente neste caso a mente não virá a perturbar-se no futuro; James, contudo, não faz qualquer exigência nesse sentido.

[8 – uma variação da proposição acima] O critério da verdade de um julgamento é sua satisfação, enquanto tal; a satisfação tem “muitas dimensões”, mas todas as dimensões são de valor epistemológico comensurável, e o ponto máximo da satisfação em um julgamento é a marca de sua validade.

Aqui o pragmatismo é uma teoria epistemológica sobre o critério de validade ou verdade de um julgamento que enfatiza a idéia de que uma proposição é verdadeira quando satisfatória *simpliciter*. Neste caso, a satisfação é um critério de validade para aferir a verdade de uma proposição. A ocorrência de um estado satisfatório seria suficiente e compensaria qualquer outro critério de validade de uma proposição.

[9 – uma variação da proposição acima] O critério da verdade de um julgamento é o grau em que este satisfaz as demandas “teóricas” de nossa natureza; tais demandas são especiais e distintas, mas sua realização é um tipo de satisfação.

Aqui a satisfação não é apenas um *critério de validade* para aferir a verdade de uma proposição, mas possui um estatuto epistemológico privilegiado.

[10] O único critério da verdade de um julgamento é sua utilidade prática como um postulado; não há verdade geral exceto verdade postulada, a resultar de alguma determinação motivada do arbítrio; verdades ‘necessárias’ não existem.

Aqui o pragmatismo é uma teoria epistemológica sobre o critério de validade ou verdade de um julgamento que sustenta a legitimidade da noção de “postulação” de Schiller e da “vontade de acreditar” de James. Isso significa que postulados e crenças são válidos sempre que expressam uma necessidade prática. Em outras palavras, isso significa, do ponto de vista negativo, que não há verdade necessária, pois toda proposição verdadeira passa por uma escolha voluntária; do ponto de vista positivo, isso significa que a verdade identifica-se com aquelas proposições que os homens exigem para a satisfação de sua relação com o mundo. Lovejoy afirma que essa doutrina está claramente expressa no pensamento de Schiller em seu artigo “Personal Idealism” (“Idealismo pessoal”), onde a necessidade de um postulado é a simples indicação de uma necessidade do homem (1963 [1908], p. 22).

[11] Há algumas verdades necessárias, mas essas não são nem muitas, nem praticamente adequadas; e por detrás delas o recurso aos postulados é necessário e legítimo.

Aqui o pragmatismo é uma teoria epistemológica sobre o critério de validade ou verdade de um julgamento que, no entanto, reconhece elementos que se estabelecem de modo *a priori*. Esses elementos dizem respeito à constituição da mente racional, ou melhor, à estrutura de nosso raciocínio. A ação voluntária na produção da crença encontra limites em um esquema intelectual que se constitui e evolui de modo *a priori*.

[12] Dentre os postulados que podemos legitimamente assumir como equivalentes à verdade, aqueles que facilitam a atividade e enriquecem o conteúdo da vida moral, estética e religiosa possuem um lugar coordenado ao lado daqueles que são pressupostos pelo senso comum e pela ciência física como sendo a base das atividades da vida física.

Aqui o pragmatismo é uma teoria epistemológica sobre o critério de validade ou verdade de um julgamento que afirma a legitimidade igual de postulados que aparecem como pressuposições tanto para o conhecimento do mundo físico como para dar sentido aos esforços morais, estéticos e religiosos. É interessante que nesse caso Lovejoy afirma tratar-se de um tipo distinto de epistemologia pragmatista, “talvez aquele que – se o pragmatismo deve ter implicações práticas – mais merece o nome” (*idem*, p. 24).

[13] O significado de qualquer idéia ou julgamento sempre consiste em parte na apreensão da relação de um objeto com algum propósito consciente.

Aqui o pragmatismo identifica-se com uma teoria do significado de segundo tipo, em comparação com a proposição primeira. Parte essencial de qualquer objeto ou fato sobre os quais venhamos a formular um conceito ou julgamento consiste em uma apreensão de sua relação com algum propósito ou interesse subjetivo de nossa parte. “Nenhum objeto do pensamento qualquer que seja poderia ser somente o que, para o nosso pensamento, este é, exceto pela mediação de uma idéia de propósito ou algum plano de ação” (Lovejoy, 1963 [1908], p. 25). Todo significado, portanto, possui uma referência teleológica; toda noção possui um elemento propositivo que a determina.

Das treze proposições de Lovejoy acima, somente a primeira faz referência explícita ao pensamento de Peirce – embora as proposições 12 e 13 pareçam relacionar-se com algumas idéias do pragmatismo peirceano. Não se entrará aqui na questão da independência lógica dessas proposições, a qual poderia questionar-se em alguns casos. É curioso sublinhar o fato de que Lovejoy ignora os esforços então recentes de Peirce (em uma série de três artigos publicados no periódico *The Monist* em 1905) no sentido de articular a sua filosofia do “pragmaticismo” – cuja rubrica sequer é mencionada nas treze proposições. Isso está a sugerir, como o atual historiador da idéias Louis Menand escreveu, que após James, Schiller e Dewey embarcarem no seu bonde andando – a metáfora é minha –, “em 1905, o que Peirce queria dizer deixou de importar para muitas pessoas” (Menand, 2001, p. 351).

1.3 O grande hotel

Em 1907, James articulou uma metáfora que, segundo ele, havia sido imaginada por Giovanni Papini, um pragmatista italiano “selvagem” (de Waal, 2007, p. 107). Para James, a filosofia do pragmatismo seria como o corredor de um grande hotel:

Como [...] Papini bem disse, o pragmatismo encontra-se no meio de nossas teorias, assim como o corredor de um hotel. Inúmeros quartos abrem-se a partir dele. Em um deles, pode encontrar-se um homem escrevendo um volume ateu; no próximo, alguém de joelhos rezando por fé e força; em um terceiro, um químico investigando as propriedades de um corpo; em um quinto, excogita-se a impossibilidade da metafísica. Mas todos reconhecem o corredor e precisam passar por ele caso queiram uma maneira prática para entrar ou sair de seus respectivos quartos (James, 2003 [1907], p. 32).

A metáfora parece valer em face da declaração de James, a qual aparece como subtítulo de seu livro *Pragmatism* (1907), de que o pragmatismo é “um novo nome para algumas maneiras antigas de se pensar”. Esse nome, não obstante outros pontos de discordância, parece não desagradar a Peirce; pois, como afirma ele em carta que escreveu a outro pragmatista italiano, Mario Calderoni, “se fosse [uma nova maneira de se pensar], isso, a meu ver, seria quase que suficiente para condená-lo” (CP 8.206, c. 1905). Com efeito, seria, à luz da teoria da cognição de Peirce, equivalente a negar a *continuidade* de todas as inferências lógicas. E assim Peirce prossegue respondendo a Calderoni – o trecho que se segue é longo, mas vale a pena aqui reproduzir porque fornece desde já as pistas da evolução do pensamento de Peirce em direção a uma posição realista robusta:

Daqueles que usaram esse modo de pensar, Berkeley é o exemplo mais claro, embora Locke (especialmente no quarto de seu Ensaio), Spinoza e Kant possam ser reivindicados como adeptos. Embora o pragmatismo não seja uma filosofia, todavia, como você corretamente diz, ele melhor se comporta com a filosofia inglesa, e mais particularmente com a doutrina escocesa do senso-comum. Em um artigo que deveria ter aparecido na *Monist* de julho [...] eu especifico seis erros que encontro na doutrina escocesa do senso comum, dos quais o mais importante é que aqueles filósofos falharam em observar a extrema vagueza de nossas crenças indubitáveis. [...] Há, além disso, outro aspecto com o qual o pragmatismo debate-se não apenas com a filosofia inglesa mais particularmente, mas com mais ou menos toda a filosofia moderna, inclusive com Hegel; e isso é que ele envolve uma ruptura completa com o nominalismo. Até mesmo Duns Escoto é muito nominalista quando diz que os universais estão contraídos ao modo da individualidade nos singulares, querendo dizer, por singulares, coisas existentes ordinárias. O pragmatista não pode admitir isso (CP 8.206-8, c. 1905).

Inicialmente, é preciso deixar claro que James foi o grande responsável também pela primeira onda de difusão do pragmatismo entre os filósofos europeus no início do Século XX¹⁰. James possuía muitos recursos, tendo passado longos períodos de férias em Paris e

¹⁰ Muito embora, vale dizer, os artigos de Peirce “The Fixation of Belief” (“Comment se fixe la croyance”) e “How to Make our Ideas Clear” (“Comment rendre nos idées claires”) tenham sido anteriormente publicados na França, ainda na década de 1870, ambos na *Revue Philosophique* 6 (dez. 1878): 553-69 e 7 (jan. 1879): 553-69,

tornado-se fluente no idioma francês. Inúmeros artigos de James foram publicados em periódicos franceses na segunda metade do século XIX e início do século XX, e nada menos do que nove livros seus foram lançados até a Segunda Guerra (Shook, 2009, p. 60). Com base nos escritos psicológicos e nominalistas de James, a rubrica do pragmatismo passou a ser encampada por diversos pensadores franceses (como Maurice Blondel, Henri Bergson, Édouard Le Roy e Georges Sorel¹¹). Tem-se ainda associado a recepção positiva de James na França à emergência do movimento católico modernista (1898-1908) – e o silêncio que se seguiu explicar-se-ia após a condenação papal do modernismo pela encíclica *Pascendi Dominici Greco* (setembro de 1907)¹². Havia também pensadores críticos à associação que James fazia entre *verdade e prática*, vista como um sinal das tendências utilitaristas, evolucionistas e hedonistas da filosofia anglo-saxônica em geral. “Ausente de maneira notável da reação inicial francesa estava uma avaliação séria da psicologia social e da visão social da linguagem advogada por Peirce e Dewey, aparentemente porque o individualismo personalista de James assumiu papel central” (Shook, 2009: 63).

Émile Durkheim seria exceção a essa regra, analisando criticamente James e positivamente Dewey em uma série de palestras sobre o pragmatismo proferidas pouco antes da eclosão da Primeira Guerra Mundial, em 1913-14. Veja-se esta passagem, onde Durkheim faz alusão ao pragmatismo de Peirce em oposição à versão jamesiana:

Peirce admite, com a teoria clássica, que a verdade impõe-se como uma espécie de “fatalidade”, que o espírito não pode não se inclinar frente a ela. Assim, o verdadeiro é uma opinião que possui ela mesma seus direitos, e todos os que a buscam estão obrigados a admiti-la. É justamente o contrário do princípio pragmatista [James]. Ainda, quando apareceram os trabalhos de William James, Peirce se negará a solidarizar-se com ele e tratará de marcar suas diferenças. Peirce não repudia o Racionalismo: se a ação tem apreço aos seus olhos, é porque é um instrumento do progresso *para a razão*. Em 1902, em seu artigo do *Dicionário* de Baldwin, reconhece não haver insistido suficientemente sobre esse ponto e deixa de lado explicitamente sua solidariedade a essas interpretações de W. James. [...]. É bastante curioso que, nessas condições, James tenha continuado a invocar-lo, tenha saudado Peirce como o pai do Pragmatismo e nunca tenha assinalado suas diferenças (Durkheim, 1968 [1913], pp. 28-9).

Durkheim estava correto; mas foi injusto, a meu ver, ao concluir que “William James é o verdadeiro pai do Pragmatismo” (1968 [1913], p. 29). Em suma, a recepção de Peirce na

respectivamente. Nesses artigos, como se sabe, embora Peirce tenha formulado os termos de sua Máxima Pragmática, não há qualquer referência à palavra “pragmática” ou “pragmatismo”.

¹¹ Em 1921, Sorel publicou *De l'utilité du pragmatisme*, onde formula críticas à filosofia provinciana e americanizada de James, e sugere que o pragmatismo deveria ser repensado por uma mente européia (Perry 1996 [1948]: 318).

¹² Consultar, a respeito, o conjunto de ensaios em *The Reception of Pragmatism in France & the Rise of Roman Catholic Modernism, 1890-1914 (A recepção do pragmatismo na França & a emergência do modernismo católico romano, 1890-1914)*, editado por David Schultenover, S. J. (2009).

França como fiel representante ou mesmo precursor do pragmatismo foi quase nula. Hoje, entretanto, renomados filósofos francófonos (sobretudo no Canadá¹³) têm se dedicados ao estudo de sua filosofia. Destacam-se, na França de hoje, os estudos de Claudine Tiercelin dedicados ao problema dos universais e outros temas em Peirce.

Vertendo-se rapidamente para o campo da sociologia francesa contemporânea, percebe-se uma retomada do pragmatismo a partir do interacionismo simbólico e da etnometodologia de Chicago, onde a influência de Peirce é igualmente questionável. Não há qualquer referência à filosofia de Peirce em Herbert Blumer (1937), o precursor do interacionismo simbólico. Este último autor limitou-se a reconhecer a contribuição das idéias de Mead, Dewey e James. Foi então que John Lincourt e Peter Hare publicaram, em 1973, o artigo “Neglected American Philosophers in the History of Symbolic Interactionism” [“Filósofos americanos negligenciados na história do interacionismo simbólico”], em que propuseram a inclusão não só de Peirce, mas também de Chauncey Wright e Josiah Royce. Essa inclusão, contudo, pode estar equivocada – em 1980, os sociólogos David Lewis e Richard Smith, com base na constatação de que existe uma fissura no pragmatismo, sugerem a necessidade de uma reavaliação do impacto desta filosofia na sociologia de Chicago, particularmente no movimento do interacionismo simbólico (1980, p. 25). A proposta de revisão histórica da sociologia de Chicago levada a cabo por esses dois sociólogos é ainda mais radical: a própria interpretação que Blumer ofereceu de Mead – um “realista social convicto” – deveria ser denunciada. Blumer e grande parte dos teóricos de Chicago eram “nominalistas sociais”, e assim seguiam o pragmatismo de James e Dewey; Mead, em contrapartida, estava alinhado com o realismo de Peirce. Por meio de estudos sociológicos empíricos (de teses, cursos, etc.), os autores (Lewis e Smith) mostram diversos indícios de que Mead fora uma figura marginal em Chicago, de sorte a contrariar as interpretações correntes; e argumentam que um dos principais motivos para isso estaria na posição filosófica realista de Mead, que “corria na contramão da postura teórica do mainstream da sociologia de Chicago” (1980, p. 250). Isso tudo que foi dito poderia explicar por que a nova sociologia francesa desenvolvida a partir do interacionismo simbólico, como é o caso do estudo pragmático de Luc Bolstanski e Laurent Thévenot, afasta-se de temas peirceanos¹⁴.

Hans Joas afirma que a relação entre pragmatismo e pensamento alemão é uma história de desentendimentos, distorções deliberadas e incompreensões de significados (1993:

¹³ A Universidade de Quebec em Montreal é hoje responsável pela co-edição, em conjunto com o *Peirce Edition Project*, do volume 7 dos *Writings of Charles S. Peirce: A Chronological Edition*, referente aos escritos de Peirce para o *Century Dictionary* (1883-1909).

¹⁴ Não poderei desenvolver este tópico aqui. Cf., por todos, Vandenberghe, 2010: Capítulos 2 e 5.

94). Na Alemanha, o livro *Pragmatism* de James (1907) foi traduzido logo em 1908 pelo austríaco Wilhelm Jerusalem, tendo sido “ardentemente debatido durante o Congresso Mundial de Filosofia” em Heidelberg no mesmo ano, onde sentimentos anticapitalistas encaravam-no como a degradação filosófica dos Estados Unidos, um tipo de “comercialismo descarado” (de Waal, 2007 [2005]: 102). Diversos artigos seguiram-se nos periódicos alemães da época, e muitos sequer preocuparam-se em recorrer aos escritos originais de Peirce (citados por James). Tal fato explica os erros de ortografia encontrados em diversas referências a Peirce nos livros germânicos: “frequentemente Pierce, mas também Pearce” (Joas, 1993: 96). O pragmatismo era visto como uma continuação do utilitarismo britânico na tentativa de reduzir a verdade a considerações negociadas ou comerciais e utilitaristas. A Segunda Guerra Mundial e a apropriação do pragmatismo por alguns filósofos nacional-socialistas que buscavam uma filosofia da ação contribuíram ainda mais para minar a possibilidade de uma apropriação positiva do pragmatismo que descende de Peirce.

A apropriação do pragmatismo na Alemanha começou a mudar de rumo quando, em 1897, Karl-Otto Apel publicou *Charles Peirce: From Pragmatism to Pragmaticism (Charles Peirce: do pragmatismo ao pragmaticismo)*. Esse livro foi concebido como uma introdução à edição alemã de alguns dos escritos de Peirce sobre o pragmatismo. Apel traçou a evolução do pragmatismo de Peirce em direção a uma concepção semiótico-normativa mais robusta, e assim contribui para distanciá-lo das interpretações que na Alemanha aproximavam o pragmatismo norte-americano ora da preocupação demasiado “privativa-subjetivista do existencialismo” desde Kierkegaard, no caso de James, ora da “contrapartida do experimentalismo social-democrata” do marxismo, no caso de Dewey (Apel, 1995: 2). Foi com base nesse estudo que Apel (2000 [1973]) passou a articular a concepção de uma comunidade ilimitada de intérpretes, e edificou, em conjunto com Jürgen Habermas, o projeto da *pragmática transcendental* – onde articulam as condições de possibilidade de uma ação genuinamente comunicativa.

Apel e Habermas conduziram o projeto de Peirce para além da lógica das ciências naturais em direção às ciências sociais e humanas. Brevemente, vale notar que o primeiro trabalho de Habermas sobre a epistemologia de Peirce fora elaborado na mesma década em que apareceu o livro de Apel, especificamente no ano de 1963, por ocasião de uma palestra em Heidelberg. Logo depois, ao publicar *Conhecimento e interesse* (1968), Habermas dedicou-se a escrever um capítulo sobre Peirce e outro sobre a crítica do pragmatismo à teoria do significado. Na oportunidade, o autor asseverou que o primeiro filósofo moderno a postular uma dimensão auto-reflexiva para a filosofia da ciência fora Peirce. Habermas

assinala que aquilo que distingue Peirce dos demais é o entendimento de que “a missão da metodologia não é clarificar a estrutura lógica de teorias científicas”, como pretendia o positivismo lógico, “mas a lógica do *procedimento* mediante o qual podemos obter teorias científicas” (1971 [1968]: 91 – grifou-se). Daí resulta que o sentido da experiência do progresso científico é apropriado por Habermas via Peirce de maneira inovadora: passa a destacar-se uma abordagem procedimental (ou mesmo pragmática), em oposição às abordagens semânticas focadas na dimensão substancial do significado de uma proposição qualquer. A partir de Peirce, escreve Habermas, “nós denominamos que uma informação é científica se e somente se um consenso permanente e não forçado pode ser obtido com relação à sua validade. Este consenso não precisa ser definitivo, mas deve ter o acordo definido como seu objetivo” (1971 [1968]: 91) – acredito que o “princípio do discurso” de Habermas tenha sido animado pela “pragmática” de Peirce; e, inclusive, adentrado o campo jurídico mediante a sua teoria procedimental da legitimidade do direito e da democracia¹⁵.

“A primeira influência do pragmatismo foi particularmente surpreendente” na Itália (de Waal, 2007 [2005]: 102). Benito Mussolini mencionou o nome de James, ao lado de Nietzsche e Sorel, como seus “mestres filosóficos” em entrevista ao periódico britânico *Sunday Times* em 26 de abril de 1926. Veja-se a abaixo:

Nietzsche encantou-me quando eu tinha vinte anos, e reforçou os elementos anti-democráticos em minha natureza. O pragmatismo de William James foi de grande uso para mim em minha carreira política. James ensinou-se que uma ação deveria ser julgada antes pelos seus resultados do que pelas suas bases doutrinárias. Aprendi com James que a fé na ação, aquela vontade ardente de querer e lutar, à qual o Fascismo deve grande parte de seu sucesso... Para mim, o essencial era agir. Mas, repito, a minha maior dívida é com Georges Sorel. Fora aquele mestre do Sindicalismo que por suas ásperas teorias sobre táticas revolucionárias mais contribuíram decididamente para a formação da disciplina, a energia e o poder do bando de Fascistas (Mussolini *apud* Perry, 1996 [1948]: 317).

A influência de James em Mussolini pode explicar-se através de Sorel, mas também pelo contato com um pequeno grupo de jovens pragmatistas (entre 20-22 anos de idade) responsáveis pela publicação do periódico *Leonardo*, fundado em Florença em 1903. Giovanni Papini e Giuseppe Prezzolini foram os principais expoentes, inspirados em James e Schiller. Com inclinações anti-intelectuais e anti-democráticas, esses jovens pretendiam agitar a cena filosófico-política italiana. De acordo com de Waal, esses foram os “anos selvagens” do pragmatismo em Florença (2007: cap. 5). É curioso notar que a fissura inicial do pragmatismo tenha se revelado na Itália neste momento. Além do grupo jamesiano (Papini e

¹⁵ A influência de Peirce via Apel sobre Habermas (na teoria social, na teoria política e, ainda, no direito) poderia configurar-se como um capítulo à parte (*cf.* Herdy, 2009: 43-61). Veja-se, ainda, a conferência que Habermas pronunciou no Congresso Internacional da Charles S. Peirce Society, em Cambridge, Massachusetts, em setembro de 1989 (In: Habermas, *Textos y contextos*, 1996).

Prezzolini), havia outro grupo de pensadores adeptos da filosofia de Peirce – Giovanni Vailati e Mario Calderoni. Este último, inclusive, correspondeu-se com Peirce e enviou-lhe exemplares da revista *Leonardo* onde havia publicado artigos favoráveis à versão de Peirce. A carta de Peirce em resposta a Calderoni (c. 1905) é bastante interessante para se entrever as discrepâncias com James. Reproduz-se, aqui, um pequeno trecho inicial:

No número de abril do *Monist*, propus que a palavra “pragmatismo” devesse doravante ser utilizada de modo um tanto solto para significar a afiliação a James, Dewey, Royce, e o resto de nós, ao passo que a doutrina particular cuja palavra eu inventei para a denotar, a qual constitui o seu primeiro tipo de pragmatismo, deveria se chamada de “*pragmaticismo*”. A sílaba extra indicará o significado mais estreito. O *pragmaticismo* não é um sistema filosófico. É apenas um método do pensamento (CP 8.205-6, c. 1905).

Hoje, vale notar, a Itália alberga centros de estudos sobre Peirce em Roma e Milão, tendo como investigadores Rosa Calcaterra, Giovanni Maddalena, Giovanni Tuzet, Rossella Fabbrichesi, entre outros¹⁶.

No Brasil, o pensamento de Peirce em especial tem sido estudado na PUC-SP desde a década de 1970, tendo como principal foco de interesse os escritos sobre semiótica do autor. Haroldo de Campos e Décio Pignatari foram os dois Professores-Pesquisadores do antigo Programa de Pós-Graduação em Teoria Literária da PUC-SP que introduziram a teoria dos signos de Peirce no Brasil. Foi nessa época que se organizou uma coletânea de escritos de Peirce sobre semiótica, traduzidos por Octanny S. Da Mota e Leonidas Hagenberg para a Editora Cultrix (1972)¹⁷. Em 1996, fundou-se o Centro de Estudos Peirceanos (CENEP) sob a iniciativa de Lucia Santaella – hoje uma importante *scholar* de Peirce, tendo inclusive assumido, em 2007, o cargo de Presidente da *The Charles S. Peirce Society*¹⁸. Pouco tempo depois, em 1998, outro importante núcleo de pesquisa sobre o pensamento de Peirce, agora no âmbito do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, formou-se na PUC-SP – o Centro de Estudos sobre o Pragmatismo (CEP). Sob a coordenação de Ivo Assad Ibri, esse centro tem organizado há treze anos o *International Meeting on Pragmatism*. O evento tornou-se um importante *locus* de encontro de estudiosos de Peirce de todo o mundo; e, em conexão, criaram-se também os periódicos *Cognitio* (impresso) e *Cognitio-Estudos* (online), os quais publicam algumas das contribuições apresentadas¹⁹.

¹⁶ Cf. www.associazionepragmatismo.com e www.centrostudiipeirce.it/.

¹⁷ A tradução de alguns escritos de Peirce, a partir dos *Collected Papers*, para a Coleção *Os Pensadores* (Editora Abril Cultural) conclui-se depois, em 1974.

¹⁸ A produção de Santaella sobre semiótica e filosofia peirceana em geral é grande. V. por exemplo, *A assinatura das coisas - Peirce e a literatura* (1992) e *O método anticartesiano de C. S. Peirce* (2004).

¹⁹ Tive a oportunidade de participar das 10^a e 12^a edições desse encontro, e de publicar o artigo “A tríade normativa de C. S. Peirce” no volume 6.2 (2009) da *Cognitio-Estudos*.

Para além da filosofia de Peirce em particular, no que concerne às contribuições contemporâneas sobre o pragmatismo e/ou a filosofia pragmática da linguagem, têm-se aproximações a partir de diferentes enfoques autorais e temáticos: no campo da sociologia da ciência, v. Renan Springer de Freitas (2003); para aspectos sociais e políticos do pragmatismo, v. Thamy Pogrebinski (2005); sobre o neopragmatismo de Rorty, v. Paulo Guiraldelli, Jr. (2006); sobre a filosofia pragmática da linguagem, consulte-se Danilo Marcondes (2005). Há muitas outras, diversas e mais antigas, contribuições; aqui mencionam-se apenas as mais recentes. Não se pode deixar de citar ainda os trabalhos de Theresa Calvet de Magalhães, cujos estudos iniciais com as categorias e a semiótica de Peirce têm hoje permitido-lhe avançar na relação entre o pensamento peirceano e a filosofia pragmática da linguagem (cf. 2003)²⁰.

Sobre esse último tema, Marcondes confirma que os termos “pragmática” e “pragmatismo” têm sido usados de modo equivalente, e que “é preciso distinguir [...] a pragmática enquanto um campo de estudos da linguagem e o pragmatismo enquanto corrente filosófica, ainda que uma filosofia da linguagem na linha da pragmática e o pragmatismo se aproximem em muitos aspectos” (Marcondes, 2000: 38). Dentre os possíveis pontos de aproximação, pode propor-se certamente a noção de Bain (encampada por Peirce) de que a crença define-se em referência à ação: não é que a crença seja exatamente uma *forma de ação* em Bain, mas o significado daquela revela-se na determinação de uma *prontidão para a ação* no sujeito e não em qualquer elemento mentalístico ou, pode dizer-se, analítico-semântico. A concepção de Bain aproxima-se de certo modo da concepção pragmática da linguagem de John L. Austin e John Searle. Acontece que termo “pragmática” utilizado no campo da filosofia da linguagem performativa tem como ponto de partida outra matriz teórico-analítica: seus iniciadores foram os positivistas lógicos Charles Morris²¹ e Rudolph Carnap. Inclui-se ainda nesse elenco a concepção da linguagem como “jogo” de Ludwig Wittgenstein enquanto importante contribuição para a pragmática (cf. Marcondes 2005: 12-16). Morris, em especial, foi influenciado pelo enfoque sociológico da psicologia de Mead na Universidade de Chicago; a qual possui relação com a teoria da cognição de Peirce. Não se poderia, contudo, adentrar esse tópico sem correr o risco de interpretações apressadas. A despeito de outras

²⁰ Vale notar que o manual de filosofia de Marilena Chauí, *Convite à filosofia*, ao tratar das inferências dedutivas, indutivas e abduativas, associa esta última à lógica do “filósofo inglês Peirce” (Unidade 2.2).

²¹ A distinção entre *sintaxe*, *semântica* e *pragmática* elaborada por Charles Morris encontra-se originariamente em *Fundamentos da teoria dos signos* (1938), volume 1 da *International Encyclopedia of Unified Science* (*Enciclopédia Internacional da Ciência Unificada*), publicada pela Chicago University Press, e editada pelo próprio Morris em conjunto com Rudolph Carnap e Otto Neurath.

“semelhanças de família” – por exemplo, entre a estrutura tripartite dos atos de fala em Austin e as múltiplas divisões ternárias dos signos na semiótica de Peirce – acredita-se que o vetor teleológico presente na filosofia do pragmatismo que descende de Peirce envolve comprometimentos que estariam além do foco contextual da filosofia pragmática da linguagem²².

1.4 Contra o pragmatismo vulgar

Diante do quadro confuso e perturbador acima esboçado, Susan Haack (1993; 2011) e Nicholas Rescher (1998; 2000) têm criticado as vulgarizações que o pragmatismo peirceano tem sofrido²³. Em “Vulgar Pragmatism: an Unedifying Prospect” (“Pragmatismo vulgar: um prospecto não-edificante”), além de focalizar-se em uma crítica à teoria pós-filosófica de Richard Rorty, Haack dispara contra a epistemologia “pragmática” de Stephen Stich e o conceito de crença deste autor como uma função causal de estados cerebrais mapeados em alguma proposição sem compromisso com o tema da verdade (1993: 182-202). Veja-se a seguinte passagem de Stich, onde este autor alude ao pragmatismo enquanto quadro de referência para sua abordagem relativista:

Se a verdade não deve ser o *standard* na epistemologia, qual seria? A minha resposta é aquela que joga um papel central na tradição pragmatista. Para os pragmatistas, *não* há valores epistemológicos ou cognitivos especiais. [...] Raciocínio, investigação e cognição são vistos como instrumentos que temos para o esforço de alcançar o que valorizamos. E como qualquer outro tipo de instrumento, devem ser acessados pela determinação do quanto contribuem para alcançar o que valorizamos. Logo, na visão pragmatista, as boas estratégias cognitivas que uma pessoa pode usar são aquelas que provavelmente conduzirão aos estados de coisas que ele ou ela acreditam serem intrinsecamente valiosos. Isso é, obviamente, uma abordagem absolutamente relativista do bom raciocínio. [...] O relativismo na avaliação das estratégias de raciocínio é não mais preocupante do que o relativismo na avaliação de dietas ou em estratégias de investimento ou em programas de exercício físico. O fato de que diferentes estratégias de raciocínio possam ser boas para pessoas diferentes é um fato da vida que pragmatistas deveriam aceitar com equanimidade (Stich, 1993: 9 – ênfases no original).

²² Cf. Marcondes, 2005: *passim*; 2000: 38-46; e 2006: 217-230. Em (2000: 38-46), discute-se alguns dos “mitos” que contribuíram para formar uma caricatura do pragmatismo e da pragmática. Tais mitos giram em torno das noções de verdade, relativismo, ciência, ética e filosofia crítica.

²³ *Pragmatism, Old and New: Selected Writings (Pragmatismo, velho e novo: escritos selecionados)* é uma antologia de textos sobre pragmatismo que Haack (2006) organizou, em associação com Robert Lane, incentivada pela indignação com os abusos que esta escola filosófica tem recebido nos últimos anos. Haack pretende “levar a sério” a filosofia do pragmatismo e cumprir o dever exigido por Peirce de tratar os demais pragmatistas equivocados com desrespeito e indignação.

Embora se possa entrever tinturas da “vontade de acreditar” de James, a passagem acima não poderia estar mais equivocada em face das afirmações repetidas de Peirce de que a única paixão ou moral que mobiliza o investigador genuíno é o não comprometimento prévio com qualquer raciocínio ou tipo de investigação que não seja simplesmente “a busca pela verdade em qualquer departamento, não importa qual seja a *cor* dessa verdade” (CP 7.605, 1903 – grifou-se). *Contra* James, o “bom raciocínio” procede de tal maneira que os fatos não lhe desapontam – “eu raciocino não para fins de satisfação no meu raciocínio, mas apenas para evitar o desapontamento e a surpresa” (CP 2.173, 1902). À luz do pragmatismo de Peirce, a proposta de Stich não só é *relativista*, mas também *não-pragmatista*; e isso simplesmente porque é excessivamente *individualista*.

As passagens de Rorty, por sua vez, são inúmeras e já conhecidas²⁴, e a sua argumentação é tão intrincada que se toma a liberdade de dispensar citações e indicar as críticas que Haack direciona contra a sua concepção supostamente “pragmatista”²⁵ da justificação, entendida como uma prática de conversação sem qualquer conexão com a verdade. A tese de que a verdade careceria de qualquer base objetiva por ser apenas conversacional ou simples retórica tem sido articulada por Rorty sob a rubrica do “anti-fundacionalismo”, a qual é “desconstruída” pelas finas distinções analítico-conceituais de Haack (1993)²⁶.

Se antes o foco de Haack centrava-se nas propostas de Stich e Rorty, atualmente o seu interesse volta-se contra os neopragmatistas no campo do direito, onde a confusão igualmente se faz sentir.²⁷ Em busca de um tipo de pragmatismo jurídico “neoclássico”, Haack segue os ensinamentos de Oliver Wendell Holmes Jr., participante do Clube Metafísico na década de 1870 e antigo magistrado da Suprema Corte norte-americana –para quem “temos pouquíssima teoria no direito ao invés de muita” (1995 [1897]: 404). O caráter pragmatista da filosofia do direito de Holmes reside na idéia de que não se pode ter um conceito *a priori* do direito, como um sistema de dogmas. Para além – mas não ao invés – da lógica, é preciso investigar a

²⁴ Veja-se, *inter alia*, *Philosophy and the Mirror of Nature (A filosofia e o espelho da natureza)* (1979); *Consequences of Pragmatism (Conseqüências do pragmatismo)* (1982); e *Essays on Heidegger and Others (Ensaio sobre Heidegger e outros)* (1991). Em português, duas coleções são particularmente interessantes para a noção de verdade em Rorty: *Para que serve a verdade?*, um diálogo entre Pascal Engel e Rorty (2008 [2005]), publicado pela Editora Unesp; e, ainda, *Ensaio pragmatistas sobre subjetividade e verdade*, de Rorty e Paulo Guiraldelelli (2006), publicado pela DP&A Editora.

²⁵ Desnecessário dizer que recorro aqui às famosas aspas assustadas (*scare quotes*) que se costuma utilizar com o objetivo de alertar os leitores de que o termo está sendo empregado em um sentido não convencional, irônico ou de alguma maneira especial, que difere do seu sentido literal.

²⁶ Haack encenou um interessante e ruidoso diálogo entre Peirce e Rorty recorrendo exclusivamente a citações desses dois autores (*cf.* 2011).

²⁷ Veja-se Haack, 2005: 71-105; 2007: 1-31; 2008: 161-198; e 2009: 5-29.

“experiência” do direito como um fenômeno social que se encontra em evolução. Holmes confirma: “Acredito que há uma teoria geral a ser descoberta, embora esta repouse em uma tendência ao invés de estar estabelecida ou aceita” (1995 [1897]: 404). Essa passagem é problemática para as tentativas de enquadrar Holmes tanto na versão posneriana do pragmatismo jurídico (para quem se devem rejeitar quaisquer conceituações ou generalizações) quanto na escola do realismo jurídico norte-americano (para quem não há teoria geral a ser descoberta, pois o direito é criado pelo capricho judicial)²⁸.

Rescher, por sua vez, utiliza uma linguagem política e contrasta um tipo de “pragmatismo de esquerda” com um “pragmatismo de direita”. Embora as antíteses acomodadas por Rescher pareçam válidas, acredita-se que os rótulos possam estar invertidos. Alan Sokal, cuja paródia aos relativistas e pós-modernos em *Social Text* tornou-se mundialmente conhecida²⁹, comenta que é uma característica curiosa da vida intelectual contemporânea – “especialmente na área das humanidades e das ciências sociais, mas também na cultura mais ampla” – a relação que se estabeleceu entre uma orientação política radical e as teses relativistas. Segundo Sokal, “parece-me que essa atitude relativista é perniciosa tanto intelectual como politicamente” (2008: 171) – o radicalismo político significa, ao contrário, contrapor a verdade e a objetividade ao poder e à mistificação das elites econômicas. Mark Migotti (1988), na linha de Rescher, fala em dois estilos de pragmatismo, “reformador” e “revolucionário”. Peirce, como se articulará no Capítulo 4, afirmou ser um “conservador”, principalmente no que concerne a questões morais e religiosas; e de fato associou a posição do realismo àquelas “mentes mais conservadores” (W 485, 1871). Em 1904, Peirce escreveu à Victoria Lady Welby, a qual havia se declarado uma “racionalista radical”, que ele era “um conservador com base racionalista e experiencial” (PW: 19, 1904): rupturas e grandes mudanças quebram o *continuum* e sempre trazem conseqüências desastrosas.

Não obstante, reproduz-se a tabela que Rescher desenha (2000: 247)³⁰:

Pragmatismo de esquerda	Pragmatismo de direita
1. O que chamamos de verdade é	1. A verdade é em medida substancial

²⁸ Para evitar confusões, é preciso ressaltar os diferentes significados que o termo “realismo” assume na filosofia e no direito. Ser realista, na filosofia, significa acreditar em tipos ou leis reais, objetivas, que não dependem da vontade, ou da mente, ou de qualquer elemento humano; no direito, fala-se em realismo para sublinhar a ausência de valores ou princípios externos à vontade, ou à mente do magistrado.

²⁹ V. *Fashionable Nonsense: Postmodern Intellectuals' Abuse of Science (Nonsense filosófico: o abuso da ciência pelos intelectuais pós-modernos)* (1998); e, mais recentemente, a coleção de ensaios em *Beyond the Hoax: Science, Philosophy and Culture (Para além do trote: ciência, filosofia e cultura)* (2008). No mesmo sentido, cf. Haack, *Manifesto de uma moderada apaixonada: ensaios contra a moda irracionalista* (2011, no prelo).

³⁰ Mark Migotti (1988) fala em dois estilos de pragmatismo, um “reformador” e outro “revolucionário”.

<p>inteiramente um constructo humano.</p> <p>2. O que temos como verdade não foi descoberta mas um artefato humano produzida no processo que chamamos de investigação.</p> <p>3. Nossos procedimentos em todos os assuntos, a investigação inclusive, são uma questão de convenção humana, sujeitos apenas aos constrangimentos do consenso social.</p> <p>4. As mudanças na opinião científica são questões de moda e pressão social, independentes da operação de quaisquer “standards” impessoalmente válidos.</p> <p>5. Todo e qualquer “standard” carece de validação por fatos objetivos. Não importa em que pé estejam, será sempre uma questão de convenção humana e pressão social.</p> <p>6. Isso vale não só para nossos padrões de avaliação epistêmicos, mas também normativos/avaliativos.</p> <p>7. Logo, a moralidade não possui qualquer base ou pé para além das convenções puramente sociais. Não há qualquer diferença entre moral e movimento.</p> <p>8. Segue-se que o pragmatismo está comprometido com um relativismo sociocultural que rejeita qualquer idéia de adequação impessoal.</p>	<p>determinada pela natureza independente da mente das coisas.</p> <p>2. A investigação não produz, mas busca descobrir a verdade. O que conseguimos na investigação racional é a melhor <i>estimativa</i> que podemos alcançar da verdade.</p> <p>3. Nossos procedimentos em uma investigação bem conduzida estão sujeitas a normas de racionalidade impessoal.</p> <p>4. Nossa ciência, embora falível, está sujeita a melhoramentos contínuos cujos status enquanto tais podem ser determinados por standards objetivos.</p> <p>5. Standards podem ser testados e validados em referência a considerações de efetividade relativa à teleologia da empresa em questão.</p> <p>6. Isso vale não só para nossos padrões de avaliação epistêmicos, mas também normativos/avaliativos.</p> <p>7. Logo, a moralidade possui base e pé que para além das convenções puramente sociais em si. Há uma diferença crucial entre moral e movimento.</p> <p>8. Segue-se que o pragmatismo está comprometido com um realismo social e cognitivo que aceita standards objetivos como determinantes de uma adequação impessoal.</p>
--	--

Enfim: Charles (Santiago) Sanders Peirce (1839-1914)³¹, William James (1842-1910), Ferdinand C. S. Schiller (1864-1937), John Dewey (1859-1952) e George Herbert Mead

³¹ Em um artigo de 1906 (*The Monist* 16: 147-151; CP 5.610, 1906) Peirce assinou “Charles Santiago Sanders Peirce”. Segundo os editores dos *Collected Papers*, “Santiago”, Saint James em inglês, foi adotado em honra à James, que todavia estava vivo (no mesmo sentido, cf. Brent, 1998 [1993]: 315-16). A questão, contudo, permanece controvertida. Kelly Parker (1998: 231, nota 2) afirma que o nome “Charles Santiago Peirce” aparece antes de 1906, no livro de Ernst Schroeder sobre algebra publicado em 1890. Segundo comunicação postada por André de Tienne, Parker afirma que a utilização do sobrenome “Santiago” em 1890 possa ter sido uma homenagem ao pai de William, Henry James Senior. Recentemente, Nubiola e Zalamea (2006: Anexo II) destacam e reproduzem um artigo sobre Peirce do espanhol Reyes Prósper, publicado em 1892, intitulado “Charles Santiago Peirce e Oscar Howard Mitchell”, onde o autor do artigo afirma ignorar por que razão o segundo nome aparece em espanhol. Nubiola e Zalamea notam também que a utilização de “Santiago” tem provocado confusões nas entradas bibliográficas hispânicas das obras de Peirce, onde se costuma utilizar o primeiro sobrenome (que, nessa tradição, representa a descendência paterna). Kenneth L. Ketner (1998: 279 ss.), em sua auto-biografia romantizada de Peirce, traz toda uma seção sobre o nome “Santiago”, onde sugere que na verdade o nome tenha sido uma homenagem à sua esposa Juliette – cuja origem permanece obscura –, supostamente uma cigana espanhola filha de uma bailarina de flamenco com um diplomata francês. Mas, “a hipótese de Ketner parece muito forçada” (Nubiola e Zalamea, 2006: 142). Particularmente, concordo com Nubiola e Zalamea de que a observação de Ketner sobre a origem cigana de Juliette seja criativa demais; e, ainda que fosse verdade, duvido que Peirce tivesse o ímpeto de tornar o fato público, considerando a discrição com a qual tratou do assunto ao longo da vida. A auto-denominação de Santiago por Peirce, acredito, certamente possui

(1863-1931) são representantes do velho, clássico pragmatismo (cf. Haack, 2006). Schiller pertence ao velho pragmatismo do final do século XIX e início do século XX, mas este autor foi uma espécie de proto-pragmatista vulgar, bem mais próximo de Rorty do que de Peirce, vale dizer. A partir daí, seguiram-se até hoje distintas vertentes que buscam dar continuidade às questões centrais em divergentes direções. Seria impossível percorrer, ainda que superficialmente, as idéias principais que os autores articulam sob a rubrica guarda-chuva do pragmatismo. Ainda assim, vale a pena mencionar alguns expoentes que Haack e Rescher (além dos próprios) têm destacado (*numerus apertus*): Clarence I. Lewis (1883-1964), Rudolph Carnap (1891-1970), Sidney Hook (1902-1989), Frank Ramsey (1903-1930), Nelson Goodman (1906-1998), Willard V. O. Quine (1908-2000), Morton White (1917-), Donald Davidson (1917-2003), Hilary Putnam (1926-), Stanley Cavell (1926-), Nicholas Rescher (1928-), Richard Rorty (1931-2007), Susan Haack (1945-)³², entre outros³³. Rorty foi certamente aquele que conseguiu “vulgarizar” o pragmatismo na onda pós-moderna e relativista da década de 1970 e 1980, e cuja marola propaga-se até hoje.

Tendo em vista os múltiplos significados que o pragmatismo recebeu, e continua a receber, acionados ainda pela aplicação da doutrina em campos disciplinares distintos, a questão que muitas vezes se coloca não é mais se o pragmatismo é uma proposta filosófica consistente, mas se versões plausíveis do pragmatismo podem ser articuladas. “Existe alguma versão do pragmatismo que é em si mesma adequada e aceitável?” – é a questão que vale a pena suscitar, afirma Rescher (2000: 56). Não se seguirá aqui a esteira de Rescher. E não tanto porque não se acredita na reconstrução historicamente fiel do pragmatismo, ou na possibilidade de que o pragmatismo enraizado na complexa filosofia de Peirce não seja capaz de superar as objeções que com frequência têm sido articuladas contra o princípio. Muito pelo contrário. Não se pretende aqui buscar uma “essência” no que diz respeito à filosofia do pragmatismo, ou qualquer marcador capaz de distinguir esta tradição filosófica de outras com as quais tem sido aproximada ou afastada, porque acredita-se, na esteira de Peirce, que o próprio conceito de pragmatismo não pode furtar-se de sua natureza – como *signo* que efetivamente é, o pragmatismo está em crescimento. Encarar o pragmatismo como um conceito-signo que é essencialmente orgânico implica admitir que a tradição a ele vinculada

alguma relação com a família James – se não com William ou seu pai, talvez com Henry filho, cujas considerações (em *Substance and Shadow*) ajudaram-no a formular sua teoria sobre o propósito último do pensamento – a idéia de auto-controle (cf. CP 5.403, nota 3, 1906).

³² “Alguns a chamam de a neta intelectual de Peirce, uma boa descrição, já que Susan Haack é, sob muitos aspectos, uma descendente direta dele” (de Waal, 2007 [2005]: 221)

³³ Cf. Armengaud (2005); Marcondes (2005).

possa dar frutos a outras tradições filosóficas e também ocasionar a perda de tradições antigas. Afinal, “o destino pragmático de todas as idéias” – como bem lembrou Philip Wiener – é “crescer em significado com suas muitas aplicações” (1965 [1949]: 5)³⁴.

1.5 Considerações etimológicas

Encerra-se com algumas considerações etimológicas, cujo objetivo é mostrar que a idéia é ainda menos clara do que parece. Nesse curso, vale ressaltar uma segunda e, de fato, *dupla ironia*: Peirce não só elegeu um termo de abstrusa etimologia para nomear uma doutrina do significado, a qual buscava justamente tornar as idéias claras, como procedeu em total descompasso com suas próprias normas éticas no campo da terminologia filosófica. Peirce aventurou-se com cautela no campo da ética normativa, isto é, na formulação de regras ou preceitos morais concretos; mas, em uma de suas poucas empreitadas, o autor insistiu que cientistas e filósofos deveriam buscar escolher termos claros e precisos para designar suas teorias, além de postular a necessidade de se visitar previamente a história das palavras. “Os cânones da terminologia” – escreveu Peirce – “devem ganhar o suporte de um *princípio moral* e da decência de todo homem” (CP 5.413, 1905)³⁵. Peirce, como diz o ditado, “não praticou o que pregou”.

Identificam-se, à primeira vista, duas acepções do termo “pragmatismo” – ou de termos cognatos que compartilham da raiz grega *prâgma* (πραγμα): a primeira parece relacionar-se ao mundo das práticas sociais, da conduta humana, das ações em geral; a segunda parece relacionar-se ao mundo dos negócios, das normas legais ou disposições referentes a ritos e formalidades emanadas de um poder soberano. Evidente, em ambas, está a noção de *prática*. No primeiro caso, a idéia de prática aproxima-se de noções de ordem *pessoal*, atreladas ao conceito de *liberdade*, como “feito”, “ação” e “conduta”. No segundo caso, a idéia aproxima-se de noções de ordem *negocial* ou *transacional*, como “regulação” de

³⁴ Em 1949, Wiener sugeriu que para traçar a história do pragmatismo, “alguns dos treze ou mais significados que adquiriu até 1908” (1965 [1949]: 30), é preciso considerar os efeitos sobre os membros do Clube Metafísico de suas discussões sobre o evolucionismo. Esse fora o tema mais importante da segunda metade até a virada do século XIX, e representava a concretização da validade de um ponto de vista científico sobre o mundo. Wiener afirma que a emergência e a interpretação do conceito de evolução estariam atreladas à gênese do pragmatismo. Daí que Wiener propõe-se a investigar o desenvolvimento das idéias dos membros do Clube Metafísico a respeito do evolucionismo como uma forma de articular o legado filosófico dos fundadores do pragmatismo (1965 [1949]: *passim*).

³⁵ Os estudos e escritos tardios de Peirce sobre a *ética da terminologia filosófica* parecem ter sido em parte motivados pelos desvios e abusos que sua doutrina do pragmatismo sofreu. Sobre as sete regras da terminologia filosófica, veja-se CP 2.226, 1903.

práticas estatais. Peirce afirma que estava a excogitar da primeira acepção do termo, quando em 1878 formulou a sua Máxima Pragmática; e mais tarde asseverou, contra o *practicalismo* de James, que seguiu uma distinção kantiana onde os termos “prática” e “pragmática” aparecem tão distantes quanto os dois pólos da terra (como se discute em detalhe no Capítulo 3). Em contrapartida, a segunda acepção do termo parece estar, ainda que não intencionalmente, vale dizer, por detrás da definição praticalista de James, a qual aparentemente declinou no (ou talvez tenha prolongado o) senso comum e a cultura intelectual mais ampla, em que a palavra associa-se às noções de “expediência”, “diligência” e “conveniência”.

Concretamente, essa distinção entre *ação* e/ou *prática*, por um lado, e *negócio*, por outro, parece estar por detrás das diferentes acepções que o termo *pragma* assumiu em suas origens gregas e romanas, respectivamente. Tome-se inicialmente a etimologia grega da palavra, de onde se originou, em *A Greek-English Lexicon* (1843) – portanto, em um dicionário etimológico que à época (e em tese) estaria à disposição para consulta do próprio Peirce. Neste, o termo “pragma” aparece ao lado de idéias como “feito”, “ação”, “realidade concreta” e, ainda, “homem de consequência”. Em obra mais recente, *Vocabulário grego da filosofia* (2007), de Ivan Gobry, a palavra “*pragmatikos*” aparece sob o termo “*práxis*” (*πράξις*), traduzida como “ação” (Gobry, 2007: 120). Nesta obra, indica-se ainda que “*praktikos*” e “*pragmatikos*” compartilham do mesmo radical, “*prag*”, o qual denota justamente a idéia de “ação”. Veja-se: “*Práxis* é uma palavra formada por *prag-sis*: o radical que indica ação é *prag*. É encontrado em: *prâgma* (*tó*) / *πραγμα* (*τό*): ocupação, afazer; *praktikós* / *πρακτικός*: ativo” (Gobry, 2007: 120). Sugere-se ainda que o equivalente no latim seria “*actio*”.

Vertendo, contudo, para a etimologia latina, a palavra *prâgma* (*πραγμα*) parece associar-se não à *actio*, mas à *res*, a qual significa “coisa” em geral; e de onde, pode supor-se, retira-se a idéia de “negócio” no sentido coloquial de *coisa* ou *objeto*. Marcondes assinala nesse sentido: “os romanos traduziram *pragma* pelo latim *res*, o termo genérico para coisa, perdendo talvez com isso a conotação do fazer ou agir presente no grego” (2000: 38) – e isso talvez explique as derivações corriqueiras. No recente *Vocabulário latino da filosofia* (2007), de Jean-Michel Fontanier, o termo *prâgma* (*πραγμα*) de fato aparece sob *res*: “esse aspecto concreto aproxima o latim *res* do grego *πραγμα*, ‘aquilo com que se negocia no comércio que instaura a preocupação (*πράξις*)’, repetindo a definição de Heidegger”, afirma Fontanier (2007: 114). E assim continua: “E, de fato, *res* cobrirá os diversos sentidos de *πραγμα*”.

Abstraindo-se da referência à Heidegger³⁶, ressalta-se na passagem acima a ênfase na idéia de “negócio”, agora no sentido negocial e não apenas no sentido de *coisa, objeto*. Essa conotação que o termo *πραγμα* assumiu no latim identifica-se com a segunda acepção acima. Confirma-se, em *A Glossary of Later Latin to 600 A.D.*, de Alexander Souter (1949), que o termo “*pragma*” igualmente relaciona-se à idéia de “negócios”, e que a curiosa palavra cognata, “*pragmaticarius*”, significa “um oficial que prepara documentos imperiais (Código Justiniano 1.23.7)” – talvez aqui esteja outra explicação para a conotação *negocial, transacional*.

Um breve estudo etimológico da palavra nos dicionários de língua portuguesa – mera curiosidade, cujas conclusões nada implicam para explicar a escolha de Peirce – indica claramente a prevalência da segunda acepção do termo e/ou de seus cognatos (onde a idéia aproxima-se de noções de ordem *negocial* ou *transacional*, como “regulação” de práticas estatais). No *Dicionário Etimológico Resumido*, de Antenor Nascentes, lê-se: “Pragmático – do Gr. *Pragmatikos*, relativo aos negócios, aos atos que se devem praticar”. Essa segunda acepção aparece também no *Dicionário da Língua Portuguesa de Candido de Figueiredo*, em que “pragmática” significa “regulamento que emana do poder civil em assuntos eclesiásticos. Conjunto de regras ou fórmulas para cerimônias da Corte ou da Igreja. Ext. Etiqueta, formalidades da boa sociedade. (lat. Pragmática) (1949: 743)”. No mesmo sentido, mas com algumas indicações adicionais e bastante curiosas, destacam-se os seguintes verbetes no *Grande Dicionário Etimológico-Prosódico da Língua Portuguesa* (1966: 3155-56):

Pragmatamnesia – perda da memória dos negócios; impossibilidade que aparece em certas enfermidades nervosas de se recordar os enfermos dos negócios e do aspecto dos objetos (Morais). Gr. *Pragma*, atos, ação, feito e *Amnesia*, perda de memória, esquecimento.

Pragmática – regulamento, preceito, regra, ordenação, edito, prática ou prescrição que tem uma finalidade pratica. Lat. *Pragmática*, do Gr. *Pragma, pragmatos*, ação, feito [...]. Conjunto de regras e de fórmulas, de ritos da Igreja ou da realização de um officio publico, de uma cerimônia pública. Formalidades sociais. Praxe.

Pragmática sanção – edito do soberano relativo à organização do Estado. Diploma oficial no qual colaboram simultaneamente a Assembléa e o Soberano. A mais célebre das pragmáticas sanções foi a de Bourges, promulgada por Carlos VII, a 7 de julho de 1438, oficializando as conclusões do Concílio de Basiléia, segundo a qual os concílios são superiores ao Papa.

Pragmatismo – doutrina filosófica da utilidade imediata, só o que for útil, prático, auferir vantagem deve ser objeto de interesse dos homens.

Pragmatista – interesseiro, pessoa que visa ao lucro.

³⁶ Descobri esta referência à Dissertação de Habilitação de Martin Heidegger (*A doutrina das categorias e o significado em Duns Scotus*, de 1915) muito tardiamente para poder consultá-la a tempo, de modo que fica a esperança de que a idéia possa tornar-se um pouco mais clara em minhas futuras investigações. É interessante notar, contudo, não obstante não se ter tido ainda acesso a este trabalho, que se essa segunda acepção negocial de fato já aparecia em Scotus, como a passagem citada parece sugerir, justificaria ainda mais recriminar a escolha de Peirce à luz de sua própria ética da terminologia filosófica.

Uma conotação semelhante a esta última, em que “pragmatista” aparece como “pessoa interesseira”, “que visa ao lucro”, foi sublinhada por Haack em investigações recentes sobre o significado do pragmatismo (2009: nota 3). Haack confirma que, na época em que Peirce formulou a Máxima Pragmática, o termo exprimia no vocabulário inglês não filosófico a idéia de “intromissão oficiosa” (“*officious meddlesomeness*”); e que um “pragmatista” era visto como uma “pessoa intrometida” (“*busybody*”).

Diante dos diferentes usos do termo, é realmente estranho que Peirce tenha escolhido a palavra “pragmatismo” para nomear a sua máxima sobre o significado. Como se pode ver, a palavra já possuía uma história confusa antes mesmo de entrar na voga filosófica no final do século XIX e início do século XX. “A primeira regra de bom gosto na escrita”, escreveu Peirce, “é usar palavras cujos significados não serão mal compreendidos” (CP 2.223, 1903); e isso explicaria por que não introduziu o termo pragmatismo em seu famoso artigo de 1878. Peirce utilizara o termo nas reuniões do Clube Metafísico desde o início daquela década, as quais contavam com um número restrito de pessoas; contudo, a sua *ética* o impedia de escrevê-lo: “eu não ousava usar em escrita qualquer palavra em inglês para expressar uma idéia não relacionada com o significado que recebia” (CP 5.13, 1906). Esta situação perdurou pelo menos até 1893, quando Peirce fora encarregado de escrever verbetes para o *Century Dictionary* e absteve-se de colocar o termo (EP 2: 400, 1906): “Não inseri a palavra no *Century Dictionary*, embora tivesse a meu cargo as definições filosóficas daquele trabalho; pois tenho um desgosto talvez exagerado por reivindicações” (EP 2: 448, 1909).

É curioso notar que Peirce identifica-se, na passagem a seguir, com aquele que descobriu e introduziu uma concepção muito importante na ciência, a qual mereceria a deferência dos demais; e separa-se daqueles que de modo vergonhoso usam a palavra deliberadamente em um sentido diferente daquele que lhe foi originalmente conferido:

Quando um homem tenha introduzido uma concepção na ciência, torna-se naturalmente um privilégio e dever seu atribuir àquela concepção expressões científicas adequadas; e quando um nome tenha sido por ele conferido a uma concepção [...], torna-se um dever de todos – um dever para com o descobridor, e um dever para com a ciência – aceitar o nome, a menos que este deva ser de tal natureza que a adoção venha a ser prejudicial para a ciência. [...] quem usa deliberadamente uma palavra ou outro símbolo em qualquer outro sentido que não seja aquele que lhe foi conferido por seu criador único e legítimo comete um delito vergonhoso contra o inventor do símbolo e contra a ciência, e torna-se um dever para os outros tratar a agir com desprezo e indignação (CP 2.224, 1903).

Os “amigos” aos quais Peirce faz referência com frequência, sobretudo em seus escritos a partir de 1900, os quais haviam “abusado” de seu “pirralho” (“*bantling child*”) chamado “pragmatismo”, são James e Schiller.

Conclui-se que a preocupação de Peirce com o uso arbitrário de termos e a sua ênfase na busca pela precisão e pela essência das palavras deveria ter presidido a sua escolha da própria rubrica “pragmatismo” para designar a sua teoria do significado. Está certo que Peirce evitou utilizá-la por escrito, mas é igualmente certo que a utilizou em discussões nas reuniões informais do Clube Metafísico (*EP* 2: 448, 1909). Em uma carta à Lady Victoria Welby, Peirce assim confessou – a opção foi uma *questão de estética*:

Parece-me que as objeções que foram feitas à minha palavra ‘pragmatismo’ são bastante triviais. É a doutrina de que a verdade consiste no benefício [*serviceableness*] futuro para nossos fins. ‘Pragmatismo’ parece-me expressar isso. Poderia tê-la chamado de ‘practismo’, ou ‘practicalismo’ πρακτικός, por ser na verdade mais clássico do que πραγματικός, *mas pragmatismo é mais sonoro* (*PW*: 9-10, 1903 – grifou-se).

A distinção entre *πρακτικός* e *πραγματικός* será retrabalhada no Capítulo 3, quando Peirce articula um argumento melhor para a sua escolha (em 1905).

Feitas essas considerações introdutórias, ou melhor, esse talhar dos ramos do cipó do pragmatismo, abandonam-se, a partir de agora, os muitos pragmatismos. Focaliza-se tão-somente no desenvolvimento do pensamento de Peirce em direção a uma concepção normativo-realista. A ordem é cronológica, e o eixo-temático é a lógica.

2 AS RAÍZES SOCIAIS DA LÓGICA

Aquele que não viesse a sacrificar a própria alma para salvar todo o mundo é, assim me parece, ilógico em todas as suas inferências, coletivamente. A lógica está enraizada no princípio social.

– C. S. Peirce, 1878.

Em seus primeiros escritos da década de 1860, Peirce estabeleceu as raízes sociais de toda a sua filosofia. O valor da comunidade emerge do interior de sua própria teoria da cognição e da lógica da ciência. Conhecer é uma prática social (no sentido mais lógico). Nesse momento, foram articuladas algumas idéias-chave que fluiriam naturalmente para uma concepção positiva da comunidade em meio à qual se constitui a verdade e, a partir do objeto desta, a própria realidade. Parece-me claro que o contexto normativo-realista em que se insere a filosofia pragmatista madura de Peirce – quando a lógica passa a fundamentar-se na ética e na estética, formando-se assim uma “tríade normativa” – é um prolongamento desta etapa primeira de seu pensamento, quando o autor comprova que a validade da lógica requer a compreensão do valor da comunidade.

O objetivo deste capítulo é revisar algumas idéias introdutórias a qualquer tratamento do pensamento de Peirce. Essas idéias constituem as sementes da posição filosófica madura do autor. Com efeito, articulam-se a seguir a teoria da cognição anti-cartesiana e a centralidade do conceito lógico-matemático de continuidade; três marcos anti-cartesianos de sua epistemologia: socialismo lógico, falibilismo e sinequismo; e, ainda, as implicações idealistas de sua teoria da cognição para o problema do significado e, sobretudo, para uma teoria metafísica realista e a postulação de uma externalidade. Embora as investigações de Peirce sobre o tema da realidade estendam-se para além da década de 1860, tendo o autor evoluído em seus estudos sobre o embate realismo-nominalismo, não se poderá furtar, neste momento, de um exame de sua doutrina do realismo escolástico extremo, a qual, contudo, somente se articularia de modo definitivo no final da década de 1890. É o realismo escolástico extremo de Peirce que lhe permite projetar uma realidade a partir do interior da comunidade – e é este mesmo realismo que determinará a abertura do real para as ciências normativas, conformando-se então um tipo de *realismo normativo*.

2.1 Continuidade e cognição

A teoria da cognição do jovem Peirce desenvolveu-se na década de 1860 em relação a uma série de palestras sobre lógica e história da ciência proferidas pelo autor na Universidade de Harvard e no Instituto Lowell, nos Estados Unidos (1865-66). Dentre os autores mobilizados, destacam-se os mais conhecidos: Aristóteles, os Escolásticos (sobretudo Ockham e Scotus), Bacon, Descartes, Leibniz, Locke, Hume, Kant, Mill, Whewell, Comte, entre outros. Seus estudos lógicos eram informados por suas investigações experimentais, bem como pela fermentação das investigações científicas que se desenvolviam em meados do século XIX. “Cada passo-chave na ciência foi uma lição de lógica” (W 3: 243, 1877), visto que em todas essas grandes descobertas, “questões de fato e questões de lógica estão curiosamente entrelaçadas” (W 3: 244, 1877). Peirce considerava-se expoente de uma particular tendência que consistia em admitir que a validade dos métodos da lógica sustenta-se em face das novas descobertas científicas, “caso contrário”, escreveu em 1878, “todo o espírito das ciências físicas deve ser revolucionado” (carta publicada em Wiener e Young, 1952: 367).

Não foram apenas as idéias de Charles Darwin que estavam a fomentar investigações lógicas naquela época, mas toda uma série de teorias que se desenvolveram nos anos que antecederam à publicação de *A origem das espécies* (1859). Como Philip Wiener (1949: 8) explica,

[...] a conservação da energia, a teoria cinética dos gases, a segunda lei da termodinâmica, a evolução da crosta terrestre e dos fósseis que nela se encontram, os estágios do desenvolvimento embriológico, os princípios da procriação doméstica [*domestic breeding*], as generalizações sociológicas de Quetelet, Comte e Buckle, as leis de Tylor sobre o desenvolvimento de sociedades primitivas, a teoria de Maine sobre a passagem do status para o contrato e a lei do crescimento populacional de Malthus (que Darwin disse sugeriu-lhe a idéia de luta pela sobrevivência) .

mostravam a peso do *método estatístico* depois de 1845. Todas essas investigações eram corroboradas ainda pela experiência do próprio Peirce como cientista experimental e lógico. Em 1861, o autor havia iniciado a sua carreira como um cientista no U.S. Coast and Geodetic Survey (Levantamentos Costeiros e Geodésicos dos Estados Unidos), onde permaneceria empregado por aproximadamente trinta anos³⁷. Mas a idéia que mais influenciava a todos, disse Peirce, era a possibilidade de o acaso (chance) gerar ordem, de que eventos fortuitos pudessem resultar em leis físicas. *A Origem das espécies* era precisamente a aplicação dessa idéia para a explicação do desenvolvimento orgânico³⁸.

³⁷ Cf. Fisch (1982), “Introduction”, W 1: xxi.

³⁸ Sugere-se que Peirce não era inicialmente tão entusiasta de Darwin por conta da influência do geólogo e professor de Harvard, Louis Agassiz, em sua formação (cf. Kuklick, 1977: 118). Agassiz havia escrito um artigo onde defendia a criação divina das espécies um ano antes do lançamento de *A origem das espécies* (Kuklick,

Central para essas investigações estava a doutrina da probabilidade, fortemente associada aos temas do *infinito* e da *continuidade* na matemática, a qual era aplicada na análise estatística de eventos naturais e sociais (*W 3*: 244, 1877)³⁹. Foi precisamente o valor explicativo da teoria da probabilidade em todas essas grandes descobertas científicas que assinalava para a importância de um tipo de teoria *social* da lógica e da investigação científica. Isso porque, a observação de eventos individuais não permite prever fenômenos naturais que se revelam somente no longo prazo. As leis universais da natureza jamais se revelam em casos individualmente tomados. No homem do tempo presente não se percebe a aplicação de qualquer lei sobre a evolução das espécies; é preciso então considerar probabilisticamente a ocorrência da evolução em um longo curso de eventos ou indivíduos – i.e., estender-se a análise para uma *comunidade* indefinida de eventos e indivíduos, a qual tem de ser concebida apenas de modo *ideal*. Vale notar, neste momento, as raízes lógico-matemáticas do conceito de “comunidade ideal de investigadores”. A teoria da evolução jamais poderia formular-se tendo como referência o homem isolado, um ponto qualquer no contínuo.

Além de estudar a fundo os lógicos britânicos, para suas palestras sobre lógica, Peirce dedicou-se a uma leitura atenta da *Crítica da razão pura* (1787) – “o maior trabalho do intelecto humano” (*W 1*: 104, 1863). Foram os estudos desta obra de Kant que conduziram Peirce à formulação de sua teoria das três categorias universais, apresentada em 1865 – a qual seria retomada anos mais tarde como elemento central capaz de dar uniformidade à sua “arquitetura” filosófica⁴⁰. Suas investigações no campo da lógica foram articuladas em vários manuscritos para as muitas palestras que preferiu da década de 1860⁴¹ e posteriormente

1977: 22). Peirce afirma que “estava longe pesquisando nas florestas de Louisiana [com Agassiz] quando o grande trabalho de Darwin apareceu”; e que foi o entusiasmo de Chauncey Wright após o seu retorno a Cambridge que mais chamou a sua atenção para Darwin (*CP 5.65*, 1903).

³⁹ Peirce era filho de Benjamin Peirce, um importante matemático norte-americano, professor de Harvard e estudioso da probabilidade e dos cálculos estatísticos a partir dos escritos de Pierre-Simon Laplace. Em 1879, Benjamin Peirce proferiu uma série de palestras no Instituto Lowell sobre ciência e religião, publicadas postumamente em *Ideality in the Physical Sciences (Idealidade nas ciências físicas)* (1881). Benjamin determinou não só a fluência matemática de seu filho, mas também o caráter idealista de sua filosofia (como se verá a seguir). Pai e filho compartilhavam algumas crenças como a “verdade da ciência”, a “beleza da poesia”, a “lógica da filosofia”, a “fé religiosa” – essas crenças em algo “ideal”, afirmou Benjamin, “a ignorância não poderia esconder”, “a deformidade não conseguiria degradar”, “a superstição jamais corromperia” e “o ceticismo para sempre não ocultaria” (Benjamin Peirce, 1881: 19).

⁴⁰ Peirce utiliza a palavra “arquitetura” e “arquitetônica” diversas vezes tendo como referência o sentido que Kant atribui ao termo na *Crítica da razão pura* (Kant, 1998 [1787]: 691). “Arquitetônica”, para Kant, significa “unidade sistemática”. Veja-se a seguinte passagem ilustrativa de Peirce: “O pragmatismo não foi uma teoria cujas circunstâncias especiais levaram os seus autores a formularem-na. Ela foi desenhada e construída, para utilizar a expressão de Kant, arquitetonicamente” (*CP 5.5*, 1905). Cf. *W 8*: 98-110, 1890 – para o artigo “The Architectonic of Theories” (“A arquitetônica das teorias”).

⁴¹ Cf. *W 2*: *passim*, 1857-1866.

condensadas em uma série de três artigos (chamada *Cognition Series*) nas edições de 1868 e 1869 do recém-fundado *Journal of Speculative Philosophy*. Os artigos intitulavam-se “Questions Concerning Certain Faculties Claimed for Men” (“Questões concernentes a certas faculdades reivindicadas para o homem”), “Some Consequences of Four Incapacities” (“Algumas conseqüências de quatro incapacidades”) e “Grounds of Validity of the Laws of Logic: Further Consequences of Four Incapacities” (“Fundamentos de validade das leis da lógica: conseqüências adicionais de quatro incapacidades”).

Nesses artigos, Peirce assumiu como ponto de partida a proposição kantiana de que toda intuição é nada menos do que a representação de um *fenômeno*, de modo que envolve uma inferência (W 1: 75, 1861); por conseguinte, rejeita-se qualquer proposição a respeito da “coisa-em-si” (*noumenon*). A coisa-em-si é “pensada como não pensada”; logo, ela não pode ser uma coisa em si, pois é uma coisa pensada. “Todo impensado é pensado” (W 1: 82, 1861). Veja-se a seguinte passagem da *Crítica da razão pura*:

Nós queríamos, portanto, dizer que toda a nossa intuição nada mais é do que a representação da aparência; que as coisas que intuímos não são em si mesmas o que intuímos que elas sejam, nem são suas relações de tal modo constituídas que em si mesmas como aparecem a nós; e que se removemos nosso próprio sujeito ou ainda somente a constituição subjetiva dos sentidos em geral, então toda a constituição, todas as relações de objetos no espaço e no tempo, de fato espaço e tempo em si, desapareceriam e como aparências não podem existir e si mesmas, mas somente em nós. O que pode vir a ser o caso com relação aos objetos em si e abstraídos de toda essa receptividade de nossa sensibilidade permanece inteiramente desconhecido para nós. Estamos familiarizados com nada exceto a nossa maneira de os perceber, que nos é peculiar [...] estamos concernidos somente com isso (Kant, 1998 [1787]: 185)⁴².

O alvo de Peirce era a faculdade da intuição⁴³. Mas o autor parece não seguir a nomenclatura de Kant, onde a “intuição” flexiona-se de modo a incluir também uma forma de cognição *a posteriori* (“intuição empírica”). A “intuição” em Kant assume duas flexões. A “intuição pura” aplica-se àquela forma de cognição que se dá *a priori*, isto é, antecedente a toda percepção concreta. Nesse contexto, inserem-se as noções de “espaço” e “tempo”, as quais se referem às “formas puras” que carregam os elementos da *universalidade* e da *necessidade*.

⁴² Abstrai-se aqui do sistema de referência padrão às obras de Kant, o qual indica a paginação da edição alemã standard de seus trabalhos; optou-se por seguir o mesmo sistema de referência para todas as obras citadas (exceto as de Peirce) indicando-se a página da edição consultada. Neste caso: *The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant*.

⁴³ Vale notar que em sua fase madura Peirce aproxima-se da idéia de que o homem possui uma inclinação natural para adivinhar corretamente as leis da natureza. Contudo, esse “instinto” – este é o termo que Peirce empregou – não se confunde com a “intuição” cartesiana que Peirce está a negar neste momento. Enquanto esta caracteriza-se por uma relação diádica, entre o objeto e o interpretante, de modo imediato e infalível, aquela caracteriza-se por uma relação triádica, entre objeto, signo e interpretante – a diferença é que, no caso do instinto, o interpretante é emocional, uma Terceiridade Qualitativa. O tema será tratado brevemente a seguir, e de modo mais detido quando da elucidação do julgamento estético e da abdução.

Por outro lado, a “intuição empírica” aplica-se àquela forma de cognição que se dá *a posteriori*. Nesse contexto, insere-se a noção de “sensação”, a qual se refere à “matéria” da cognição – em contraste com a “forma pura” (1998 [1787]: 185). Com efeito, Peirce explicou, na primeira nota de seu ensaio, “Questions concerning...” (*W* 2: 193, 1868), que estava a empregar o termo “intuição” em um sentido que se aproxima daquele de John Duns Scotus, em que o termo contrasta com a idéia de “cognição discursiva” – a qual é “quase que” o mesmo sentido empregado por Kant (*W* 2: 293, nota 1); e indica como referência o livro de William Hamilton sobre Thomas Reid, onde aparecem seis significados para o termo “intuição”.

Peirce define a intuição como “uma cognição não determinada por uma cognição prévia do mesmo objeto” (*W* 2: 193, 1868). Subjacente à faculdade da intuição estaria a idéia de que existe um acesso imediato e direto à verdade – esta apareceria de modo indubitável à consciência de um indivíduo em um dado instante. A intuição seria um tipo de inferência primitiva, pois é uma premissa que em si não é a conclusão de outra; logo, seria uma premissa indubitável e auto-evidente à maneira cartesiana⁴⁴. Descartes, “o pai da filosofia moderna” (*W* 2: 211, 1868), era o grande espantoso a ser queimado. Para Descartes, “evidência” é aquilo que aparece ao espírito ou à razão do homem de maneira imediata, sem a mediação dos sentidos ou das idéias que tenham sido legadas pela tradição. As verdades da matemática representam uma “evidência” nesse sentido. Em seu tempo, Descartes queria opor-se à suposição escolástica de que a *razão* pudesse ser falível em face da *autoridade externa*; contra a falibilidade da razão postulou-se a certeza e a indubitabilidade das premissas intuitivas.

A questão é que a intuição é tomada como aquela premissa (que em si não é uma conclusão) de todo raciocínio dedutivo capaz de *demonstrar* a certeza das coisas. Acontece que tudo está a indicar, afirmou Peirce, que não há cognição que não tenha sido determinada por uma cognição prévia do mesmo objeto. A incapacidade intuitiva do homem está baseada em sua constatação de que toda cognição ou inferência deve ser precedida e sucedida por outra, e de tal modo continuamente que aquilo que se tem é uma cadeia infinita de cognições que se estendem desde o passado para o futuro. Logo, “tornar os indivíduos singulares em juízes absolutos da verdade”, como quis Descartes, é o que há de mais “pernicioso” na teoria do conhecimento (*W* 2: 212, 1868). Nenhum instante singular da mente individual pode

⁴⁴ Fernando Gil (1986: 232) considera “evidência” e “intuição” como noções permutáveis, “embora a evidência designe a modalidade epistemológica da certeza sem prova e a intuição, o acto subjectivo de apreensão de um conteúdo de sentido: a certeza depende do carácter directo desta apreensão”. Vale notar a observação de Susan Haack (2010: 3) de que no inglês o termo “evidence” não conota certeza, mas assume diferentes graus: “strong evidence”, “inconclusive evidence”, “weak evidence” etc. – ao contrário do termo “evident”, que é aquilo que não necessita de justificação.

revelar uma cognição primeira e evidente – a filosofia primeira deve ser buscada na “comunidade de filósofos” (*idem*). Em Descartes, a explicação em última instância transcendia a lógica e apelava para a psicologia; mas, para Peirce, “a única maneira de se investigar uma questão psicológica é através da *inferência* de fatos exteriores” (*W 2*: 207, 1868 – grifou-se), quando então a questão deixa de ser propriamente psicológica para se tornar definitivamente lógica.

Agora, a questão a ser perquirida é a distinção entre “ter uma intuição” e “saber intuitivamente que esta é uma intuição”. Quer dizer, a prova de que a intuição é uma forma de inferência válida e primeira depende da capacidade de se vir a conhecê-la intuitivamente. Porém, “não há qualquer evidência de que temos esta faculdade” (*W 1*: 194, 1868)⁴⁵. A questão é assim colocada:

Se, pela simples contemplação de uma cognição, independentemente de qualquer conhecimento prévio e sem raciocinar a partir de signos, estamos habilitados corretamente para julgar se esta cognição tenha sido determinada por uma cognição prévia ou se ela refere imediatamente a seu objeto (*W 2*: 193, 1868).

Em Descartes, a evidência da intuição, ou a noção de que se pode intuitivamente saber que se tem uma intuição, aparece no desfecho do “argumento do cogito”. Na tentativa de levar o ceticismo às últimas conseqüências, por meio da *dúvida metódica*, Descartes articulou o argumento do cogito, em três atos, satisfazendo-se somente com a conclusão solipsa à qual o terceiro aponta. Assim: não se pode descartar, primeiro, a possibilidade de que tudo possa ser uma ilusão dos sentidos; segundo, de que tudo possa ser um sonho; e, terceiro, de que Deus é um ser astuto que está a enganar a todos. Contudo, até mesmo para que se possa afirmar o auto-engano, provocado por um suposto Deus maligno, é preciso admitir, neste terceiro ato cético, que se existe como um ser que se está a pensar – “é preciso enfim concluir e ter por constante que essa proposição, *Eu sou, Eu existo*, é necessariamente verdadeira todas as vezes que a pronuncio ou que a concebo em meu espírito” (Descartes, 2005 [1641]: 43 – *Meditação Segunda*). Aquilo que pode ser percebido de modo evidente pela auto-consciência, de maneira *clara e distinta*, como é percebida a própria existência de Descartes por Descartes, encaixa-se no critério da verdade, o qual é assim intuitivamente elaborado.

Com o projeto de fundar uma nova ciência que fosse capaz de colocar a razão no caminho da verdade, Descartes acreditou ter encontrado na consciência individual a fonte natural de todos os princípios primeiros e verdadeiros. Em oposição à autoridade que a tradição detinha entre os escolásticos, a proposta cartesiana avançou o papel do sujeito

⁴⁵ Dentre os exemplos que Peirce cita para refutar a faculdade da intuição estão episódios históricos que mostram que aquilo que antes se considerava evidente, porque intuitivo, deixou de ser assim encarado.

consciente solipsista. O critério de definição das crenças verdadeiras reside no interior do sujeito pensante, em idéias claras e distintas. Tem-se um critério de certeza privado. Veja-se, na passagem a seguir, o tom do espírito individualista de Descartes:

Freqüentemente não há tanta perfeição nas obras compostas de várias peças, e feitas pelas mãos de vários mestres, como naqueles em que apenas um trabalhou. Assim vê-se que os edifícios iniciados e terminados por um único arquiteto costumam ser mais belos e mais bem ordenados do que aqueles que muitos procuraram reformar [...] E, para falar das coisas humanas, acredito que, se Esparta foi outrora tão florescente, não foi por causa da bondade de cada uma de suas leis em particular, visto que muitas eram estranhas e até contrárias aos bons costumes; mas foi porque, tendo sido inventadas por um só indivíduo, todas tendiam ao mesmo fim. *E assim pensei que as ciências dos livros, pelo menos aquelas cujas razões são apenas prováveis, e que não têm nenhuma demonstração, sendo compostas e aumentadas pouco a pouco pelas opiniões de muitas pessoas diferentes, não se aproximam tanto da verdade quanto os simples raciocínios que um homem de bom senso pode fazer naturalmente sobre as coisas que se lhe apresentam* (Descartes, 2009 [1637]: 24-25 – grifou-se).

Para Lucia Santaella, a filosofia de Descartes tem sido estereotipada (2004: 20), e nessa esteira também a crítica anti-cartesiana formulada por Peirce. O acerto de contas de Peirce com Descartes não tinha como foco “a caricatura ou a lenda sobre o ‘dualismo cartesiano’”, que separa o mundo da mente enquanto estado consciente do mundo do corpo enquanto extensão material⁴⁶. O propósito de Peirce era combater não exatamente a filosofia de Descartes, senão a filosofia que descende de Descartes: o “cartesianismo”. No segundo artigo da *Cognition Series*, “Consequences...”, Peirce leva adiante a sua crítica ao espírito cartesiano em oposição à filosofia do escolasticismo que Descartes pretendia combater – a qual, pode dizer-se, Peirce pretendia reanimar com vestes mais “modernas”. Nesse momento, apresentam-se as quatro teses atribuídas ao cartesianismo:

1. Ele [cartesianismo] ensina que a filosofia deve começar com a dúvida universal; ao passo que o escolasticismo jamais questionou fundamentos.
2. Ele ensina que o último teste de certeza deve ser encontrado na consciência individual; ao passo que o escolasticismo apoiava-se no testemunho dos sábios e da Igreja Católica.
3. A argumentação multiforme da Idade Média é substituída por um único fio de inferência a depender com freqüência de premissas imperceptíveis.
4. O escolasticismo possuía seus mistérios de fé, mas tentou explicar todas as coisas criadas. Mas há muitos fatos que o cartesianismo não só não explica, mas torna absolutamente inexplicáveis, a menos que dizer “Deus as fez assim” deve ser visto como uma explicação (W 2: 212, 1868).

Não justifica alongar-se aqui na discussão do sistema cartesiano. O que importa destacar é a marcha da epistemologia de Descartes em direção a um critério de verdade privado,

⁴⁶ A afirmação de Santaella justifica-se neste momento, na década de 1860, quando Peirce está a tratar da teoria da cognição inferencial em oposição à intuição. Contudo, em seus artigos cosmológicos de 1890, onde apresenta a Lei da Mente (*sinequismo*), como se verá, o foco de Peirce estava justamente sobre o dualismo cartesiano mente-matéria (cf. W 8: 05, 1890). O foco, de fato, projeta-se sobre o cartesianismo, e não tanto sobre Descartes – embora Peirce não faça tal distinção.

individualista e introspectivo, quando posiciona a certeza na faculdade da intuição. Pode dizer-se que Descartes formulou um método *a priori* para se alcançar a verdade, o qual se determina por elementos internamente fornecidos pela consciência individual, sem recurso aos elementos da experiência que se dão a conhecer de modo *a posteriori*, a partir daquilo que é “externo” à (mas que, todavia, passa pela) consciência.

Peirce buscou perquirir a existência da intuição aplicando-a na prática para saber intuitivamente quando se tem uma intuição, e chegou à conclusão de que esta inexistente – já se pode ver aqui a disposição pragmática do autor de buscar o significado dos conceitos em suas implicações práticas. Isso porque, se essa faculdade é intuitiva, seria preciso conhecer intuitivamente a faculdade da intuição; mas esta não se confirma. “Resultados intelectuais” e “dados intuitivos” são indistinguíveis (*W 2*: 197, 1868). Além disso, afirma Peirce, sequer é necessário supor uma faculdade da intuição, pois os fatos podem ser explicados sem ela. Até mesmo as sensações e as emoções⁴⁷, que mais de perto parecem identificar-se com a intuição, são determinadas por cognições prévias. Embora o “vermelho” seja determinado por condições internas que se referem a impressões, “tal conhecimento será, de fato, uma inferência da ‘vermelhidão’ como um predicado de algo externo” (*W 2*: 171, 1868). Assim, a vermelhidão em si não é referente à mente, exclusivamente – por um lado, aquela é um predicado de algo externo, e nesse sentido não é constituída pela mente; por outro lado, esta vermelhidão não se dá na mente senão por meio da predicação, da linguagem, do signo, uma vez que deve ser inferida e não meramente intuída. “A sensação, na medida em que representa alguma coisa, é determinada, de acordo com uma lei lógica, por cognições prévias; quer dizer, essas cognições determinam que deva haver uma sensação” (*W 2*: 228, 1868). Esse é um dos pontos que assinala não só para a distinção entre Peirce e Descartes, como também para uma posição *cognitivista* onde as “sensações” *à la* Hume assumem papel *insuficiente* na teoria da cognição. A teoria da cópia de Hume, onde a “idéia” *espelha* a “sensação” ou “impressão”, é diádica; a teoria do signo de Peirce, onde o “interpretante” (equivalente à “idéia”) *representa* o objeto *por meio de* um signo, é triádica e cognitiva. Esse tema será explorado no que se segue⁴⁸.

⁴⁷ A diferença entre elas é que a emoção surge posteriormente à sensação e causa maiores movimentos no cérebro de um homem e, portanto, afeta mais o curso do pensamento. Peirce cita alguns exemplos de sensações como se segue: “corar-se, branquear-se, olhar, sorrir, ficar carrancudo, fazer beijo, rir, chorar, soluçar, contorcer-se, vacilar, tremer, petrificar-se, suspirar, cheirar, gemer [...]” (*W 2*: 230, 1868).

⁴⁸ Para o argumento de que a teoria da emoção de Peirce é *cognitivista*, bem como para os dez tipos de classificações da emoção enquanto signo, cf. Savan, 1981: 319-333.

“Um homem pode distinguir diferentes texturas de uma fazenda pelo sentido; mas não imediatamente, pois é preciso que ele mova seus dedos sobre a fazenda, o que mostra que é obrigado a comparar as sensações de um instante com aquelas de outro” (W 2: 197, 1868). Ainda: “a altura do som [tom] depende da rapidez da sucessão de vibrações que chegam ao ouvido. [...] Logo, a altura do som depende da rapidez com a qual certas impressões são sucessivamente transmitidas para a mente. [...] a sensação do tom é determinada por cognições prévias” (*idem*). É preciso que se tenha um mediador na formação das sensações; essas não podem ser intuídas imediatamente. O que Peirce disse sobre as sensações é igualmente sustentado no campo das emoções. Significa dizer: as emoções, enquanto elementos subjetivos da consciência, não emergem intuitivamente sem um elemento mediador. A raiva, o senso de beleza e o senso moral – esses são os exemplos citados – embora pareçam emergir imediatamente, em referência a estados mentais internos exclusivamente, constituem-se como predicados ou signos; são marcas de uma “razão a retornar” (*returning reason*). A raiva é sentida quando se predica um caráter negativo a alguma coisa externa – como a raiva de uma criança que passa a rejeitar o fogão após queimar-se com ele. Não existe uma emoção imediata interior à mente da criança capaz de fazer emergir a raiva exceto como um signo de algo que é externo: o fogão maldito. Costuma desconsiderar-se o caráter cognitivo de tais emoções pela natureza accidental de suas manifestações, sobretudo quando comparadas com outras cognições mais fortes que se sustentam mais. Mas, “isto só quer dizer que elas são restritas demais para serem úteis”, escreveu Peirce (W 2: 229, 1868).

Segundo David Savan (1981: 322), já na década de 1880, Peirce antecipou argumentos contrários à teoria não-cognitivista da emoção que seria articulada por William James em *The Principles of Psychology* (*Os princípios da psicologia*), onde aquela emerge primeiramente como uma sensação que se refere a alterações corporais. Neste momento, contudo, embora esteja claro que as emoções não possam resultar senão de processos cognitivos ou inferenciais, Peirce assume que os predicados emocionais são arbitrários. Daí que a classe de inferência lógica sob a qual a emoção é abarcada é aquela da *hipótese* (W 3: 228-229, 1868). Nas “emoções” não há qualquer intermediação racional; entre a raiva e as causas que a determinam, por exemplo. “Por não haver relação de razão em direção aos pensamentos determinantes quero dizer que não há nada no conteúdo do pensamento que explique por que ele deveria emergir somente na ocasião desses pensamentos determinantes” (W 2: 231, 1868). Não há nada na sensação de raiva que explique por que esta deva emergir somente em certa ocasião e não em outras – não se tem uma *conexão necessária* entre a emoção enquanto efeito

e seu evento causal. Observa-se que a teoria da emoção de Peirce, neste particular, ao assumir o caráter arbitrário dos predicados, aproxima-se de certo modo da teoria da motivação humeana. A conexão entre a emoção e seu evento causal, não sendo necessária, carecendo de qualquer razão, terá de ser *habitual* (Hume, 1975 [1777]: 75). Essa teoria da emoção que Peirce rascunha em 1868 é “claramente inadequada”, pois deixa de considerar “o aspecto normativo ou avaliativo da emoção” (Savan, 1981: 326). O quadro começou a alterar-se na década seguinte, quando da sua articulação da dimensão ativa ou intencional da crença na teoria da investigação (v. próximo capítulo).

Peirce então formula quatro proposições na forma de conseqüências de quatro incapacidades humanas – as quais contrastam com os quatro princípios que marcam o espírito do cartesianismo apresentados linhas antes, embora não necessariamente nessa mesma ordem. As proposições abaixo acompanham toda a evolução do pensamento de Peirce, de modo que se pode colocá-los na abóbada de toda a sua arquitetura filosófica:

1. Não temos qualquer poder de Introspecção, mas todo o conhecimento do mundo interno é derivado por raciocínio hipotético a partir de nosso conhecimento de fatos externos.
2. Não temos qualquer poder de Intuição, mas toda cognição é logicamente determinada por cognições prévias.
3. Não temos qualquer poder de pensar sem signos.
4. Não temos qualquer concepção do absolutamente incognoscível (W 2: 213, 1868).

Com base nas duas primeiras proposições, é preciso descartar qualquer teoria que postule a auto-consciência como fonte de conhecimento do mundo externo. Peirce afirma que se deve focalizar no processo contínuo da cognição, uma vez que não existe aquela cognição primeira, imediata, direta, absoluta, evidente, infalível – a intuição. Isso significa que a ação mental tem de se referir a um processo do raciocínio válido por meio do qual as cognições constroem-se. “Resulta, então, dos dois primeiros princípios cujos resultados devemos traçar [pragmaticamente], que devemos, na medida em que podemos, sem nenhuma outra suposição de que a mente raciocina, reduzir toda a ação mental à fórmula de um raciocínio válido” (W 2: 214, 1868). São três as formas de raciocínio válido: dedução, indução ou hipótese (posteriormente designada “abdução”). Segundo Peirce, embora as inferências sejam três, todas elas pertencem a um só gênero – não se problematizará aqui essa questão, extensamente argumentada pelo autor (cf. W 2: 214-221, 1868) – que é aquele da “inferência válida”. Tomada isoladamente, é claro, toda fórmula é morta; mas a ação do pensamento é um processo lógico vivo, contínuo, e esse opera conforme uma das inferências acima ou uma combinação delas.

Por exemplo: a idéia é que a fórmula da dedução silogística,

S é M; M é P:

∴ S é P

representa com exatidão a ação mental do signo:

Um signo denota em termos gerais tudo aquilo denotado por um segundo, e esse segundo denota em termos gerais tudo aquilo denotado por um terceiro, logo o primeiro denota em termos gerais tudo aquilo denotado pelo terceiro” (W 2: 243, 1869).

Ainda nos casos em que se tem uma falácia, Peirce afirma comprovar que “o procedimento da mente conforma-se à fórmula da inferência válida” (W 2: 223, 1868).

Na terceira proposição acima, tem-se as primeiras tinturas da teoria do signo que viria a consolidar-se mais tarde em sua lógica como *semiótica*⁴⁹. Neste momento, Peirce já distingue a presença de três elementos em todo ato de produção do significado: objeto, signo e interpretante. Nessa dialética, o significado não se apresenta como uma relação direta (ou diádica) entre pensamento e objeto (seja este último do tipo cartesiano, transcendental e evidente, seja do tipo humeano, empírico e sensitivo). O significado ou a significância é uma relação indireta ou mediada, em que o objeto se relaciona com o pensamento *via* signo. A relação de significância é triádica, pois o signo surge como um *médium* que coloca o interpretante em contato com o objeto. Isso implica dizer que todo signo possui três referenciais: o pensamento que o interpreta (futuro signo); o objeto que ele busca representar (“externo”); e ele em si (o signo).

O terceiro princípio cujas conseqüências temos de deduzir é que, sempre que pensamos, temos presente à consciência algum sentimento, imagem, concepção, ou outra representação, que serve como um signo. [...] Agora um signo tem, enquanto tal, três referências: 1º, é um signo *para* algum pensamento que o interpreta; 2º, é um signo *de* algum objeto que naquele pensamento é equivalente; 3º, é um signo, *em* algum aspecto ou qualidade, que o coloca em conexão com o seu objeto (W 2: 223, 1868).

Peirce sugere que essa teoria inferencial da cognição teria sido originalmente proposta por Platão ao consignar que o pensamento “é um discurso silente da alma consigo mesma” (W 2: 172, 1868). A questão, contudo, foi ignorada por muitos filósofos que não admitiam a possibilidade de se supor um regresso infinito no pensamento.

Na medida em que todo pensamento é um signo, e que o signo somente cumpre a sua função enquanto tal quando se dirige e afeta um interpretante no futuro, não se pode conceber

⁴⁹ Sobre a consideração da lógica como semiótica, cf. CP 2.227, c. 1897; EP 2: 327, 1904. Com efeito, “semiótica” foi assim designado depois de John Locke. O último capítulo (capítulo XXI) do *Ensaio sobre o entendimento humano* (1690) introduz o termo “semiótica” em referência à “doutrina dos signos”, a terceira divisão das ciências – ou a terceira província do mundo intelectual. Após a “Física”, que estuda as coisas em si mesmas e em suas relações; a “Prática”, que estuda o que o homem deve fazer, suas ações; tem-se a “Semiótica”, que estuda a natureza dos signos dos quais se vale a mente para conhecer (“idéias” ou “representantes”). É interessante notar que a semiótica de Locke ecoava a expressão latina “*doctrina signorum*”, em circulação desde a obra do filósofo português de Coimbra, João Poinset (1632) (cf. Deely, 1978: 151-81). Peirce utiliza muitas vezes a grafia “semeiosis” e “semeiótica” (*sêmeiōtiké*), em vez de “semiose” e “semiótica”.

que qualquer signo ou pensamento atual, do momento presente, isolado da cadeia de inferência possa ter significado. Pode entender-se melhor a contraposição de Peirce ao critério interior de certeza de Descartes: indivíduos singulares não podem ser juízes absolutos da verdade (*W 2*: 212, 1868). O pensamento simples, último, absoluto em si mesmo carece de valor intelectual. Não é naquilo que é pensado agora, “mas naquilo que pode vir a conectar-se a esse pensamento na representação por pensamentos subseqüentes” que reside o significado. Com efeito, essa representação é “alguma coisa que está por outra” (*W 1*: 323, 1865). Por isso se afirma que “o significado de um pensamento é no todo alguma coisa virtual” (*W 2*: 227, 1868).

É nesse contexto semiótico que igualmente se insere a teoria do homem-signo. Para Peirce, a afirmação de que “o homem é um signo” (*W 2*: 241, 1868) é explicada a partir da natureza inferencial da atividade cognitiva ou mental. Se todo pensamento é inevitavelmente um signo, a concepção que se tem acerca do homem tem de ser também da natureza de um signo. Mas, não é só isso: a concepção que o próprio homem é capaz de ter de si mesmo é da natureza de um signo. A idéia peirceana do homem-signo em sua dimensão interior, referente à constituição do *self*, remete a uma espécie de “conversação interna” do homem consigo mesmo (Wiley, 1994: 40)⁵⁰. Ainda, como não há nada na consciência que não se corresponda com a palavra, a linguagem do homem é a soma total de seu ser. “Devemos dizer que estamos no pensamento, e não que os pensamentos estão em nós” (*EP 1*: 42, nota, 1868). Nos escritos maduros de Peirce, essa idéia aparece com a roupagem do *antropomorfismo*: “Antropomórfica é no fundo o que todas as concepções são; caso contrário, outras raízes para as palavras nas quais as expressamos do que a antiga raiz ariana teria de ser encontrada” (*CP 5.47*, 1903)⁵¹. Veja-se a seguinte passagem de Peirce:

A que classe real pertence o ser humano que pensa, que sente e que tem vontade? Sabemos que considerado externamente o homem pertence ao reino animal, ao ramo dos vertebrados e à classe de mamíferos; mas o que buscamos é o seu lugar quando considerado internamente, desconsiderando os seus músculos, glândulas e nervos e considerando apenas os seus sentimentos, esforços e concepções.

Já vimos que o estado de consciência é uma inferência; de modo que a vida nada mais é do que uma seqüência de inferências ou uma linha de pensamento. A qualquer instante então o homem é um pensamento, e como o pensamento é uma espécie de símbolo, a resposta geral à questão O que é o homem? é que ele é um

⁵⁰ Em *The Semiotic Self (O self semiótico)*, Norbert Wiley busca ampliar a teoria do homem-signo de Peirce à luz da psicologia social de George-Herbert Mead e, em seguida, aplicar as suas conclusões para a análise de questões referentes à teoria da democracia.

⁵¹ Vale notar que esse uso positivo do termo “antropológico” surgiu somente mais tarde. Em 1866, nas palestras sobre lógica proferidas no Instituto Lowell, Peirce contrastou a sua concepção formal da lógica com aquela dos “lógicos antropológicos” (“*Anthropological logicians*”), os quais pensam que a lógica deve fundamentar-se no conhecimento da natureza humana, e não nas representações que constituem o produto do pensamento (*W 1*: 361, 1866).

símbolo. Para encontrar uma resposta mais específica, deveríamos comparar o homem com algum outro símbolo (W 1: 494, 1866).

O tema é que existe uma analogia entre o homem e a palavra. Peirce argumentou extensamente a favor dessa analogia em sua última palestra no Instituto Lowell, na qual dedicou-se a traçar as implicações de sua lógica para questões metafísicas. Em um de seus manuscritos preparatórios para as palestras, Peirce assim registrou a questão:

O homem tem o poder de testar a verdade das representações por comparação; mas igualmente tem o silogismo no papel. O homem elabora o conhecimento por abstração; mas igualmente o faz a proposição. O homem fez primeiro as palavras e as palavras não o fizeram primeiro; mas a mente em si foi feita por representações naturais. Seria falso dizer que o homem faz uso de palavras não mais do que dizer que as palavras empregam o homem (W 1: 323, 1865).

A analogia entre o homem e o signo postula o caráter social, aberto, inacabado e perfectível da natureza humana, pois todo “homem”, enquanto signo, tem de estar, por definição, inserido em um processo semiótico contínuo, recebendo sempre novas e mais compreensivas interpretações. Assim, o homem individual está fadado a proceder com base em significados contingentes, idiossincráticos, arbitrários – uma vez que qualquer ato interpretativo isolado representará, sempre, não importa a ocasião ou o propósito, um ponto no contínuo de interpretações, o qual é arbitrário e incompleto. A semiótica de Peirce promete uma saída para o subjetivismo de Descartes ao assumir um enfoque intersubjetivo em que a comunidade funciona como a fonte da verdade e da realidade⁵².

Aponta-se para um progresso contínuo: “o homem-signo adquire informação e vem a significar mais do que antes” (W 2: 241, 1868). Isso significa que a *real natureza* do homem, ou seja, o seu *verdadeiro significado*, está sempre por se determinar. O homem se faz aos poucos, gradualmente, por degraus, de gota em gota⁵³. Logo, o que o homem é hoje depende do que ele virá a ser no futuro. O importante é reter a idéia de que o homem virá a ser alguma coisa, ainda que não se possa saber agora, com certeza, exatamente o quê – isso implica um tipo de realismo antropológico que justifica o discurso sobre um futuro possível. Percebe-se, desde já, a fecundidade desta idéia para aqueles que teorizam no campo das preocupações

⁵² Para um estudo compreensivo acerca das promessas da abordagem semiótica de Peirce para o tema da subjetividade humana, além do livro de Wiley (1994), vejam-se as contribuições Vincent Colapietro (1989) e Stanley Harrison (1979). Harrison, em especial, sugere que a doutrina do homem-signo constitui a rocha fundamental para a construção de uma teoria robusta da sociabilidade.

⁵³ Tem-se aqui o tema do *crescimento do significado*, fundamental na semiótica peirceana. Susan Haack (2011) lembra do crescimento do significado de “DNA” na história da biologia celular, bem como de diversos conceitos do sistema jurídico norte-americano. Penso aqui de que modo as investigações genéticas estão a contribuir para o crescimento do significado do termo “vida” – quanto mais (ou menos) significará “vida” no futuro? – e como esse crescimento poderia afetar o significado do “direito à vida” nos distintos sistemas jurídicos. A pergunta final é kantiana: será que naquele ponto deal-real da comunidade de investigadores o termo “livre” será finalmente predicado (ou não) ao homem?

intergeracionais – bem como para o campo da teoria moral propriamente, como se mostrará na segunda parte deste trabalho. O homem peirceano está sujeito a um crescimento moral ilimitado⁵⁴. “Deixe-nos dizer em conclusão que acreditamos que a doutrina de Peirce no que concerne ao crescimento pessoal conduz-nos para longe de um relativismo moral acrítico” (Harrison, 1979: 105).

Quando de seus escritos cosmológicos na década de 1890⁵⁵, Peirce confirmou e, na verdade, interpretou de modo mais amplo a sua teoria de que o homem é um signo. Agora, fala-se não só em homem ou pessoa, mas em “personalidade”, e estende-se a teoria sófica para abarcar ainda a personalidade jurídica de instituições e corporações – o que está a aumentar os níveis de aplicação desta profícua e fértil antropologia sófica. Peirce amplia sua interpretação no sentido de que não é somente uma pessoa que constitui um símbolo ou uma idéia geral. “Há muito tempo, no *Journal of Speculative Philosophy* [cujos artigos estão sob exame aqui], indiquei que uma pessoa nada mais é do que um símbolo que envolve uma idéia geral; mas minhas visões eram naquela época muito nominalistas para permitirem-me ver que toda idéia geral possui o sentimento vivo unificado de uma pessoa” – escreveu Peirce (*W 8*: 182, 1892). Ou seja, a teoria inverte-se e amplia-se: não é apenas o homem que é um signo, mas todo o universo de signos é que passa a possuir um caráter orgânico e idealista, de uma idéia enquanto coisa viva e em desenvolvimento. E assim continua:

Tudo o que é necessário, com base nesta teoria, para a existência de uma pessoa, é que os sentimentos a partir dos quais esta [pessoa] constrói-se devam estar em relação de proximidade suficiente para influenciarem-se uns aos outros. Aqui podemos tirar uma consequência a partir da qual é possível desenhar um teste experimental. A saber, se esse for o caso, deve haver alguma coisa como consciência pessoal em corpos de homens que estejam em comunhão simpática íntima e intensa. Certamente quando a generalização do sentimento tenha sido levada a este ponto de modo a incluir tudo no âmbito da pessoa, um lugar de paragem, em certo sentido, foi alcançado; e a generalização adicional terá um caráter menos vivo. Mas não podemos pensar que este cessará. *Esprit de corps*, sentimento nacional, simpatia, não são apenas metáforas. Nenhum de nós pode compreender por completo quais são as mentes das corporações, não mais do que quaisquer umas das células no meu cérebro podem saber o que todo o cérebro está pensando (*W 8*: 182-183, 1892).

⁵⁴ Veja-se, a respeito, Colapietro (1989) e Barrena e Nubiola (2007).

⁵⁵ A série de artigos cosmológicos de Peirce é conhecida como *Monist Metaphysical Series*. Os artigos estão disponíveis em quase todas as edições das obras de Peirce (*cf. W 8*: 84 e segs.; *EP 1*, cap. 21-25). Este periódico é hoje um dos mais importantes na área da filosofia nos Estados Unidos. O primeiro número surgiu em 1890, um ano antes da aparição da série aludida, e desde então tem sido publicado trimestralmente (exceto entre 1936-62). Em uma nota à primeira edição do periódico, Peirce comentou sobre a origem do nome “monist”. O editor, Dr. Carus, dizia tratar-se de uma alusão à filosofia dos fatos, a filosofia do positivismo, com o objetivo de unificar toda a ciência – muito antes, portanto, do projeto de unificação da ciência dos positivistas lógicos de Viena; Peirce discordou, e afirmou que essa não seria uma definição correta de “monismo” – o tema seria articulado em seus artigos nas edições subsequentes. O “monismo” é uma teoria metafísica que se opõe ao “dualismo” (cartesiano) no que concerne à relação entre as duas espécies de substâncias no universo: a mente e a matéria (*cf. W 8*: 42-43, 1890).

Essa idéia aplica-se, portanto, não só às pessoas, mas a todo tipo de personalidade, como aquelas de uma corporação ou instituição (veja-se o artigo “Man’s Glassy Essence” (“A essência cristalina do homem”) em *W 8*: 165-183, 1892).

A teoria que Peirce está a articular aqui é a sua “lei da mente”. Peirce defendeu uma doutrina do “idealismo objetivo”, onde a matéria é “mente exaurida”, “mente amortecida” (*W 8*: 1235, 1892). Seria difícil e excederia os propósitos desta seção articular aqui a cosmologia de Peirce. Mas basta dizer que a sua doutrina se inspirava no idealismo alemão de Friedrich W. J. Schelling (*W 8*: 135, 1892). No que concerne às relações entre leis físicas e psíquicas, entre o mundo material e mental, Peirce postula, contra o monismo (onde há independência entre o físico e o psíquico) e o materialismo (onde a lei física é primordial), a teoria do “idealismo objetivo” (onde prevalece a lei psíquica como primordial). A explicação idealista seria a única forma de dar conta da conexão entre corpo e mente e da idéia de que a matéria não está morta, mas possui hábitos que são muitas vezes ocultos. É, com efeito, a teoria molecular do protoplasma (*W 8*: 135-157, 1892) como um organismo que possui consciência e sensação (*feels*), extensamente argumentada por Peirce, que lhe permite postular o idealismo objetivo, segundo o qual os eventos físicos são nada mais do que formas sub-desenvolvidas de eventos psíquicos. É ainda essa mesma idéia que lhe permite postular que todo o universo é um signo vivo, em crescimento, em desenvolvimento – o que se apresenta então é uma espécie de “teleologia do desenvolvimento”, inspirada nas descobertas da teoria da evolução que naquele momento mobilizavam as teorizações em diversas áreas, inclusive e principalmente a idéia de continuidade em Peirce⁵⁶.

Chega-se, finalmente, à intrigante conclusão expressa no quarto princípio acima: “Não temos qualquer concepção do absolutamente incognoscível” (*W 2*: 213, 1868). Esse princípio é “diretamente idealista”, afirma Peirce,

[...] pois, uma vez que o significado de uma palavra é a concepção que ela transmite, o absolutamente incognoscível não possui significado porque nenhuma concepção vincula-se a ele. Essa é, portanto, uma palavra sem significado; e, conseqüentemente, o que quer que se queira dizer com o termo “o real” é

⁵⁶ Segundo Peirce, se as leis da natureza são o produto da evolução, essa evolução deve proceder de acordo com algum princípio. Esse princípio em si deve ser da natureza de uma lei; mas de uma lei que em si tem de estar sujeita ao desenvolvimento e à evolução, como todas as leis da natureza estão. Seria um tipo de lei ou tendência que estivesse a fortalecer-se com o tempo, de modo que quanto mais se buscasse este princípio no passado mais remoto a sua força desapareceria no infinito. Essa tendência a fortalecer-se é uma tendência a generalizar-se. Mas aonde buscá-la? Nos *hábitos* que tendem sempre ao crescimento. Peirce sugere que é preciso perquirir aonde a evolução ainda continua a atuar com toda a sua força, de modo que a plasticidade revela-se proeminente; este departamento é aquele da mente humana e do mundo orgânico do protoplasma. Essa tendência generalizante é a lei da mente, a lei da associação, a lei de assumir hábitos. Logo, Peirce sugere a hipótese de que as leis do universo foram formadas sob uma tendência universal de todas as coisas em direção à generalização e à assunção de hábitos.

cognoscível em algum grau, e logo é da natureza de uma cognição, no sentido objetivo desse termo (W 2: 238, 1868).

Em outras palavras, tudo que é é representado. Se alguma coisa que não pudesse ser representada existisse, essa não seria representada. Logo, a suposição de qualquer coisa como incognoscível é uma auto-contradição, como se vê no Paradoxo do Mentiroso: “Esta proposição é falsa” – para que seja falsa, a proposição precisa ser suposta como verdadeira, o que atesta a sua não falsidade e a invalidade da declaração do mentiroso (W 2: 261, 1869). Introduz-se, neste momento, uma teoria *cognitivista* do real. Quer dizer, o real possui um caráter mental, cognitivo, interpretativo, significativo – no sentido de que o real é aquele objeto do pensamento que significa alguma coisa real. Aquilo que nada significa, como o inconcebível, o inexistente, o inexplicável, não pode ser concebido, e então não pode ser real.

O idealismo de Peirce, fortemente apoiado em premissas matemáticas e lógicas, estava presente na hipótese copernicana de Kant. Nas palavras de Peirce, “o que Kant chamou de seu passo copernicano foi precisamente a passagem da visão nominalista para a visão realista da realidade. Foi a essência de sua filosofia considerar o objeto real como a ser determinado pela mente” (W 2: 470, 1871). Veja-se a seguinte passagem no Prefácio à Segunda Edição de Kant:

Isso seria como os primeiros pensamentos de Copérnico que, depois de não ter obtido progresso na explicação dos movimentos celestes, admitindo-se que toda a tropa de astros girava em torno do observador, tentou ver se não obteria sucesso maior se fizesse o observador mover-se e deixasse as estrelas em paz. Agora na metafísica podemos tentar uma maneira similar no que concerne à intuição dos objetos. Se a intuição tem de conformar-se à constituição dos objetos, então não vejo como podemos saber qualquer coisa sobre elas de modo *a priori*; mas se o objeto (como um objeto dos sentidos) conforma-se à constituição de nossa faculdade da intuição, então posso perfeitamente representar essa possibilidade a mim mesmo (Kant, 1998 [1787]: 110).

Mas ainda que Peirce não fosse bem-versado em Kant – o que não é verdade –, os estudos lógicos de seu pai e primeiro mestre, Benjamin Peirce, já apontavam para o rumo idealista de sua filosofia⁵⁷. Veja-se a seguinte passagem de Benjamin Peirce:

O que é isso a que chamamos de fato? Não é um som; não é uma estrela. É o som escutado pelo ouvido; é a estrela vista pelo olho. No caso mais simples, é o reconhecimento espiritual da existência material. Uma parte dele pode ser a terra, terrena; mas a outra parte é essencialmente mental e dependente da constituição da mente. Há inclusive fatos físicos cujo conhecimento é inteiramente mental, e dos quais não há evidência direta para os sentidos. Eles são diretamente conhecidos apenas para aqueles poucos que possuem o treinamento formal para seguir o

⁵⁷ Considere-se ainda a seguinte passagem de seu pai, Benjamin, onde se lê tinturas da “lei da mente” de Peirce, a qual pervade todo o universo, psíquico e físico, o chamado “idealismo objetivo”: “*In the same way, the identity between the laws of mind and matter may justly be virged as an evidence of their common origin. But is this a sufficiently solid basis for the hypothesis that either of the two has originated the other? The speculation that the mind of man first constructed the world with its great harmonies, and then shrank to its present stature, may excite a derisive smile. But is it not as worthy of serious consideration as the opposite fible, that the mind has grown out of this brute matter, which is now utterly unconscious and incapable of intellectual argument or spiritual emotion?*” (Benjamin Peirce, 1881).

argumento pelo qual são demonstrados; e indiretamente para aqueles outros poucos que possuem a fé leal para confiar no testemunho dos geômetras (Benjamin Peirce, 1881: 13).

Antes, contudo, de se abordar a teoria idealista da realidade e de que forma Peirce postulou uma metafísica realista extrema a partir da comunidade, examinam-se três importantes marcos anticartesianos de sua epistemologia. As questões do idealismo e do realismo peirceano serão retomadas em seguida, no fechamento deste capítulo.

2.2 Socialismo lógico, falibilismo e sinequismo

A tese central da teoria da cognição do jovem Peirce é a rejeição da *intuição*. Toda forma de cognição, acreditou Peirce, determina-se por uma cognição prévia e, nesse contexto, está assentada em uma cadeia infinita de inferências – estavam lançadas as bases de sua teoria dos signos: todo conhecimento se dá por meio de signos, e não há nada que se possa conhecer que não tenha sido antes mediado por um signo. A rejeição da intuição permite divisar ainda três marcos da epistemologia anti-cartesiana de Peirce, quais sejam: *socialismo lógico*, *falibilismo* e *sinequismo*. Em face do *individualismo*, emerge a dimensão social básica do conhecimento, o argumento que dá validade à própria lógica da ciência (raciocínio indutivo); contra o *dogmatismo*, rejeita-se a busca por premissas indubitáveis, sob as quais se poderia fundar uma filosofia primeira; e, finalmente, longe de propugnar uma *ruptura* com a tradição, confirma-se uma inevitável continuidade do pensamento do homem com o seu passado (*sinequismo*), uma vez que toda cognição do presente é um prolongamento de inferências pretéritas.

A expressão “socialismo lógico” recebe aqui um significado próprio, destituído de conotações políticas de primeira ordem. O termo tem sido frequentemente utilizado pelos comentadores de Peirce para indicar o papel negativo que o individualismo assumiu em sua teoria da investigação. Foi Karl-Otto Apel quem cunhou a expressão para enunciar o ideal ético dos membros da comunidade de investigadores. Apel assim escreveu: “O insight do caráter social fundamental de todo conhecimento possível do real força o investigador individual a uma solidariedade ética com a comunidade” (1995 [1981]: 92). Vale notar, nesse contexto, que a lógica de Peirce não se resumiu a um estudo de lógica formal – embora o autor tenha de fato muito contribuído para as investigações nessa área. A lógica em Peirce assumiu feições que a aproximam das discussões contemporâneas nos campos da filosofia da

ciência e da epistemologia⁵⁸. Não é por outra razão que, em sua filosofia madura, a lógica passaria a ser classificada como uma ciência normativa.

A plataforma do conhecimento construída por Descartes alimentou uma elevada confiança em processos cognitivos internos; ignorou, assim, o caráter social e dilatado da verdade. Para Peirce, a ciência moderna e a lógica estavam a demandar a edificação de uma nova plataforma, fincada na dimensão *comunitária* do conhecimento. Peirce corrige a empresa de Descartes ao mostrar que o conhecer não se dá por episódios subjetivos individuais, mas somente após ter o pensamento atravessado uma cadeia de inferências lógicas, de modo que será preciso descartar qualquer teoria da investigação que venha a sublinhar a dimensão concreta da individualidade. Significa dizer: a *lógica* está centrada em um *princípio social* – não egocêntrico, não egoísta, altruísta:

Com base em nossa teoria da realidade e da lógica, pode demonstrar-se que nenhuma inferência de nenhum indivíduo pode ser completamente lógica sem algumas determinações de sua mente que não digam respeito a nenhuma inferência qualquer imediatamente; [...] A lógica rigidamente requer, antes de tudo, que nenhum fato determinado, nada que possa acontecer ao *self* de um homem, deve ser mais conseqüente a ele do que todo o resto. Aquele que não viesse a sacrificar a sua própria alma para salvar o mundo inteiro é ilógico em todas as suas inferências, coletivamente. Logo, o princípio social está enraizado intrinsecamente na lógica (*W* 2: 270, 1869).

Em 1878, Peirce repete o trecho final da citação acima em uma passagem análoga, mas inverte a relação aqui estabelecida entre lógica e princípio social. Acima, afirma-se que o princípio social está fundamentado na lógica; em 1878, contudo, afirma-se que a lógica está fundamentada no princípio social. Compare-se:

Aquele que não viesse a sacrificar a própria alma para salvar o mundo inteiro é, assim me parece, ilógico em todas as suas inferências, coletivamente. A lógica está enraizada no princípio social (*W* 3: 284, 1878).

A idéia, portanto, trafega nas duas direções – o que não está a diminuir a sua coerência; mas, pelo contrário, parece aumentar ainda mais a força do argumento peirceano a favor do socialismo lógico⁵⁹. Concretamente, o princípio social está fundamentado na lógica, porque a preocupação com a comunidade é central não apenas para o mundo social ou político, mas igualmente, e com mais razão, para o mundo da lógica – essa é a primeira formulação do socialismo lógico, em 1869. Por outro lado, a lógica está também fundamentada no princípio social, porque a validade do raciocínio indutivo confirma-se somente no longo prazo, e isso exige que se assumam uma plataforma do conhecimento que possa projetar-se para além das

⁵⁸ É preciso alertar para o fato de que Peirce não gostava do termo “epistemologia”, pois achava este uma tradução ruim de “*Erkenntnisstheorie*” (cf. *CP* 2.60, 1902; *CP* 5.496, s.d.).

⁵⁹ Agradeço à minha orientadora no exterior Prof. Susan Haack por elucidar essa questão.

inferências individuais – essa é a segunda formulação do socialismo lógico, em 1878. A discrepância explica-se porque Peirce teria primeiro focalizado seus interesses em questões da lógica e somente depois em questões sociais e práticas. Os estudos de Peirce para as palestras sobre lógica que ministrou na década de 1860 explicam por que, naquele primeiro momento, a lógica aparece como condição do argumento. Somente depois, na década de 1870, é que a lógica aparece como consequência do argumento. Mas essa segunda guinada em direção à prioridade da comunidade deu-se substancialmente em função da importância primeira que o social assumiu como consequência em suas investigações lógicas anteriores. É basicamente esse o tom que se quer imprimir neste capítulo com a idéia de “raízes sociais da lógica” – o qual poderia, nessa linha de raciocínio, chamar-se “raízes lógicas do social”. Veja-se ainda a seguinte passagem esclarecedora de 1878:

Parece-me que somos levados a isso, que a logicalidade inexoravelmente requer que nossos interesses *não* devam ser limitados. Não devem parar em nosso próprio destino, mas devem abraçar toda a comunidade. Essa comunidade, uma vez mais, não deve ser limitada, mas deve estender-se a todas as raças de seres com as quais podemos entrar em uma relação intelectual imediata ou mediata. Deve alcançar, não importa a vagueza, para além desta época geológica, para além de todos os limites (CP 2.654, 1878).

O tema do socialismo lógico é que todo raciocínio, para ser considerado válido, deve excluir a atitude egoísta. Em termos mais exatos, a validade da indução somente se dá no longo prazo; logo, aquele que se preocupa com a lógica, com a ciência, com a verdade e com a realidade tem de assumir um enfoque que ultrapassa os limites egocêntricos de suas inferências concretas. Isso porque, o homem cuja ação ou pensamento tenha a si mesmo como referência estará em uma posição *insegura*. É nesse contexto que se insere a analogia de Peirce entre a validade do raciocínio indutivo e os lucros de uma companhia de seguros: o sucesso e a estabilidade estarão garantidos no longo curso (*in the long run*), quando as falências individuais puderem ser devidamente compensadas. O argumento de que a lógica está enraizada no princípio social passa a relacionar-se, em seus escritos da década de 1870, com a teoria da crença como uma *regra de ação*, a qual Peirce formula a partir da psicologia de Alexander Bain. Abordar-se-á esta de modo detido mais à frente; por ora, basta dizer que o argumento funciona mais ou menos assim: no desfecho de um pensamento, todo homem sentir-se-á *pronto para agir* em referência àquela crença que incitara o seu raciocínio. Essa *prontidão* para a ação acontece porque ele não se sente mais perturbado pelo *impulso social* de querer fundir-se com as crenças da comunidade, isto é, de *comungar*. Isso porque, sendo a sua crença fixada conforme o método da ciência, esta terá a aquiescência de todos – em termos mais precisos, será aquela Opinião Final da comunidade de investigadores.

A relação entre crença e impulso social acima descrita permite então que se possa supor que um *sentimento* ou uma *emoção* esteja na base de todo pensamento – embora não possa estar, para Peirce, no seu desfecho. Vale lembrar que o “sentimento” e a “emoção” possuem, à luz da teoria da cognição de Peirce, uma natureza *sígnica*, quer dizer, *triádica*; e assim difere-se da natureza *diádica* que a “emoção” assume na filosofia de Hume, a qual é capaz de espelhar-se ou projetar-se imediatamente nas idéias (sem mediação). Peirce parece apostar nessa função primária das emoções em razão da teoria da crença que passou a endossar na década de 1870 (de onde se extrai a passagem abaixo), a qual havia sido formulada pelo psicólogo escocês Alexander Bain. Com efeito, proposta de Bain insere-se na tradição inglesa de reconhecer a prioridade das emoções nos processos cognitivos – embora Bain tenha distanciado-se dos ensinamentos de Hume e dos Mills quando postulou a dimensão volitiva ou intencional como primordial para a definição das crenças (*cf.* próximo capítulo). Em suma: para Peirce, o interesse em uma comunidade indefinida, a supremacia deste interesse em relação aos demais interesses do homem e a esperança na continuidade da atividade intelectual constituem os três *sentimentos* indispensáveis à lógica (*CP* 2.655, 1878):

Pode parecer estranho que eu deva apresentar três sentimentos, quais sejam, interesse em uma comunidade indefinida, reconhecimento da possibilidade de que esse interesse possa tornar-se supremo e esperança na continuidade ilimitada da atividade intelectual, como requisitos indispensáveis da lógica. Porém, quando consideramos que a lógica é uma simples luta para escapar à dúvida, a qual, como termina na ação, deve começar na emoção, e que, além disso, a única causa pela qual assentamo-nos na razão é que outros métodos para se escapar à dúvida falham em virtude do impulso social, por que deveríamos estar admirados por encontrar o sentimento social pressuposto no raciocínio? (*EP* 1: 150, 1878).

Não deve admirar-se encontrar o sentimento social pressuposto no raciocínio porque aquilo que alavancou a investigação *ab initio* foi precisamente uma insatisfação causada pelo suposto impulso social de todo homem de comungar suas crenças, suas idéias. Tem-se aqui uma manifestação do “consenso católico” que Peirce diversas prescreveu. Talvez isso explique a opção de Peirce, na passagem acima (1878), pela expressão “*sentimento* social” em vez de “*princípio* social” – o autor já estava informado pela teoria da crença como regra de ação de Bain, a qual é, como se disse, agitada inicialmente por um estado emocional de insatisfação com a dúvida.

É nesse contexto que surge a rejeição de Peirce a qualquer teoria psicológica que afirma que o homem atua com base em seu próprio prazer. Esse seria o caso, diz Peirce, da filosofia moral utilitarista, bem como das respectivas idéias individualistas, materialistas e egoístas que marcavam fortemente a cultura industrial norte-americana – com cujos princípios o pragmatismo é com frequência equivocadamente associado (!). O fundamento lógico do pragmatismo no princípio da continuidade é suficiente para descartar por completo qualquer

associação com idéias individualistas; e, pelo contrário, argumentar a favor de suas ligações com idéias socialistas, coletivistas, comunitaristas. Veja-se a seguinte passagem de Peirce escrita em 1893, quando o autor retoma suas considerações sobre as raízes sociais da lógica deste período – o autor estava a lamentar os desvios individualistas que sua Máxima Pragmática tomou:

O grande princípio da lógica é a auto-rendição, o que não significa que o *self* deva rebaixar-se em consideração a um triunfo final. Pode ser que sim, mas este não é o propósito que governa. Quando viermos a estudar o grande princípio da continuidade, e ver de que modo tudo é fluído e que todo ponto diretamente toma parte do ser de outro, aparecerá que o *individualismo e a falsidade são uma e a mesma coisa*. Não é a “minha” experiência, mas a “nossa” experiência que deve ser pensada; e esse “nós” possui possibilidades indefinidas (CP 5.402, 1893, nota 2 – grifou-se).

Para Peirce, qualquer opinião a favor do egoísmo estava baseada em um erro lógico. “Essa teoria [utilitarismo] está baseada em um subjetivismo falsamente assumido”; e assim continua: “sobre nossos princípios da objetividade do conhecimento não poderia basear-se” (W 2: 271, 1869). Vê-se que o socialismo lógico de Peirce é absolutamente contrário a qualquer posição utilitarista, individualista e sentimentalista – seja no campo epistemológico, que aqui se articula, seja no campo da Máxima Pragmática ou da ética, como se verá mais à frente. Todo lógico é, para Peirce, análogo à figura do herói ou do combatente de guerra que se sacrifica em nome de todo um batalhão. De certo modo, nenhum homem é tão egoísta quanto possa parecer, afirma Peirce⁶⁰. Todo avarento, por exemplo, não causa bem a si mesmo, além de se importar muito com o que acontecerá com o seu dinheiro após a sua morte (W 2: 271, 1869). Obviamente que não se espera que o homem lógico deva procurar viver e morrer de fato como um herói, sacrificando o curso de sua vida em nome de toda a coletividade; espera-se apenas que este homem reconheça a possibilidade de assim o fazer caso seja necessário. O que essa metáfora quer dizer é que o homem lógico está sempre pronto para sacrificar suas inferências em nome das inferências da comunidade. O ponto é o seguinte – *continuidade, comunidade, coletivismo, socialismo e pragmatismo* em Peirce são conceitos que estão não só lógica, mas sobretudo eticamente entrelaçados. Lógico é aquele que não age com base em pensamentos individuais, mas que tem como mirada a maior coletividade concebível.

Destacam-se ainda mais dois marcos anti-cartesianos: *falibilismo* e *sinequismo*. Ambos pertencem a uma mesma linha de raciocínio, a qual igualmente deriva da teoria da

⁶⁰ Peirce cita as possessões norte-americanas no Pacífico, na segunda metade do século XIX, como um caso em que se revelariam interesses políticos não pessoais e o destino dos Estados Unidos enquanto república (W 2: 271, 1869) – uma ingenuidade política, parece-me, se não uma ironia que deixei passar.

cognição de Peirce – embora, vale dizer, o sinequismo tenha sido articulado na década de 1890. Como se disse, qualquer forma de cognição ou pensamento atravessa uma ininterrupta cadeia de inferências lógicas. Nesse contínuo, nenhum ponto possui identidade clara e distinta; sendo assim, em uma cadeia infinita de inferências ou cognições, nenhuma cognição pode existir para sempre descolada das demais que lhe antecedem e sucedem. Na medida em que não se tem como ter uma intuição descolada, qualquer teoria que venha a prescrever uma ruptura completa com o quadro de inferências que lhe antecede não se confirmará na experiência; por outro lado, e pelo mesmo motivo, restará fracassada qualquer teoria epistemológica que venha a prescrever o caráter absoluto de qualquer inferência. “O pensamento” – escreve Peirce – “não pode ocorrer em uma data, mas requer um tempo” (W 2: 173, 1868); é um “processo vivo”. Pensamentos provocam pensamentos que provocam pensamentos e assim por diante. O curso do pensamento é como um *curso d’água*. O real não está na nascente (em idéias inatas), mas deve ser visto como um *fluxo* (com todas as correções que este *naturalmente* sofre). Veja-se a seguinte passagem ilustrativa de 1903:

[...] não há manifestamente uma gota de princípio em todo o vasto reservatório de teoria científica estabelecida que tenha brotado de qualquer outra fonte que não seja o poder da mente humana para *originar* idéias que são verdadeiras. Mas este poder, apesar de tudo que se tenha alcançado, é tão débil que à medida que as idéias fluem de suas nascentes na alma, as verdades são quase que afogadas em uma enchente de falsas noções; e o que a experiência faz é gradualmente, e por meio de um tipo de fracionamento, precipitar e filtrar as idéias falsas, eliminando-as e deixando a verdade derramar-se sobre sua poderosa corrente (CP 5.50, 1903).

Assim como Descartes, que resolveu radicalizar o ceticismo, para enfim chegar a uma posição *dogmática*, Peirce levou a intuição ao extremo, sujeitando-a a diversos testes da experiência; mas não buscou, ao contrário daquele, qualquer posição final, uma vez que postulou o *falibilismo* de todas as inferências. Da noção de que se tem uma série infinita de inferências resulta também a suposta falibilidade de todas as inferências singulares. A proposta de que a seqüência de cognições deve ser infinita em ambas as direções – nesse caso, na direção do futuro – descarta qualquer pensamento imediato. Logo, nenhum investigador pode achar de modo dogmático que tenha alcançado a verdade final sobre qualquer assunto que está a investigar, pois sempre haverá (ou não) um ponto no futuro quando suas crenças poderão ser reformadas. “Por mais que venhamos a saber, mais pode vir a ser descoberto. Logo, o todo jamais pode ser conhecido” (EP 1: 53, 1869). Essa é a crença no progresso da ciência. Em uma passagem madura, Peirce estabeleceu uma analogia com o valor atribuído ao número π :

Esperamos que no progresso da ciência o seu erro diminuirá indefinidamente, assim como o erro de 3.14159, o valor dado a π , diminuirá indefinidamente à medida que o cálculo é carregado para mais e mais casas decimais. O que chamamos de π é um

limite ideal em relação ao qual nenhuma expressão numérica pode ser perfeitamente verdadeira (CP 5.565, 1901).

O tema da falibilidade conecta-se com seus escritos cosmológicos da década de 1890, mencionados acima. Mais precisamente, o falibismo está relacionado à teoria do acaso absoluto (*tiquismo*), aquele elemento de espontaneidade, a variação fortuita darwiniana, que persiste no universo. O idealismo de Peirce contrariava um tipo de filosofia que sublinhava a idéia de necessidade, chamada de *necessitarianismo* (*necessitarianism*). Esse necessitarianismo estava presente, escreveu Peirce, nas doutrinas filosóficas *materialistas* e *mecanicistas*⁶¹. Para Peirce, os fatos não estão determinados por uma lei de modo preciso e absoluto. A noção de certeza já não se sustentava mais na matemática e na geometria; e a metafísica, na medida esta é a “macaca de imitação” (*ape*) daquelas disciplinas, deveria igualmente reconhecer a idéia de “arbitrariedade” na construção de uma teoria filosófica (W 8: 89, 1890). Aqueles filósofos que sustentam que uma proposição de tipo absolutamente necessário, capaz de anular o livre arbítrio, possa estar no cerne de todas as inferências não encontram respaldo na experiência: os modos de inferência procedem por amostragem ou probabilidade. Nada pode garantir a certeza absoluta das inferências. Está certo que os fenômenos obedecem a leis gerais, mas não há qualquer elemento que permita inferi-las de modo preciso. As inferências são sempre “experienciais” e “provisionais”, cujos valores definem-se mais com a extensão da experiência no longo prazo sem nunca alcançar a precisão absoluta (W 8: 114, 1891).

Resumidamente, pode dizer-se que o projeto cosmológico de Peirce destaca não só a existência do acaso absoluto, de um resquício de espontaneidade sempre presente no universo (*tiquismo*), mas também de uma tendência generalizadora em todos os fenômenos físicos e mentais para a assunção de hábitos (*sinequismo*)⁶². Logo, não obstante o acaso, a

⁶¹ O argumento contra o necessitarismo e, por conseguinte, contra a anulação do livre-arbítrio conjuga-se nos escritos cosmológicos de Peirce com a sua “convicção lógica” no que diz respeito à validade de algumas proposições favoráveis à fé divina. Primeiro, Peirce afirma que se houvesse necessidade haveria imutabilidade e não progresso; mas, como há progresso real, isso significa que um “espírito vivo” estaria a governar o universo. Segundo, caso se assumisse que todo evento do mundo físico fosse necessária e exclusivamente causado por outro evento físico, não haveria espaço para a intervenção de bens imateriais.

⁶² O tema relaciona-se com os três princípios que explicariam a evolução (*tiquismo*, *anacasticismo* e *agapismo*), expostos no último artigo da série cosmológica, “Evolutionary Love” (“Amor evolutivo”), publicado na *The Monist* em 1893. O primeiro princípio, “*tiquismo*”, explica que a evolução ocorre por meio de variações fortuitas ou por azar (Darwin); o segundo princípio, “*anacasticismo*”, postula que a evolução ocorre por um elemento que é necessário; e, o terceiro princípio, “*agapismo*”, defendido por Peirce, e atribuído a Lamarck (a despeito da validade de sua teoria ter sido combatida), postula que a evolução ocorre por meio do *hábito* – um crescimento que é controlado, que se dá em virtude do exercício constantemente empregado (como no exemplo que explica o crescimento do pescoço da girafa pelo *hábito* ou pela *prática* de elevar-se em busca do alimento). Esse mecanismo *agapástico* explica na filosofia de Peirce a evolução da mente do homem por *aprendizado*; o crescimento de idéias filosóficas pela sua colocação em *prática* (pragmatismo); além de ilustrar a “ação do amor” (cf. W 8, 184-205, 1892). Importa notar ainda que, neste momento, Peirce retoma as suas categorias, as

espontaneidade e as variações fortuitas, o universo está conformado por uma *teleologia evolutiva*. Peirce sugere os fenômenos mentais conformam-se por uma “teleologia do desenvolvimento” (W 8: 155, 1892) – a qual aponta para uma causa final, um *summum bonum*. Este ponto foi sublinhado acima, quando se tratou da idéia do homem-signo como algo que é orgânico, vivo, em crescimento. Insiste-se novamente, pois este caráter teleológico parece-me essencial para a guinada normativa.

É nesse contexto cosmológico que se introduz o princípio do sinequismo, o qual descarta toda proposição filosófica que pretende dicotomizar a experiência em partes singulares, isoladas, descontínuas. O princípio foi introduzido no terceiro artigo da série de escritos cosmológicos de Peirce “The Law of Mind” (“A lei da mente”)⁶³. Nesse artigo, o autor remete explicitamente aos seus escritos da *Cognition Series* que ora examinam-se, onde o tema da continuidade, central ao sinequismo, fora inicialmente articulado. Enquanto o *tiquismo* explicaria a emergência da criatividade e a falibilidade, o *sinequismo* explicaria a continuidade e simplificação das idéias. Algumas das idéias que brotam do acaso e da espontaneidade possuem uma tendência natural para encontrar idéias com as quais possam juntar-se, associar-se ou acoplar-se. Mas, essa relação entre as idéias não é dada por uma força meramente mecânica ou necessária: “se as idéias uma vez juntas estivessem rigidamente associadas, o desenvolvimento intelectual estaria frustrado” (W 8: 19, 1890). Em suma: requer-se que as idéias possam influenciar umas às outras, embora a arbitrariedade persista desde o início.

A palavra sinequismo vem do termo grego τὸ συνεχής (“synechés”), que literalmente significa “ficar junto” ou “segurar-se junto”. Para Peirce, o sinequismo é um princípio simultaneamente cosmológico, psicológico e lógico que prescreve a tendência de as idéias espalarem-se e juntarem-se continuamente (W 8: 136, 1892). Assim, na lógica da investigação, deve buscar-se a preferência por hipóteses que sugerem a existência de continuidades ao invés de rupturas ou disjunções entre significados. Assim: “As idéias tendem a espalhar-se e a afetar certas outras que se posicionam em face delas em uma relação peculiar que chamo de ‘afetabilidade contínua’” (W 8: 126, 1892); “e dizer que os fenômenos

quais passam a orientar não só a formulação de sua cosmologia (onde o tiquismo e o anancasticismo aparecem como formas degeneradas do agapismo, fazendo assim parte de um todo harmônico), mas toda a organização e esquematização das ciências (fenomenologia, filosofia, metafísica, ciências especiais etc.).

⁶³ A sua teoria cosmológica é apresentada como aplicável tanto à evolução da “Mente” (enquanto *logos* do universo) como ao movimento das “mentes” humanas (enquanto cérebro que busca entender os objetos no mundo). Peirce sugere assim uma harmonização entre as “mentes” humanas e “Mente” do universo – “pois, na medida em que qualquer coisa razoável pode ser encontrada no universo, os processos da natureza e os processos do pensamento são um só” (W 8: 17, 1890).

mentais estão governados por uma lei não significa meramente que são descritos por uma fórmula geral; mas que há uma idéia viva” (W 8: 154, 1892). Nesse espalhar ou espraiar, as idéias ganham generalidade – as teorias ou proposições tendem a reduzir-se em complexidade em direção à simplificação e unificação teórica. Quando se assume que há uma conexão contínua entre as idéias, elas tornam-se associadas por meio de idéias superiores, mais gerais, unificadoras. Nas palavras de Haack, deve-se, em termos epistemológicos, “procurar continuidades subjacentes e reconhecer que distinções supostamente rígidas podem ser mais bem concebidas como linhas de demarcação desenhadas em algum ponto do *continuum*” (2006: 142). Isso explicaria por que “não podemos começar com a dúvida completa” (W 2: 212, 1868). Ao revés, “devemos começar com todos os prejuízos que realmente temos quando entramos no estudo da filosofia”. Aqui está uma célebre frase de Peirce: “Não devemos pretender duvidar na filosofia o que não duvidamos em nossos corações” (W 2: 212, 1868).

Esse não é outro senão o tema da fragmentação do conhecimento, o qual tem impulsionado a perspectiva da interdisciplinaridade que se popularizou nos dias de hoje. Para o cientista Edward O. Wilson (1999: 8), “a fragmentação do conhecimento que está em curso e o caos resultante na filosofia não são reflexos do mundo real, mas artefatos da escolaridade”. Propondo um retorno às proposições do iluminismo, Wilson sugere a noção de “consiliência” como chave para a unificação do saber. A raridade da palavra, acredita Wilson, preservou a sua precisão⁶⁴. Sabe-se que foi William Whewell, em *The Philosophy of the Inductive Sciences (A filosofia das ciências indutivas)* (1840), quem utilizou o termo “consiliência” para referir-se ao evento em que muitas “induições” podem “ficar juntas”, quando então se tem um teste de verdade da teoria. Veja-se a explicação de Whewell: “A Consiliência das Induições ocorre quando uma indução, obtida a partir de uma classe de fatos, coincide com uma Indução, obtida de outra classe diferente. A Consiliência é um teste de verdade da Teoria na qual ocorre” (1968 [1858]: 138-9). Ainda, continua Whewell, “todas as suposições adições *tendem à simplicidade* e harmonia; as novas suposições resolvem-se nas antigas [...]: o sistema torna-se mais coerente na medida em que se estende mais”; em contrapartida, “com as teorias falsas, o caso é outro” (Whewell, 1968 [1858]: 155 – ênfases no original)⁶⁵.

⁶⁴ O termo “coerência” é amplamente empregado na filosofia contemporânea, para designar, entre outras coisas, uma teoria da verdade e/ou da justificação epistêmica *coerentista*, em oposição a uma teoria *fundamentalista* (cf. Haack, 1993 e 2011, para uma teoria intermediária, *fundacoerentista*). A oposição de Wilson às teses que pretendem negar uma “ancoragem” do saber e, portanto, a sua posição *contra* uma concepção coerentista da verdade, talvez explique a sua relutância em utilizar este termo.

⁶⁵ Para além da importância que o erro também assume na epistemologia peirceana, é possível entrever uma relação desta tese com o critério de falsificabilidade de Karl Popper.

Tendo sido leitor e admirador de Whewell, é provável que Peirce também tenha derivado o princípio do sinequismo a partir da idéia de “consiliência”. Peirce assim escreve: “Enquanto um fato sustentar-se isoladamente e de modo estranho, é quase que impossível ter-se certeza de que é um fato, e quase impossível torná-lo útil para a ciência” (CP 7.598, 1903). Dizer que um fenômeno qualquer é isolado de toda a experiência significa dizer que nenhuma predição ou consequência pode vir a ser dele deduzida; significa dizer que este fenômeno não pode ser repetido e subsumido a uma lei geral universal; significa dizer que este fenômeno é um episódio particular ou simples alucinação⁶⁶; ou ainda, em outras palavras, significa negar a própria validade da Máxima Pragmática, que projeta o significado para o campo da experiência que pode prever como efeito possível de um determinado conceito. A ciência e todo raciocínio que se pretende sólido nutrem a esperança (*hope*) de que os fenômenos da experiência humana sejam públicos, notórios e inteligíveis. Se “é justamente considerado criminoso que um chefe de estado ‘desanime-se da república’”, com mais razão ainda, afirma Peirce, é moralmente imperdoável que um investigador venha a desanimar-se da compreensão de seus problemas (CP 7.601, 1903).

Vale pontuar, ainda, que a adoção de uma perspectiva sinequista, não-dogmática ou interdisciplinar, seja qual for a área do conhecimento em que se esteja a trabalhar, romperia com a proposta de Thomas Kuhn (2006 [1962]) de que a ciência está conformada por um paradigma historicamente determinado (de crenças, teorias, técnicas, instrumentos, métodos etc.), e que este seria incomensurável. A noção de interdisciplinaridade pressupõe a idéia de continuidade ou sinequismo, e não de ruptura, revolução ou incomensurabilidade; ou melhor, pressupõe-se uma epistemologia que seja capaz de admitir a *comensurabilidade*. Na lógica da ciência, como a teoria da cognição de Peirce pretende mostrar, não há um só experimento capaz de garantir ou justificar a validade de uma teoria; logo, o que se tem, na verdade, é toda uma rede de experiências interconectadas que provêm de uma variedade de fontes. A biologia deve ser compatível com a química e com a física; essas três, a biologia, a química e a física, por meio da geologia e da arqueologia, com a história e a antropologia; e, ainda, todas essas, com as ciências sociais e o direito. Haack elucida o caráter interconectado do conhecimento com uma interessante metáfora de um quebra-cabeça de palavras-cruzadas. Qualquer modificação em uma palavra acarretará a modificação em outras que com esta se relacionam.

⁶⁶ Peirce articulou essa idéia contra a hipótese da telepatia (v. CP 7.597-688, 1903), então recentemente defendida em *Phantasms of the Living (Fantasmas dos vivos)*, um livro de Edmund Gurney, Frederic Myers e Frank Podmore que buscava explicar fenômenos da parapsicologia. Peirce escreveu à Victoria Lady Welby em 20 de maio de 1911: “Outro exemplo de uma lógica científica ruim tem sido as demonstrações favoráveis à hipótese da *telepatia* como a explicar uma série de fenômenos facilmente, embora não-frequentemente, observados” (PW: 144, 1911).

Algumas vezes pode ser necessário retrabalhar todo o jogo de palavras cruzadas (Haack, 2011). Um exemplo pode estar nas novas descobertas da neurociência e em sua relação com a responsabilidade criminal. Mas a interdisciplinaridade, contudo, não pode resultar em uma espécie de “tolerância discursiva” ou “solidariedade infinita”.

Recorda-se aqui da metáfora de Descartes para explicar a cadeia de argumentos, os quais se encaixam da mesma maneira que os elos de uma *corrente*. Nesse caso, o desengate de apenas um dos elos prejudicaria toda a cadeia de raciocínios. A metáfora de Peirce é a de um *cabo* de raciocínios, “cujas fibras podem ser muito finas, desde que sejam suficientemente numerosas e intimamente conectadas” (W 2: 213, 1868). Algumas podem vir a romper-se, é claro – mas o homem *continua* atado à sua causa.

2.3 A Opinião Final: uma teoria cognitivista da realidade

A humanidade da Natureza é a sua expressão [utterance] mais clara e a sua mais segura realidade.

Benjamin Peirce, 1881.

É perfeitamente verdadeiro que não podemos alcançar o conhecimento das coisas como elas são. Só podemos saber o seu aspecto humano.

C. S. Peirce, 1911.

A teoria idealista da realidade de Peirce provém de sua teoria da cognição – porque, se o incognoscível não possui significado, e se não há acesso imediato, mas apenas inferencial da cognição do homem às coisas, então o real deve ser da natureza de uma cognição ou de uma idéia. Contudo, o seu idealismo é orientado para um interpretante futuro; e esse se realizará na mais ampla comunidade de investigadores dilatada no tempo e no espaço – e não em qualquer membro individual. Logo, o *real* será aquela *decisão final futura* da comunidade de investigadores. Veja-se:

O real, então, é aquilo que, mais cedo ou mais tarde, resultaria finalmente da informação e do raciocínio, e que é assim independente dos meus e dos seus caprichos. Logo, a própria origem da concepção da realidade mostra que essa concepção essencialmente envolve a noção de uma COMUNIDADE, sem limites

definidos, e capaz de um aumento do conhecimento indefinido (W 2: 239, 1868 – caixa alta no original).

Peirce rejeita a “coisa-em-si”, aquele *noumenon* cuja essência impenetrável Kant havia assinalado. Embora reconheça que o objeto da verdade deva ser singular, determinado, Peirce sublinha que esse jamais pode ser conhecido enquanto tal, visto que o caráter da externalidade não se relaciona com a mente. Em poucas palavras: o objeto externo, precisamente porque é externo, é incognoscível. Eis o argumento idealista de Peirce:

Em relação a que o signo-pensamento está? [...] A coisa exterior, sem dúvida, quando uma coisa exterior real é pensada. Mas ainda, como o pensamento é determinado por um pensamento anterior do mesmo objeto, [o pensamento] somente refere-se à coisa por meio da denotação daquele pensamento anterior (W 2: 224, 1868).

Ainda assim, Peirce acreditou que era possível salvar a realidade; inicialmente, por conta do elemento do *erro*, aquela resistência que surge no caminho da investigação e que serve de suporte para alavancar o intelecto em outra direção. É a falibilidade do conhecimento, a qual se distingue, vale dizer, do “não-conhecimento” (W8: 78, 1890). Dentre as cognições que se transmitem na cadeia de inferências, existem aquelas que são verdadeiras e aquelas que são não-verdadeiras. As cognições verdadeiras referem-se aos objetos reais, ao passo que as cognições não-verdadeiras referem-se aos objetos irrealis. A verdade será aquela cognição sustentada no longo curso da investigação da comunidade, pois os erros individuais serão eventualmente compensados. Vê-se que o real emerge por um viés conceitual. Concepções, signos, linguagens, interpretações, todo esse material cognitivo, quando contrasta com outras cognições que não se sustentam, revelam a realidade. Quer dizer: o real desponta do contato de uma cognição com o erro, embora todo erro seja da natureza de uma interpretação. E assim Peirce prossegue naquela célebre passagem há pouco citada:

E logo aquelas duas séries de cognições – o real e o irreal – consistem naquelas que, em um tempo suficientemente futuro, a comunidade sempre continuará a reafirmar; e naquelas que, sob as mesmas condições, será para sempre negada. Agora, uma proposição cuja falsidade jamais pode ser descoberta, e cujo erro é portanto absolutamente incognoscível, contém, com base em nosso princípio, absolutamente nenhum erro. Conseqüentemente, aquilo que é pensado em tais cognições é o real, como ele realmente é (W 2: 239, 1868).

Caso não haja qualquer tendência de as idéias tornarem-se verdadeiras – um postulado cosmológico de Peirce, como se viu na seção anterior –, não há qualquer esperança de que se possa alcançar hipóteses ou induções verdadeiras. O argumento não é *fideísta*⁶⁷, pois a experiência que constrange a opinião no longo prazo torna-o *pragmático*.

⁶⁷ Devo essa observação ao meu orientador, Renato Lessa.

O aspecto idealista da realidade pode ser igualmente explicado a partir da análise do conceito de *continuidade*. A passagem que se segue é central para se compreender a dificuldade do autor em lidar com o objeto externo:

A qualquer momento estamos na posse de certa informação, isto é, de cognições que foram logicamente derivadas por indução e hipótese de cognições prévias que são menos gerais, menos distintas, e das quais temos uma consciência menos viva. Essas, por sua vez, foram derivadas de outras ainda menos gerais, menos distintas e menos vivas; e assim até o primeiro ideal, o qual é inteiramente singular, e inteiramente fora da consciência. Ele não existe *enquanto tal* (W 2: 238, 1868 – ênfase no original).

A expressão que se quer destacar na passagem acima é “primeiro ideal”, para a qual Peirce escreveu a seguinte nota de rodapé: “Por um ideal, eu quero dizer o limite que o possível não pode alcançar” (W 2: 238, nota 7, 1868). Em termos matemáticos, pode mostrar-se que é da natureza de todo contínuo a inexistência de partes⁶⁸. Toda parte de um contínuo – designada “ponto” – possui partes e de tal modo que inexiste uma única parte que não possa ser novamente dividida em partes (W 2: 256, 1869). Assim:

[...] dizer que tudo jamais pode ser conhecido significa que a informação pode crescer para além de qualquer ponto atribuível; isto é, que um término absoluto de qualquer aumento do conhecimento é absolutamente incognoscível, e logo não existe. Em outras palavras, a proposição meramente significa que a soma de tudo que virá a ser conhecido até certo ponto, não importa quão avançado, no futuro, possui uma razão inferior a qualquer razão atribuível a tudo que pode vir a ser conhecido em um tempo ainda mais avançado. Isso não contraria o fato de que tudo é cognoscível; somente contraria uma proposição, que ninguém pode manter, de que tudo será conhecido em algum momento daqui a alguns números de anos no futuro. (EP 1: 63, 1869).

Como Peirce explica, no intervalo que vai de 0 a 1, pode compactar-se uma infinidade de números: $1/2$, $1/4$, $1/8$, $1/16$, $1/32$, Logo, qualquer ponto último na série jamais pode ser alcançado, embora se possa idealmente supô-lo. Para utilizar uma terminologia peirceana, é possível “prescindir” ou abstrair o ideal da série. Esse ideal tem de ser, portanto, suposto, prescindido, abstraído como algo externo à série contínua de cognições – contudo, embora o ideal possa ser suposto, ele não pode ser conhecido. Não é outra a idéia expressa no famoso Paradoxo de Zeno (ou Zenão), “Aquiles e a tartaruga”⁶⁹. Aquiles não consegue alcançar a tartaruga porque (não importa a distância por ele percorrida) haverá sempre um ponto seguinte na distância entre ele e a tartaruga, embora o próximo ponto venha a ser sempre

⁶⁸ A possibilidade de se raciocinar matemática e logicamente sobre o infinito e o contínuo e o tema da realidade dos infinitesimais é uma das grandes contribuições de Peirce no campo da matemática. Ver, a respeito, Eisele 1979: *passim*; Ketner & Putnam, 1992: 37-54. Os artigos das décadas de 1860 e 1870 representam o início do desenvolvimento desta noção, a qual posteriormente sofisticou-se e conectou-se a uma abordagem metafísica e cosmológica, sobretudo em seus escritos de caráter especulativo produzidos na década de 1890. O princípio do *sinequismo*, como se viu, que postula a hipótese de que se deve buscar continuidades em vez de rupturas ou dicotomias, deriva de seus estudos sobre a continuidade.

⁶⁹ Cf. Aristóteles, *Física*, Livro VI.

menor do que o anterior. Mas a distância jamais chegará a zero. Não importa o quanto se percorre uma distância (série), haverá sempre um termo ou ponto seguinte que se pode (supostamente) calcular a partir da metade do anterior. (É desnecessário dizer que o exemplo só funciona para fins de abstrações matemáticas e lógicas, pois no mundo concreto Aquilles ultrapassaria rapidamente a tartaruga). Os conceitos de “tempo” e “espaço” constituem clássicos exemplos de um *continuum*. Em Peirce, o tema da continuidade infinita aparece ainda em referência à declaração de Protágoras de que o absoluto não existe, pois o homem é a medida de todas as coisas, a qual foi baseada na opinião de Heráclito de que o movimento está na base do real, de modo que nunca se pode banhar duas vezes no mesmo rio – “a sua concepção central foi aquela da continuidade” (W 1: 391, 1866)⁷⁰.

Pois bem. Está-se então diante de dois problemas, um de cada lado do contínuo. Se todo julgamento resulta de uma inferência, e se toda inferência é precedida por outra em uma seqüência infinita de inferências, como se pode chegar à premissa de qualquer julgamento? Como podem as leis da lógica, da ciência ou quaisquer outras serem consideradas verdadeiras e dizerem respeito ao real se não existir uma premissa fora da mente de onde partir? E quanto ao término da cadeia de interpretantes? O pensamento jamais descansa? A questão complica-se ainda mais quando se considera a noção de que todo conhecimento sucede pela ação mental; pois, sendo assim, pela ação mental tudo deveria estar sujeito à cognição – como explicar então que algo seja incognoscível? Obviamente que essas questões não escaparam à percepção do próprio Peirce.

Thomas L. Short (2007: 42) observa que a teoria dos signos de Peirce apresenta, neste momento inicial, duas falhas. Tem-se, no que diz respeito ao objeto que serve de base para o signo e seus interpretantes, o problema do *regresso* infinito mencionado – segundo Short, o objeto fatalmente desaparece; e tem-se, no outro extremo da cadeia de inferências, o problema igualmente intrigante do progresso infinito do significado – pois, se o significado consiste naquele interpretante seguinte, passa-se continuamente o problema adiante, de modo que nunca se alcançará um interpretante último capaz de revelar a verdade e a realidade. Essas “falhas” foram apropriadas por aqueles filósofos que buscavam desconstruir o significado. Essa foi a empresa de Jacques Derrida (1967), fortemente apoiada nos escritos de Peirce que ora se examinam. Short elabora uma crítica à proposta de Derrida, sobretudo quando este

⁷⁰ Em W 8: 143, 1892, Peirce critica a definição de continuidade de Kant como “infinita divisibilidade”; bem como a definição de Cantor. Obviamente que não se tem como entrar nessas ponderações técnicas. Não obstante, acredito que os exemplos acima, todos eles citados pelo próprio Peirce em seus artigos da década de 1860, sejam suficientes para transmitir a base lógico-matemática do princípio da continuidade, de onde Peirce deriva a relevância do valor da comunidade.

sugere que a noção de realidade como referência última manifestaria um impulso totalitário de imposição de uma construção semiótica necessariamente arbitrária sobre outras. Tal idéia, contudo, está às avessas: “Pois se não há realidade” – escreve Short – “então não há qualquer razão para que uma pessoa não deva impor a sua visão sobre o resto de nós: ‘Uma visão é tão boa quanto outra, então vou fazê-lo aceitar a minha!’ A negação da verdade deixa um vácuo: o desejo de poder preenche-o” (2007: 45). Essa mesma interpretação apressada de Peirce, sem atenção aos seus escritos posteriores, reverberou na semiótica de Umberto Eco, com a idéia de “semiose ilimitada”, um processo sem-fim de signos a interpretar signos. Como observa Vincent Colapietro (1989: 33), Eco parece ter igualmente ignorado a afirmação de Peirce, a qual é mais nítida em sua filosofia madura, de que os signos referem-se a uma realidade “independente das nossas convenções e consciência”; e isso marca uma “divisão profunda entre Peirce e Eco”.

Toda a empresa peirceana no campo da teoria da cognição parece ter sido motivada pelo seu propósito de construir uma lógica mais compreensiva, capaz de oferecer um tratamento para o *problema da realidade*. Peirce, portanto, não obstante o seu idealismo inicialmente exacerbado, não estava disposto a dispensar do real, e tampouco de algo externo capaz de constringer as opiniões – embora, de fato, o externo não possa deixar de atravessar o caminho de um signo. Em um de seus rascunhos para os textos da *Cognition Series*, afirma-se que a lógica não pode restringir-se à análise de proposições e argumentos – embora este estudo possa ser satisfatório e conduzir a conclusões raramente errôneas. A lógica deve “empurrar a sua investigação para o modo da realidade em si, e ao fazer isso não pode mais confinar suas atenções a meras formas de linguagem” (*W* 1: 165, 1868). Não é por outro motivo que Peirce rejeitou uma *concepção psicologista* da lógica, a qual concebe as leis da lógica como aplicadas somente à esfera do pensamento, às ações da mente – essa era a concepção popular da lógica na época, baseada não só em Descartes como também nos ensinamentos do filósofo escocês Sir William Hamilton⁷¹. A lógica de Peirce quer desconectar o pensamento não só da intuição – que não pode ser em termos cognitivos –, mas também da mente do homem tomada em sua dimensão individual. A lógica parece ser a ciência das relações dos interpretantes em geral com seus objetos (*W* 1: 308, 1865)⁷².

Para recapitular: como se viu, toda cognição está baseada em outra cognição, e se essa cadeia infinita de cognições instancia-se necessariamente na mente do homem tomado em sua

⁷¹ Cf. *W* 1: 305-321 1865.

⁷² Peirce comprova essa idéia examinando a frase “Esta proposição não é verdadeira”, o conhecido Paradoxo do Mentiroso. Por não possuir qualquer objeto além de si, e tendo como sujeito a própria proposição negativa a seu respeito, a frase é absolutamente ilógica (*W* 1: 309, 1865).

dimensão social ou comunitária, conclui-se que o conhecimento a respeito do verdadeiro e do real tem de possuir um caráter mental ou ideal. Logo, as coisas reais possuem uma natureza cognitiva e, portanto, referem-se aos *representantes* dos signos. Peirce sustenta que o conceito mais alto e mais longe que se pode alcançar, ainda que isso ocorra por meio de abstrações que partem da experiência, é sempre e em toda parte da natureza de uma cognição. Quando se pensa em “branco” – exemplifica o autor –, pensa-se em uma pessoa que está a ver a cor branca; logo, pensa-se no pensamento de uma pessoa, e isso é da natureza da cognição. Nas palavras de Peirce, “*cognoscibilidade* (no seu sentido mais amplo) e *ser* não são meramente os mesmos metafisicamente, mas são termos sinônimos” (W 2: 208, 1868 – ênfases no original).

Nesse contexto, a noção de comunidade possui um papel *positivo* na filosofia de Peirce, pois esta é constitutiva do real. Essa idéia relaciona-se com a afirmação de que o real possui uma natureza cognitiva ou mental, pois não há verdade ou realidade que não seja cognoscível (W 2: 240, 1868). Cumpre assinalar que a participação da comunidade não possui qualquer conotação político-decisória, de modo que não se poderia apelar para uma idéia de decisão majoritária ou de um contrato social que fossem capazes de definir o real. A comunidade está constitutivamente associada à verdade e ao real não porque é uma comunidade, mas porque *qua* comunidade estaria mais bem equipada do que o indivíduo para alcançar a verdade que se revelará no longo prazo. Como se viu, o argumento de Peirce é lógico, e não político. Essa é a idéia de “raízes sociais da lógica”.

Ocorre que Peirce defende também que o real independe do que qualquer número finito de pessoas possa vir a pensar; quer dizer, de qualquer idiosincrasia ou perversidade que possa vir a afetar a opinião da comunidade de investigadores. O real está “destinado” a ser de tal forma que esta é a única forma do real ainda que a humanidade nunca venha a alcançá-la. Assim escreveu:

Eu defino o *real* como aquilo que mantém suas características em tal domínio que não faz a menor diferença o que qualquer homem ou quaisquer homens possam ter *pensado* sobre o que seriam tais características, aqui assumindo que o pensamento inclui a imaginação, a opinião e a vontade [...]; os caracteres da coisa real permanecerão absolutamente intocados (CP 6.496, c. 1906).

Nesta linha de raciocínio, a noção de comunidade possui um papel que é *negativo*, significa dizer, absolutamente nulo, pois esta não é constitutiva do real. Eis o que aqui se designa como “paradoxo de Peirce”⁷³. A solução que Peirce forneceu para essa tensão entre os papéis

⁷³ Manley Thompson (1952: 138) identifica outro “paradoxo” do realismo de Peirce, relacionado com este que se está a articular aqui. Para Thompson, o paradoxo reside no fato de que Peirce rejeita a idéia de uma realidade

positivo e negativo da comunidade vis-à-vis o real parece essencial para a postulação de uma concepção ontológica e metafísica realista que abre caminho para a validade universal do mundo social⁷⁴. Essa abertura do real para o social permitirá o desenvolvimento tardio, na filosofia de Peirce, de uma concepção realista da moral. Pode ver-se, ainda, um aumento na preocupação de Peirce com o elemento *teleológico* capaz de influenciar não só a atividade cognitiva humana, mas, além disso, todo o funcionamento do universo – de onde Peirce extrai a sua metafísica cosmológica, desenvolvida substancialmente nas décadas de 1880 e 1890. Esse ponto foi ressaltado na seção anterior, quando se tratou do sinequismo.

A questão crucial que surge para Peirce neste momento concerne à possibilidade de se sustentar a independência mental ou comunitária do real em face do elemento inafastável da cognoscibilidade da verdade. Como é possível admitir que o pensamento *não* seja afetado pela forma como se pensa sobre ele? Quer dizer: Como pode uma coisa ser considerada real, no sentido de que é independente do pensamento humano, ao mesmo tempo em que possui um caráter cognitivo? – a coisa real é no final das contas pensada como sendo real. A resposta de Peirce está na solução que John Duns Scotus deu ao “problema dos universais”. Logo, antes de se avançar, no próximo capítulo, para o tema da crença, do método da investigação científica e da Máxima Pragmática, examina-se de que maneira Peirce pode postular o *real* a partir daquilo que é *comum*. Essa é a *questão central* de toda a arquitetura filosófica de Peirce; pois, como se sugere na epígrafe a seguir, se o homem possui qualquer coisa em comum, de modo que a própria continuidade das inferências – o que significa dizer, a própria *lógica da ciência* – possa ser encarada como o *telos*, o *fim*, o *summum bonum*, capaz de justificar todo passo seguinte da humanidade, essa é a questão prática mais fundamental em relação a toda instituição pública cuja constituição se pode influenciar (W 2: 478, 1871).

2.4 Da comunidade à realidade

Embora as questões do realismo e do nominalismo tenham suas raízes nas tencionalidades da lógica, suas ramificações alcançam toda a nossa vida. A questão se o *genus homo* tem qualquer existência exceto como individuais é a questão se há qualquer coisa com qualquer dignidade, valor e importância maior do que a felicidade individual, as aspirações individuais

incognoscível – a qual atribui aos nominalistas – mas, ao mesmo tempo, projeta esta realidade para um ponto no futuro cujo limite não se tem garantia alguma de que um dia será alcançado.

⁷⁴ Este duplo aspecto, positivo e negativo, da comunidade vis-à-vis a realidade foi emprestado de Cheng, Hsi-Heng. *A Peircean Theory of Real Kinds* (tese de doutorado, sob a orientação de Susan Haack). Miami: University of Miami, 2005, p. 76 e ss.

e a vida individual. Se os homens realmente têm qualquer coisa em comum, de modo que a comunidade deva ser considerada um fim em si mesmo, e se assim for, qual é o valor relativo desses dois fatores, é a questão prática mais fundamental em relação a toda instituição pública cuja constituição está sob nosso poder de influência.

– C. S. Peirce, 1871.

De todo o exposto, poderia supor-se que Peirce é um nominalista ou conceitualista. Se todo pensamento ocorre necessariamente em signos, os nomes são sempre signos de outros signos que, por sua vez, geram outros signos etc. – essa é a dupla falha que Short sublinhou na semiótica do jovem Peirce (*supra*): de um lado, o regresso infinito; de outro, o progresso infinito. Mas, fosse Peirce um legítimo nominalista, seria consentido aplicar a chamada *navalha* de Ockham à sua filosofia – nesse caso, a semiótica de Peirce restaria aleijada. Para a filosofia nominalista, diante das ficções que proliferam, recomenda-se cortar multiplicações desnecessárias; contudo, cada nova generalização, como se viu, conduz Peirce a um ponto mais próximo da realidade. Para os nominalistas, ocorre justamente o contrário: “cada generalização nos conduz mais um passo para longe do real” (Gillepsie, 2008: 23). Eis, para Peirce, o cerne da controvérsia realismo-nominalismo: “as distintas concepções acerca do real que cada partido assumia” (W 2: 490, 1871). Para os nominalistas, o real estava no *passado*, de modo que cada nova generalização afastava o homem; em contrapartida, para os realistas, o real estava no *futuro*, de modo que o ato de passar a navalha na propagação de novas generalizações (ou ficção) implicaria cortar o cordão umbilical que ataria o homem à sua causa (que é final). Veja-se a metáfora:

Nenhum realista ou nominalista jamais expressou com tamanha definição, talvez, como aqui se faz, a sua concepção da realidade. É difícil dar uma clara noção de uma opinião de uma idade passada, sem exagerar a sua distinção. Mas um exame cuidadoso dos trabalhos dos escolásticos mostrará que a distinção entre essas duas visões do real – *uma como a fonte da corrente do pensamento humano, a outra como a forma imóvel para onde este está a fluir* – é o que realmente provoca seus desacordos com relação à questão concernente aos universais [...] A noção de que a controvérsia entre realismo e nominalismo tenha tido qualquer coisa a ver com as idéias platônicas é mero produto da imaginação cujo menor exame dos livros será suficiente para desaprovar. Mas para provar que a declaração que aqui se dá sobre a essência dessas posições é historicamente verdadeira e não um esboço fantasioso, será bem-vinda uma análise breve das opiniões de Scotus e Ockham (W 2: 471-72, 1871 – grifou-se)⁷⁵.

⁷⁵ Essa posição a favor de uma visão prospectiva da realidade, identificada como realista por Peirce, influenciaria, segundo Fisch, a formulação de seu pragmatismo no ano seguinte, precisamente em 1872, nas reuniões do Clube Metafísico (1986 [1867]: 188). De fato, como se verá no Capítulo 3, Peirce aplica a sua Máxima Pragmática na formulação de sua concepção realista prospectiva da realidade.

A primeira manifestação clara de Peirce a favor do realismo foi feita na resenha (cujo trecho copia-se acima) à edição de Fraser dos trabalhos de Berkeley, publicada no periódico *North American Review* de outubro de 1871⁷⁶. Nessa resenha, Peirce começa por observar que a filosofia de Berkeley insere-se na tendência nominalista da filosofia britânica. Explica-se que nas ilhas britânicas, uma vez que a influência de Descartes não se fez sentir com tanta força como no Continente, é possível traçar uma linha de continuidade entre o pensamento moderno e medieval – o que “está a faltar na história da França, e, mais ainda, se possível, naquela da Alemanha” (W 2: 463, 1871). O autor sugere que a influência do nominalismo de Ockham e de sua *navalha* fez com que o caráter nacional dos britânicos preferisse os meios menos difíceis para a resolução de suas questões, sem ficções desnecessárias – esse seria o caráter da *common law*; de suas táticas de guerra que recorrem mais à coragem do que à ciência militar; e do espírito empiricista e sensacionalista de grande parte de seus filósofos (W 2: 464, 1871)⁷⁷. Mas, se é certo que William de Ockham (c. 1285- c. 1347) foi considerado um dos mais influentes filósofos medievais britânicos, tendo sido eminente defensor do nominalismo escolástico, mais incontestemente ainda é o fato de que o grande articulador do realismo tenha sido também um filósofo da tradição britânica, John Duns Scotus (c. 1266 – 1308)⁷⁸.

⁷⁶ Peirce escreve mais tarde: “Foi Duns Scotus mais do que qualquer outra pessoa quem (embora não tenha primeiramente inventado a palavra *real*) colocou-a em prática. A palavra *real* já era usada para *bens Reais*. Mas isso não tinha nada a ver com o sentido usual metafísico que se atribuí a ela” (PW: 117, 1909).

⁷⁷ É interessante a explanação de Peirce sobre a história intelectual do escotismo e do realismo nas ilhas britânicas. As investigações de Peirce mostraram-lhe que a eclosão nominalista no século XIV esteve atrelada a questões de ordem política. Os nominalistas opuseram-se ao poder papal excessivo e advogaram um governo civil; contudo, eles não detinham ainda o poder das universidades, as quais ainda estavam sob o domínio dos escotistas realistas desde o início daquele século, quando Duns Scotus estava fortemente presente. No poder das universidades, os realistas escotistas, também chamados de *dunces*, em homenagem a Duns Scotus, rejeitavam os novos estudos que os nominalistas queriam implantar – e isso explica por que razão a palavra *dunce* veio a significar, “um adversário do aprendizado” (CP 1.17, 1903); e, hoje, um *ignorante* em inglês (v. *Webster’s Dictionary*). Penso que essa seria uma explicação plausível para a utilização do termo “burro” no português para designar uma pessoa estúpida – em inglês, como se sabe, o animal burro chama-se *donkey*. Os ingleses teriam atribuído o sentido de ignorância à palavra “*donkey*”, similar à palavra “*dunces*” (e também “*dumb*”, vale dizer); e nós, então, teríamos incorporado a tradução literal de “*donkey*”, qual seja, “burro”, para designar também uma pessoa ignorante. Não parece haver qualquer explicação de ordem “naturalista” para tanto; além disso, na prática e no senso comum, o animal burro costuma ser considerado de fato mais inteligente e habilidoso para determinadas tarefas do que o cavalo, por exemplo, sendo também mais fácil de domesticar.

⁷⁸ Peirce afirma que Scotus era um *Briton* – se escocês, irlandês ou inglês, não se sabe (W 2: 466, 1871). O fato de que ele era por vezes chamado de John *de* Duns indica que ele pode ter nascido em Duns, hoje um pequeno vilarejo na Escócia próximo à fronteira com a Inglaterra. “Duns” significa “forte”, e sendo a cidade de Duns localizada em uma região de fronteira, presume-se que esta continha (ou ainda contém) um forte, e assim explica-se a origem de “Duns” para nomear a cidade. O nome Scotus, por sua vez, teria sido dado a John Duns quando ele esteve no convento franciscano de Paris, para indicá-lo como aquele que é nativo da Escócia, *Scotland* (cf. Wolter, 1987: xiii). Scotus era também chamado por seus contemporâneos de *Doctor Subtilis*, por conta de sua análise lógica afiada, *sutil*.

Os comentadores de Peirce em geral têm concordado que Peirce fora um realista desde o início de suas investigações⁷⁹. Fisch, contudo, discorda, e afirma que Peirce progrediu de uma posição nominalista para o *realismo escolástico extremo*⁸⁰. Fisch afirma que o nominalismo inicial de Peirce fora influenciado pelo cognitivismo de Chauncey Wright. O autor teria assim confessado a sua inclinação nominalista em uma resenha ao livro de John Venn, *The Logic of Chance (A lógica do acaso)*, publicada na *North American Review* de julho de 1867 (cf. W 2: 98, 1867). Para Fisch, a resenha à obra de Berkeley de 1871 marcou o *segundo* passo de Peirce em direção ao realismo, tendo o *primeiro* passo sido dado no artigo de 1868, “Some consequences...” – ainda que de maneira tímida, pois o autor insistiu mais no caráter cognitivista ou idealista de sua lógica (1986 [1967]: 184-197). A declaração explícita de Peirce a favor do realismo de Scotus na resenha de 1871 explica-se em virtude de seus estudos intensos sobre os lógicos escolásticos e a história da lógica e da ciência em geral, salientados anteriormente. Fisch prossegue indicando mais dois momentos no progresso de Peirce em direção a um realismo extremo, os quais chama de período Pré-Monista (1872-1890) e período Pós-Monista (1891-1914) – o ponto referencial é a publicação de sua série de artigos cosmológicos na *The Monist*. No período que antecede à publicação desses artigos, que compreende aproximadamente duas décadas, Fisch nota que, “no que concerne ao tema do realismo-nominalismo, não há discussão, nenhuma sugestão de mudança de posição, quase que nenhuma consideração do assunto” (1986 [1867]: 188)⁸¹. Ao adentrar a década de 1890, Peirce articulou a idéia de “realismo lógico”. Esse tipo de realismo que Peirce sublinha está atrelado à idéia articulada *supra* de que os fenômenos mentais e materiais estão sujeitos ou governados por uma única lei que é, no entanto, de caráter mental. Essa lei nada mais constitui do que a aplicação do princípio da *continuidade*, aquela *tendência generalizadora para a formação de hábitos*. Eis o *idealismo objetivo* articulado por Peirce nesses artigos – embora a lei seja mental, ela é viva, objetiva, *real*. Ainda assim, segundo Fisch, não ocorreu uma discussão sobre realismo-nominalismo nos artigos cosmológicos, pois o idealismo ainda ofuscava o seu realismo (1986 [1867]: 193). Foi somente em 1893, quando Peirce escreveu o

⁷⁹ Cf., por todos, Mayorga, 2007: 73-75.

⁸⁰ John Boler (1963: 21) sugere que foi depois da leitura de *Scientific Theism (Teísmo científico)* de Francis E. Abbot, publicado em 1885, que Peirce percebeu que a empresa científica teria de ser realista.

⁸¹ A década de 1880 foi realmente conturbada na vida de Peirce – como se verá no Capítulo 4, o autor não só tinha de coincidir duas atividades profissionais (cientista experimental no Coast Survey e palestrante de lógica na Universidade de Johns Hopkins), como também de lidar com uma injusta acusação de plágio sobre a sua lógica dos relativos e com a situação constrangedora de seu divórcio e segundo casamento, poucos dias depois, com uma mulher francesa de origem até hoje desconhecida.

seu grande livro sobre lógica, chamado *The Grand Logic (A grande lógica)*⁸² – o qual jamais encontrou um editor –, que o tópico foi retomado. Em *A grande lógica*, o autor afirma ser um realista extremo; nesse momento, o realismo de Peirce passa a definir-se como uma “doutrina da realidade da continuidade” (CP 8: 279)⁸³. No final dessa década, em 1896-97, Peirce deu o seu passo decisivo, afirma Fisch: reconheceu *possibilidades reais* (CP 3.527, 1897) – o realismo até então era uma questão relativa à Terceiridade, mas agora passa a ser uma questão relativa à Primeiridade.

Rosa Mayorga discorda de Fisch, mas só em parte. Mayorga sugere que o que ocorreu foi uma alteração no entendimento de Peirce a respeito do realismo de Scotus, o que ocasionou uma simples “troca de rótulos” (2007: 88). Não se deu uma mudança ontológica fundamental. E o motivo para isso é que ambos, diz Mayorga, “nominalistas e realistas concordavam que os universais eram da natureza da cognição e que somente os singulares existem” (2007: 77) – sendo essa uma suposição obrigatória para Peirce. A assunção de que os universais somente ocorrem no plano mental da não-existência aproxima realistas de nominalistas, e constitui o ponto central para se compreender o realismo escolástico de Scotus. É crucial admitir que leis, tipos, espécies, em suma, universais dão-se a conhecer somente na mente, pela atividade cognitiva, pois sendo a universalidade, no sentido aristotélico, uma questão de predicção, aquele que pode ser predicado a muitos⁸⁴, esse acoplamento de um predicado (homem) a muitos sujeitos (Sócrates, Platão, Aristóteles), só pode ocorrer pelo exercício da cognição. Antes de se entrar nesse ponto, contudo, veja-se a passagem autobiográfica de Peirce, onde se confirma a sua posição realista *ab initio*:

Em uma longa nota à edição de Fraser das obras de Berkeley, na North American Review de outubro de 1871, declarei-me a favor do realismo. Desde de então de modo muito cuidadoso e completo tenho revisado minhas opiniões filosóficas mais do que meia dúzia de vezes, e modificado-as mais ou menos em alguns tópicos; mas nunca pude pensar diferente sobre aquela questão do nominalismo e realismo (CP 1.20, 1903).

O problema é explicar como duas ou mais coisas particulares podem possuir a mesma propriedade ou exibir a mesma relação de modo a justificar que se possa predicá-las (a propriedade e/ou a relação) como um geral⁸⁵. A questão é como explicar a identidade da

⁸² Peirce propôs como título alternativo *How to Reason: A Critic of Arguments (Como raciocinar: uma crítica de argumentos)*.

⁸³ Aqui indica-se a página após o volume 8 dos *Collected Papers*. Essa passagem refere-se a um rascunho de Peirce ao seu livro *Grand Logic* que os editores publicaram em uma seção final deste volume.

⁸⁴ Aristóteles, *De Interpretatione*, 7.

⁸⁵ “A particularidade tem a ver com o fato de um indivíduo ‘participar na’ ou ‘partilhar da’ natureza ou do universal. É uma ‘parte’ de alguma outra coisa. Logo, Sócrates é particular porque ele participa de homem, que não é particular” (Mayorga, 2007: 55-6). Por outro lado: “‘Individual’ refere-se ao fato de que o objeto descrito é

natureza das coisas, os termos gerais usados para classificá-las? Para os nominalistas, que argumentam que todos os reais são particulares, os termos gerais são apenas *nomes*. Nesse sentido, a “brancura” que se predica é constituída pelo fato de que o predicado “branco” aplica-se a uma coisa em particular. A realidade do nome depende da propriedade e/ou da relação existente. Daí o termo “nominalismo” – embora o termo “particularismo” possa ser igualmente adequado (Rescher, 1978: 14)⁸⁶. Assim, o problema muitas vezes resolve-se por uma abordagem lingüística. Em Aristóteles, como se viu, o problema dos universais colocava-se em termos de predicação. São universais aqueles termos que podem ser predicados de muitos – como o termo “homem” que pode ser predicado aos três, “Sócrates”, “Platão” e “Aristóteles”.

Mas não foi essa problemática predicativa dos universais, demasiado lingüística, que conformou o contexto medieval em que se recolocou o problema. O realismo escolástico trabalhava com relações mais básicas, entre entidades extralingüísticas que se supõe serem reais. Com efeito, a discussão medieval sobre o problema dos universais iniciou-se com as perguntas de natureza ontológica colocadas e deliberadamente não respondidas – porque “profundas” demais – por Porfírio (c. 232 – c. 304) em *Isagoge*. Para ilustrar a “origem” da controvérsia, embora não se possa entrar na exegese dos textos medievais, permite-se interpor as perguntas colocadas por Porfírio seguidas das relocalizações de Boécio (c. 480 – c. 524),⁸⁷:

Devo abster-me de dizer qualquer coisa sobre (a) se gênero e espécie são reais ou situados no puro pensamento em si, (b) se enquanto reais eles são corpóreos ou incorpóreos, e (c) se eles são separados ou encontram-se nos sensíveis e têm sua realidade em conexão com eles. Tal negócio é profundo, e requer outra, maior investigação (Porfírio *apud* Spade, 1994: 1).

E assim reescreveu Boécio, mais de um século depois:

Para tudo que a mente entende, ou ela concebe intelectualmente o que existe constituído na natureza das coisas, e descreve isso para si mesma pela razão, ou a mente pinta para si mesma

indivisível: isto é, não pode ser dividido e ainda se manter a mesma coisa. Se, para usar um exemplo desagradável, cortarmos Sócrates em pedaços, cada pedaço não será Sócrates” (Mayorga, 2007: 56). Tem-se, ainda, o termo “singular”. No contexto aristotélico, o conceito de “universal” opõe-se ao conceito de “singular”: “por ‘universal’ eu quero dizer daquilo que está apto a ser predicado de muitos, por ‘singular’ daquilo que não está” (*De Interpretatione*, 7). Aqui utilizam-se os termos particular, individual e singular, de um lado, e universal e geral, de outro, indiscriminadamente.

⁸⁶ Em *Nominalism & Realism: Universals and Scientific Realism (Nominalismo & realismo: universais e realismo científico)* (1978), Rescher identifica cinco variedades de nominalismo. Para evitar o reconhecimento de propriedades ou relações objetivas, afirma Rescher, os nominalistas têm recorrido às categorias de predicado (*Predicate Nominalism*), conceito (*Conceptual Nominalism*), classe (*Class Nominalism*), agregado (*Aggregate Nominalism*) e semelhança (*Resemblance Nominalism*). Rescher é um realista, e assim sustenta que nenhuma dessas abordagens nominalistas foram bem-sucedidas.

⁸⁷ As passagens foram traduzidas do livro de Spade (1994), *Five Texts on The Medieval Problem of Universals (Cinco textos sobre o problema universal dos medievais)*, o qual traz textos de Porfírio, Boécio, Abelardo, Duns Scotus e Ockham. Para uma série latina (hispanica), com textos de Porfírio, Boécio e Abelardo, seguidos de comentários elucidativos, veja-se a recente edição argentina *La cuestión de los universales en la Edad Media* (2010), organizada por Antonio Tursi.

por meio da imaginação vazia o que não existe. Logo, a pergunta é: A que tipo o entendimento acerca do gênero e dos demais predicativos pertence? Entendemos espécie e gênero como entendemos as coisas que existem, de onde retiramos o verdadeiro entendimento? Ou iludimo-nos quando formamos para nós mesmos, por meio do pensamento vão da mente, coisas que não existem? (Boécio, *Segundo comentário à Isagoge de Porfírio apud Spade*, 1994: 20).

A questão é se as propriedades ou relações atribuídas às coisas existem só nas coisas individualmente tomadas; ou se podem ser genericamente postuladas ou predicadas a partir do pensamento. Concepções gerais seriam meras ficções e imaginações da mente situadas no pensamento sem conexão com a realidade – como a idéia de “unicórnios”?

Além de não se perquirir aqui a exegese dos textos medievais, exime-se de um estudo sobre a controvérsia dos universais a partir de sua tecnicidade lógica desde Aristóteles até as discussões de hoje. Tampouco se poderá entrar nas muitas declinações e sub-aplicações do realismo na filosofia – crítico, inocente, interno, científico, perceptual, moral etc⁸⁸ – ou nos caminhos mais recentes que o nominalismo trilhou⁸⁹. Essa é talvez a questão mais perene na história da filosofia. O tema é obviamente de suma importância para se compreender o realismo de Peirce, e constitui um dos pontos fundamentais para a construção de sua concepção filosófica nomativo-realista. De fato, muitos comentadores de Peirce buscaram compreender o seu realismo escolástico trilhando o caminho de retorno aos medievais⁹⁰. No que se segue, debruça-se sobre alguns desses estudos acerca da relação entre Peirce e Scotus; mas, substancialmente, sobre as considerações do próprio Peirce.

A questão é a seguinte: do fato de que o universal está não nas coisas (*in re*), mas está na mente, não significa que este não possa ser real. Desde já, percebe-se que esse ponto contraria a concepção comum de que os realistas postulam a realidade dos universais

⁸⁸ Veja-se, a respeito, o artigo de Haack (2002: 67-88), “Realisms and Their Rivals: Recovering Our Innocence” (“Realismos e seus rivais: recuperando a nossa inocência”).

⁸⁹ Cf., por todos, Nelson Goodman, em *Fact, Fiction and Forecast (Fato, ficção e previsão)* (1983 [1979]) e *Ways of Worldmaking (Modos de fazer mundo)* (1978). Neste último, Goodman sugere que a sua proposta nominalista de que há muitos mundos constitui uma “orientação cética, analítica e construtiva” que nada tem a ver com “as tendências correntes do obscurantismo místico, intuicionismo anti-intelectual ou humanismo anti-científico”; e, logo no início, alude ao ambíguo ou “oximorônico” título de William James em *The Pluralistic Universe (O universo pluralista)* (2006 [1909]).

⁹⁰ Nessa última divisão de comentadores, vale citar o estudo pioneiro de John Boler (1963), *Charles Sanders Peirce and Scholastic Realism: A Study of Peirce’s Relations to John Duns Scotus (Charles Sanders Peirce e o realismo escolástico: um estudo sobre a relação de Peirce com John Duns Scotus)*, e mais recentemente o livro de Rosa Mayorga (2007), *From Realism to “Realicism”: The Metaphysics of Charles Sanders Peirce (Do realismo ao “realicismo”: a metafísica de Charles Sanders Peirce)*. Este último título faz alusão ao conhecido livro de Karl-Otto Apel (1967), *Charles Peirce: From Pragmatism to Pragmaticism (Charles Peirce: do pragmatismo ao pragmaticismo)*, onde o filósofo alemão traça a evolução do pragmatismo de Peirce; e, com base nesse estudo, passa a valer-se da concepção peirceana de uma comunidade ilimitada de intérpretes para a construção de sua *ética do discurso*. Mayorga, do mesmo modo, propõe-se a traçar a evolução do realismo de Peirce desde as suas origens no realismo escolástico até a sua posterior revisão e afastamento de Scotus, a qual então chama de “realicismo”; e, com base nesse estudo, tem recentemente articulado a sua teoria moral “realicista” (Capítulo 4).

enquanto algo fora da mente. Da constatação de que as concepções gerais ou os universais estão na mente, como sustentam os nominalistas, não se pode extrair a chave para abrir as portas da realidade – conclui-se, pois, que as concepções gerais, ou os universais, *não são reais*. Para que o realista possa postular o real, seria preciso que ele situasse as concepções gerais, ou os universais, fora da mente; porém, isso seria absolutamente incoerente, pois nada pode ser postulado que não tenha antes atravessado a cognição, as palavras, os nomes, a linguagem. Veja-se a seguinte passagem de Michael Gillepsie, no recente livro *The Theological Origins of Modernity (As origens teológicas da modernidade)*, onde se argumenta que os realistas tenham de postular a idéia de que os universais estariam *fora da mente*:

Enquanto havia considerável variedade dentro do escolasticismo, sua forma clássica foi o realismo. O realismo, como os escolásticos entendiam-no, *foi a crença na existência extra-mental dos universais*. Baseando-se pesadamente em uma leitura neoplatônica de Aristóteles, os realistas escolásticos argumentaram que os universais como espécies e gêneros eram as coisas últimas verdadeiras e que os seres individuais eram meramente instâncias particulares desses universais (Gillepsie, 2008: 20 – grifou-se).

Grosso modo, o problema dos universais para Scotus (e para Peirce) concerne à possibilidade de se postular a realidade de classes, espécies, tipos, leis, normas etc. independentes *não exatamente da mente (esse extra anima)*, mas dos *particulares* ou da *individualidade* das coisas presentes no mundo da existência. Os nominalistas sustentam que *universais* não são reais, mas apenas os *particulares* são reais. As concepções são invenções verbais com valor nominal. Os realistas escolásticos não discordam da realidade do mundo existente; acrescentam, contudo, que não só os particulares ou aqueles que existem são reais. O ponto de discordância está não naquilo que é existente e real, mas naquilo que é não-existente (e real). Mas Scotus distingue, além disso, entre, de um lado, aquele que no plano da mente (*esse in anima*) é *real* porque tem base na existência (*ens reale*) e, de outro, aquele que no plano da mente (*esse in anima*) não é real porque não tem base na existência (*ens rationis*). Que o universal é não-existente por natureza – isso não se discute. Mas, a despeito disso, os universais (*esse in anima*) são *também* reais (*ens reale*), afirmam os realistas (cf. Boler, 1963: 41-4).

A questão é que, se Sócrates é mesmo um “homem”, deve haver algo em sua natureza que constituiria a *base* para se postular esse universal. Do mesmo modo, deve haver um princípio capaz de distinguir Sócrates de Platão e de Aristóteles. Segundo Scotus, existe para cada individual um princípio que atesta que *tipo* de coisa ele é (natureza *commum*), e outro princípio, *formalmente distinto* desse primeiro, que atesta a sua singularidade (*uniqueness*, em

inglês). Como pode Sócrates ter ao mesmo tempo uma natureza *commum* e outra singular, individual? No primeiro caso, tem-se a “natureza comum” (*quidditas*); no segundo, a “diferenciação” ou “individuação” (*haecceitas*) (Mayorga, 2007: 84). Para Scotus, a *haecceitas* permite identificar a individualidade de Sócrates; ao passo que a *quidditas* permite ver a sua comunalidade com os demais homens. Introduce-se então o conceito fundamental em Scotus para compreender o realismo dos universais: a *distinctio formalis*. Trata-se de uma distinção que “é feita pela mente mas tem uma base no fato”, como explica Mayorga (2007: 85). Têm-se distinções que se colocam entre duas coisas existentes (Platão e Aristóteles), em que a existência de uma não depende da existência da outra; distinções que se colocam no plano da mente, como ficções ou imaginações, sem referência ao plano da existência; e um terceiro tipo de distinções que igualmente se colocam na mente, mas que possuem uma base (ou, pode dizer-se, um constrangimento) na existência. Esta é a *distinção formal* de Scotus: “os universais estão fora da mente nos indivíduos, mas não são realmente distintos dos indivíduos, mas só formalmente” (W 2: 474, 1871). Boler assim define a “distinção formal”: “a Natureza Comum e a *haecceitas* não são duas coisas separadas no indivíduo existente, mas são formalmente distintas” (1963: 53).

Identificam-se aqui cinco pontos importantes:

- (1) primeiro, uma distinção necessária entre os planos ontológicos da *existência* e da *realidade* – em ambos;
- (2) segundo, outra distinção necessária no plano categórico dos *particulares* e dos *universais* – em ambos;
- (3) terceiro, a afirmação de que a categoria dos *particulares*, aqueles que estão no plano ontológico da *existência*, é *real* – para ambos;
- (4) quarto, a afirmação de que a categoria dos *universais* (em contraste com a categoria dos *particulares*) não está no plano ontológico da *existência*, mas constitui uma *species intelligibilis* – para ambos; e
- (5) quinto, a afirmação de que a categoria dos *universais* ainda assim pode ser situada no plano ontológico da *realidade* – nesse caso, somente os realistas.

Resume-se, portanto, que o realista escolástico endossa um *realismo moderado*, tendo como parâmetro tanto o *nominalismo* como o *realismo platônico*: em respeito ao primeiro, nega que o universal *exista (in re)*, e concorda que essa categoria seja mental; em respeito ao segundo, admite que os universais sejam reais, mas nega tanto que os singulares não sejam reais (as imagens da caverna são reais) como que os universais possam ser de fato existentes (*in re*). Logo, o nominalista escolástico parece opor-se não ao realista escolástico

propriamente; na verdade, a posição que se choca mais com aquela do nominalismo escolástico é a do *idealismo platônico*, ou *realismo extremo* – que não só nega a realidade dos particulares ou singulares, como postula a não existência nas formas ou idéias puras. O caso mais conhecido é ilustrado pelo Mito da Caverna – onde as imagens existentes não são reais, mas apenas “refletem” de modo distorcido o mundo das *formas* ou *idéias* que são reais. “Para Scotus, o universal não é ‘realmente distinto’ do individual que o compartilha, mas apenas distinto por um tipo inferior de distinção – a famosa ‘distinção formal’. Não obstante, a distinção não é meramente um produto da mente” (Spade, 1994: xiv).

Veja-se o seguinte quadro, onde se destacam os pontos que, a meu ver, pareciam problemáticos para Peirce e determinaram a sua aceitação do realismo escolástico⁹¹:

	Realismo platônico	Realismo escolástico	Nominalismo
Universais	Existem São reais	Não existem São reais	Não existem Não são reais
Particulares	Existem Não são reais	Existem São reais	Existem São reais

Na resenha de 1871, a argumentação de Peirce procede da seguinte maneira. A concepção comum do real é aquela que contrapõe esse conceito àquele de ficção. As ficções dependem da imaginação em particular; mas o real, ainda que seja dependente da mente humana, pois deve poder ser concebido ou passar pela atividade cognitiva, não é afetado pela mente de qualquer homem ou comunidade em particular. Mas onde estaria essa “coisa” que, não obstante seja o resultado do pensamento do homem, não é afetado pelo pensamento do homem; mas, ao revés, é aquilo que por sua vez afeta e direciona o pensamento? Essa coisa teria de ser uma externalidade, um objeto externo que se projeta através de um signo no interpretante (que nada mais é senão outro signo em referência ao mesmo objeto “externo” que deu origem ao primeiro signo). Logo, pondera Peirce, embora essa teoria seja “instantaneamente fatal para a idéia de uma coisa-em-sí” (W 2: 469, 1871), de uma coisa a existir independente de qualquer relação com a mente, “essa teoria é também altamente favorável a uma crença na realidade externa” (W 2: 470, 1871). Sem dúvida, nega-se que possa haver uma realidade externa absolutamente incognoscível em si mesma. “O externo”, afirma Peirce, é simplesmente aquilo que é independente do *fenômeno* presente – de como sentimos ou pensamos sobre “ele”. Se a opinião dos homens, como a ciência tem

⁹¹ Este quadro foi desenhado com a ajuda dos quadros de Mayorga (2007).

demonstrado, tende, no longo curso, a produzir uma crença *verdadeira* – ou, *a fortiori*, se a opinião dos homens, como a ciência tem demonstrado, talvez com mais força ainda, tende, no longo curso, a produzir crenças *falsas*; se essa tendência pode ser identificada no curso do pensamento, onde estaria esse *poder* que conduz ao “acordo geral”, a uma espécie de “consentimento católico” (*W* 2: 469, 1871)? Peirce assim escreveu para Lady Welby em 1909:

É muito fácil provar por dois mais dois que o Realismo está correto e o Nominalismo está errado. Os realistas são aqueles que declaram que alguns gerais que estejam aptos a serem predicados de muitos sujeitos são Reais. Os nominalistas disseram de várias formas que nenhum geral era Real. [...] o Real é tal que o que quer que seja verdadeiro sobre ele não é verdadeiro porque algum pensamento individual de uma pessoa ou algum pensamento individual de um grupo de pessoas possa atribuir o seu predicado ao seu sujeito, mas é verdadeiro, a despeito do que qualquer pessoa ou grupo de pessoas possa pensar *sobre* ele. [...] Logo, se você acredita que a ciência moderna tenha feito qualquer descoberta geral que seja, você acredita que esse geral assim descoberto é real, e então você é um realista escolástico esteja você ciente disso ou não” (*PW*: 117, 1909).

Peirce tem de assumir que, se há regularidades que afetam o pensamento, se a indução é válida (*in the long run*), essas regularidades devem estar nas coisas “externas” (à mente), embora só possam ser *reais* quando “transportadas” para o mundo “interno”. Esse constitui o pressuposto de toda a lógica indutiva que justifica a empresa científica, a despeito, é preciso dizer, de toda a arbitrariedade e idiosincrasia que se revelam em inferências individuais. Mas o argumento de Peirce vai além: “O consenso católico que constitui a verdade não deve de modo algum ser limitado aos homens nesta vida terrena ou à raça humana, mas estende-se a toda a comunidade de mentes à qual nós pertencemos, incluindo aquelas cujos sentidos sejam provavelmente muito diferentes dos nossos” (*W* 2: 470, 1871). Essa é a opinião do senso-comum, como Peirce observa – e esse tema mais tarde revela-se de sobremaneira em seus escritos de 1905 em diante, quando o autor articula uma concepção do *sensismo-comum crítico*, “uma variação da Filosofia do Senso Comum” do escocês Thomas Reid com traços da Filosofia Crítica de Kant (*EP* 2: 346, 1905)⁹². Retome-se Peirce em 1871:

Concepções gerais entram em todo julgamento, e logo em opiniões verdadeiras. Por conseguinte, uma coisa no geral é tão real como no concreto. É perfeitamente verdadeiro que todas as coisas brancas possuem a brancura nelas, pois isso é o mesmo que falar, sob outra forma de palavras, que todas as coisas brancas são brancas; mas como é verdadeiro que coisas reais possuem a brancura, a brancura é real. É um real que somente existe em virtude de um ato do pensamento que o conhece, mas esse não é um pensamento arbitrário ou acidental dependente de

⁹² Para Peirce, a escola escocesa do senso comum representou “um tipo fraco de reação realista” (*W*: 485, 1871). O que havia de errado com o Senso Comum de Reid era a suposição de que este seria infalível. “O senso comum deve ser mantido somente na medida em que sustenta a investigação crítica” – daí a pitada da Filosofia Crítica, e a formulação do “sensismo-comum crítico” (cf. *PW*: 141, 1911). A filosofia crítica de Kant – criticar os princípios primeiros – e a filosofia do senso comum dos escoceses – criticar tudo é sem sentido – foram as duas respostas rivais dadas aos problemas introduzidos por Hume.

quaisquer idiossincrasias, mas um que se sustentará na Opinião Final (W 2: 470, 1871).

Lembrando-se da *navalha* de Ockham, Peirce reconhece que o ônus da prova sempre esteve com os realistas. Mas as dificuldades epistemológicas que a teoria nominalista suscita não são menos difíceis: todo o conhecimento procede por meio do uso de palavras e conceitos gerais; mas se tais palavras e conceitos são meras ficções, fruto da imaginação, como explicar a bem-sucedida capacidade preditiva do homem e o progresso das ciências? O nominalismo torna o conhecimento, em termos pragmáticos, impossível. Portanto, se no campo da metafísica são os realistas que devem explicações, no campo da epistemologia temos uma inversão no ônus da prova. Os realistas não têm qualquer dificuldade com a epistemologia, pois é a idéia de que conceitos universais são reais que proporciona a base para a construção de um conhecimento verdadeiro.⁹³ Destaque-se a seguinte passagem tardia:

Não só toda a *ciência* depende dessa decisão, mas assim também a Verdade e Justiça! O nominalismo e todos os seus caminhos são dispositivos do Diabo se diabo houver. E particularmente constitui a doença que levou o pobre John Mill à loucura – a perspectiva sombria de um mundo no qual tudo que pode ser amado, ou admirado ou entendido é ficção (PW: 118, 1909).

A filosofia de Scotus ofereceu a Peirce uma âncora “ideal-realista”, para se utilizar aqui uma expressão de Benjamin Peirce, pai de Peirce. A solução de Scotus para o problema dos universais separava-se do nominalismo “por um fio de cabelo”, afirmou Peirce (W 2: 467, 1871) – quer dizer, “Scotus foi um realista moderado, e assim acreditou que universais eram reais porque correspondiam a algo fora da mente. Isso não significa, contudo, que ele acreditou que há universais existindo enquanto tais fora da cognição na realidade externa” (Mayorga, 2007: 84). A noção importante aqui é a *distinctio formalis*, a qual permite a Scotus afirmar que os universais na mente são reais. Para Scotus, todos os indivíduos que podem ser classificados sob uma mesma espécie compartilham de uma *natureza comum* que não é em si *nem universal, nem singular* – mas as duas coisas e nenhuma delas ao mesmo tempo. Essa natureza comum é universal somente na mente, e singular na existência dos indivíduos (Spade, 1994: 63-64). Peirce explica que uma coisa está na mente de duas maneiras – *habitualmente* ou *actualmente*⁹⁴. “Uma noção está na mente *actualiter* quando é efetivamente [actually] concebida; está na mente *habitualmente* quando pode diretamente produzir uma concepção” (W 2: 472, 1871). Essa segunda maneira de a coisa estar na mente assumiu a fórmula moderna da “associação das idéias” que a psicologia nominalista inglesa sublinhou.

⁹³ Cf. Spade, 1994: viii.

⁹⁴ O conceito de *habitualmente* será retomado no próximo capítulo, quando se tratar da origem do conceito de “hábito” em Peirce.

Assim:

A verdade, portanto, é que a natureza real que existe *in re*, à parte de toda ação do intelecto, embora em si mesma, à parte de suas relações, seja singular, ainda assim é de fato universal enquanto existe em relação à mente. Mas esse universal somente difere do singular na maneira em que é concebido (*formaliter*), mas não na maneira de sua existência (*realiter*) (W 2: 472, 1871).

É curioso notar a observação de Peirce de que os nominalistas aproximam-se mais facilmente dos platonônicos – e os exemplos históricos dessas alianças estariam (entre outras citados por Peirce) nas filosofias de Abelardo e John de Salisbury, “os dois únicos defensores do nominalismo no tempo da grande controvérsia” (W 2: 481, 1871). Veja-se a explicação de Peirce sobre e descambar do nominalismo em platonismo:

A razão para essa estranha conjunção de doutrinas possa talvez ser adivinhada. O nominalista, ao isolar a sua realidade tão completamente da influência mental como tem feito, fez dela uma coisa que a mente não pode conceber; ele criou a tão falada “não-proporção entre a mente e a coisa em si”. E é para superar as várias dificuldades que a partir daí emergem que ele supõe esse *noumenon*, o qual, sendo totalmente desconhecido, a imaginação pode brincar como quer, de modo a ser a emanção de idéias arquetípicas. A realidade assim recebe uma natureza inteligível novamente, e as inconveniências peculiares do nominalismo são assim evitadas (W 2: 781, 1871).

Peirce, contudo, após largar a discussão da controvérsia por aproximadamente duas décadas, retomando mais tarde o tema, adiciona ingredientes mais extremos.

Peirce torna-se um *realista escolástico extremo* (CP 8.208, c. 1905; cf. ainda, CP 5.470, c. 1905); e sustenta que “inclusive Duns Scotus fora muito nominalista quando disse que os universais poderiam contrair-se ao modo da individualidade em singulares, querendo dizer, como ele disse, por singulares, coisas ordinárias existentes”. Até 1896-97, Peirce endossava a idéia de que a categoria do “possível” só poderia ser identificada em termos de um “estado de informação” que é concreto, ou seja, em termos do estado da informação *existente* para um falante atual. Portanto, “é possível que p” significava que “no estado *atual* da informação, não se sabe que é falso que p”. Não obstante, no final de 1896, Peirce começou a ver que o “possível” também poderia ser definido em termos de um “mundo ideal”, uma espécie de universo platônico. Como Peirce escreveu: “uma possibilidade é possível ainda que não seja atual”, já que o possível não é “o que o existente obriga que ele seja” (CP 1.422, 1896). Este é o grande erro das escolas nominalistas, sustenta Peirce, a saber, “que a qualidade do vermelho depende de que alguém o veja concretamente”. O universo de *possibilidades reais* não se determina pelo mundo existente, senão que pertence ao mundo ideal, ao mundo que *deveria ser*. Essa solução propõe uma concepção ontológica e metafísica

realista que é capaz de envolver a validade universal do mundo social⁹⁵; e, posteriormente, para o desenvolvimento de uma concepção normativa realista. Peirce inclui mais do que a existência – na verdade, Peirce prescinde do plano da existência para definir a realidade. Veja-se a seguinte passagem de Peirce em conexão com o seu pragmatismo:

Está claro que o pragmatismo envolve o realismo escolástico, uma vez que faz todo o propósito intelectual, e portanto, o significado da realidade em si, consistir naquilo que *seria*, sob condições concebíveis as quais muitas vezes não podem ser atualizadas. Isso envolve portanto que o ser real inclui mais do que a existência. Agora esse é precisamente o ponto em disputa entre Realistas e Nominalistas. Uma ‘possibilidade real’, diz o nominalista, ‘é *nonsense*. Pois aquilo é *possível* que nós não sabemos não ser verdade’. O realista diz que é, ao lado disso, uma possibilidade real e uma necessidade real (não mera compulsão, mas necessidade racional, como as leis da natureza) (R 845, 29-30, 1905 *apud* Lane, 2007: 573).

A ênfase da Máxima Pragmática no modo subjuntivo – “*seria*” (*would be*) – indica que o significado não pode reduzir-se ao existente. Não é que individuais não existam; mas a afirmação de que a realidade possa determinar-se em relação ao mundo existente é rejeitada por Peirce. Esse tema é certamente o mais complexo em toda a filosofia de Peirce e o fator determinante de todas as grandes reformulações teóricas que Peirce empreendeu a partir de 1900 (as ciências normativas incluídas). É interessante notar a observação de Mayorga de que Peirce tornou-se – parafraseando o próprio Peirce – um *realicista* escolástico, isto é, um realista mais extremo.

Em suma, tem-se aqui o duplo aspecto da comunidade vis-à-vis a realidade. A opinião da comunidade em geral *constitui* o real; porém, essa opinião *gravita em torno* do real e de maneira nenhuma afeta o real. Eis o paradoxo de Peirce, cuja solução se buscou mostrar nesta seção, a qual recorre à controvérsia escolástica sobre os universais e à resposta realista moderada fornecida por Scotus.

Ressalte-se, novamente, a idéia salientada por Peirce de que o realismo escolástico não postula o real a partir do existente no passado, mas projeta-se para aquilo que será acordado, ou que se sustentará na comunidade no futuro. Embora o tema da Opinião Final da comunidade comece a despontar nos escritos de Peirce da década de 1860, este vem a tomar corpo na década seguinte em conjunto com suas investigações sobre a fixação da crença e o método da investigação. A aplicação da Máxima Pragmática para a determinação do conceito de “realidade” permitirá a Peirce reforçar ainda mais o conceito de Opinião Final da comunidade de investigadores e sua relação com a verdade e a realidade. Os efeitos

⁹⁵ Cf. Cheng, Hsi-Heng. *A Peircean Theory of Real Kinds* (tese de doutorado, sob a orientação de Susan Haack). Miami: University of Miami, 2005, p. 76 e ss.

produzidos pelas coisas reais refletem na produção de uma crença cuja essência reside em sua aceitação pública universal. Nas palavras de Peirce, essa opinião “que está fadada a ser em última instância acordada por todos aqueles que investigam” é o significado da verdade; e a realidade é “o objeto representado nessa opinião” (*W* 3: 273, 1878). Essa é a definição *pragmática* da realidade, como se verá no próximo capítulo, em contraste com as definições conceituais que utilizam os critérios de clareza e distinção. Fosse a realidade definida por sua distinção conceitual, por exemplo, ter-se-ia de recorrer aqui à velha fórmula que contrasta a *realidade* com a *ficção* e que sustenta que a realidade é aquilo que independe da mente ou do pensamento do homem; já a ficção, em contrapartida, seria definida como aquilo que depende da mente, do pensamento, da imaginação – porém, a realidade, como se viu, depende da mente, do pensamento, da imaginação.

3 O LADO PRÁTICO DA LÓGICA

Uma regra melhor para evitar as decepções da linguagem é esta: As coisas cumprem a mesma função na prática? Então deixe-as serem significadas pela mesma palavra.

C. S. Peirce, 1871.

Em uma carta de 1878, dirigida ao então Presidente da Universidade de Johns Hopkins, em referência ao preenchimento da vaga de Professor de Física, à qual se candidatava, Peirce escreveu que o aspecto metafísico de sua lógica mostrava-se nos três artigos do *Journal of Speculative Philosophy*, mas que “seu lado mais valioso, o *prático*”, ainda não havia sido anunciado (*apud* Wiener e Young, 1952: 368 – itálico no original)⁹⁶. Informado pelos estudos da década anterior, Peirce começou a redigir alguns escritos para um futuro livro sobre lógica – nunca concluído. Neste momento, formulou o que chamou de “lado prático da lógica”. Excitado com o conceito ativo da crença de Alexander Bain, Peirce passou a articular um argumento prático para a validade do método científico no processo de fixação das crenças. O problema da crença surge como uma questão lógica, e não exclusivamente psicológica; e, visto que esse se resolve em referência ao mundo da ação, conclui-se que a lógica possui, para além de raízes sociais, um lado prático. Mas a lógica de Peirce, como se viu no capítulo anterior, é semiótica, trabalha com *signos*; portanto, é o próprio *significado* que em última instância refere-se ao mundo da prática – eis a Máxima Pragmática em sua primeira formulação.

O objetivo deste capítulo é seguir o anterior em busca das idéias-chave presentes na filosofia do jovem Peirce que o levariam a uma concepção normativa robusta na fase madura de seu pensamento. Articulam-se a teoria da crença de Bain; a sua apropriação prática para a lógica e para a postulação da superioridade do *método científico* nos processos de fixação das crenças; e, ainda, a Máxima Pragmática. O objetivo principal deste capítulo é sugerir que o conceito de *normatividade* surge tacitamente nos escritos de Peirce em referência aos seus estudos sobre o lado prático da lógica – embora a ética ainda não tivesse emergido como um tema de interesse filosófico. Argumenta-se, ainda, que a Máxima Pragmática jamais poderia

⁹⁶ O presidente da Universidade de Johns Hopkins nessa época era Daniel Coit Gilman, o qual veio a demitir Peirce “abruptamente” em 1884, talvez em razão de seu casamento com a misteriosa francesa, Madame Juliette Pourtelai. Peirce jamais conseguiria outro emprego, tendo de viver da confecção de artigos, resenhas, verbetes, palestras e, finalmente, da caridade de poucos amigos (Kuklick, 1977: 123).

desembocar – já nesse primeiro momento –, tendo em vista os princípios que orientavam a filosofia de Peirce, em uma proposição que viesse a postular a prioridade do mundo finito da prática sobre o intelecto. Conclui-se com algumas explorações curiosas sobre o Clube Metafísico e seus membros.

3.1 A teoria ativa da crença de Alexander Bain

Além de efetivamente fazer uma coisa, sabemos como é ter uma atitude ou disposição de preparação para agir, antes de a emergência ter surgido, ou enquanto a emergência ainda está a uma distância ou é incerta. Quando digo que se um dia encontrar fulano, direi a ele isso e aquilo, coloco-me em uma atitude ideal, que talvez nunca venha a ser realizada, mas ainda existindo como um fato ou fenômeno da minha mente. [...] Quando acredito que a circunferência da terra tem doze mil milhas, não estou a repetir um som vazio ou favorecendo uma concepção inútil, eu afirmo que se qualquer ocasião vier a dar-se para colocar este fato em prática, estou pronto para tanto. Fosse eu designado para circunavegar o globo, devo comprometer-me com esta avaliação.

Alexander Bain, 1859

Originalmente formulada pelo filósofo escocês Alexander Bain (1818-1903), a teoria da crença como *prontidão para agir* (*readiness to act*) apareceu pela primeira vez em *The Emotions and The Will* (*As emoções e a vontade*), publicado em 1859. Em seguida, difundiu-se em uma série de outras publicações de meados do século XIX⁹⁷. O livro de Bain tornou-se referência nos principais cursos de psicologia nos Estados Unidos, e sua definição ativa da crença apareceu em dicionários e enciclopédias da época. Sabe-se que essa concepção era “propriedade comum” dos membros do Clube Metafísico (Kuklick, 1977: 49); e que alguns deles exploraram o assunto em resenhas, artigos e palestras⁹⁸. Segundo Peirce, foi o jurista e advogado Nicholas St. John Green quem introduziu o conceito bainiano de crença no Clube Metafísico: “O ponto particular que havia sido insistido por Bain e que mais impressionou Green e através dele todo o resto de nós” – afirmou Peirce – “foi a insistência de que aquilo

⁹⁷ Veja-se: Alexander Bain, *The Emotions and The Will* (1859; 1875 – terceira edição, revisada), cap. 11; e *Mental Science* (1868; 1872 – terceira edição, com um apêndice sobre uma alteração em sua concepção acerca da natureza da “Crença”). Bain escreveu ainda uma nota longa sobre o tema da crença à nova edição do livro de James Mill, *Analysis of the Phenomena of the Human Mind* (*Análise dos fenômenos da mente humana*), lançada e também comentada pelo filho de James Mill, John Stuart Mill (1869). Este último livro foi resenhado por Peirce a pedido dos editores do periódico *The Nation* – embora nesta resenha não conste qualquer referência ao problema da “crença” em Bain (cf. *W 2*: 302-307, 1869). Para uma análise histórica, veja-se Fisch (1986 [1954]).

⁹⁸ Cf. Fisch (1986 [1954]: 93); Kuklick (1977).

que um homem realmente acredita é aquilo com base em que estaria pronto para agir, e pronto para arriscar muito” (*MS 325*, s.d. *apud* Fisch, 1986 [1954]: 100)⁹⁹. Nas palavras maduras de Peirce:

Nicholas St. John Green foi um dos companheiros mais interessados, um advogado habilidoso e culto, um discípulo de Jeremy Bentham. Seu extraordinário poder de despir a verdade calorosa e vital da cortina de fórmulas longas e desgastadas foi o que atraiu a atenção a ele em todos os lugares. Em particular, muitas vezes ele clamou pela importância de se aplicar a definição de crença de Bain, como “aquela com base na qual um homem está preparado para agir”. A partir desta definição, o pragmatismo é quase que um corolário; de modo que estou disposto a pensar nele como o avô do pragmatismo (*CP 5.12*, 1906)¹⁰⁰.

A tese de Bain sustenta que a crença possui referência inescapável ao mundo da ação ou da volição, de modo que não é nem um fenômeno que se retine ao intelecto, tampouco uma cópia do mundo das sensações. Esconde-se por detrás de cada crença um apelo implícito à ação. Desse apelo à ação emerge o conceito de “intencionalidade”, estreitamente relacionado àquele da “normatividade” (como se argumentará). Por ora, o que importa notar é que essa teoria da crença estava em oposição direta à doutrina sentimentalista de James Mill, para quem os fenômenos da mente são cópias de fenômenos que ocorrem no mundo das sensações. Nessa última linha de raciocínio, “marcadamente inglesa”, observa Peirce, qualquer tipo de associação ou ordenação de idéias que se faça no plano da mente será “mera reprodução da ordem das sensações” (*W 2*: 304, 1869). James Mill era o filósofo trabalhado por Bain; mas a tese de que toda idéia na mente é cópia de uma sensação é a principal característica da psicologia inglesa desde pelo menos David Hume, George Berkeley, Thomas Hobbes até o nominalismo de William de Ockham, “o iniciador venerável” (*W 2*: 303, 1869).

A despeito de discrepâncias pontuais, pode dizer-se, em referência à tradição nominalista da psicologia inglesa, que os estados da mente não têm o poder de formular abstrações ou concepções gerais desconectadas da sensação que é sempre individual e

⁹⁹ Essa passagem aparece em uma carta que não se encontra publicada nos escritos editados de Peirce; pode ser encontrada no apêndice de um artigo de Fisch, intitulado “Alexander Bain and the Genealogy of Pragmatism” (1954). Do contexto, sugere-se que a carta não tenha sido escrita antes de 1903, quando Peirce efetivamente retoma suas considerações sobre o pragmatismo. Nesse momento, Peirce estava informado por sua ética da terminologia, a qual também transparece logo no primeiro parágrafo da carta em apreço. A passagem em *CP 5.12*, bastante semelhante, data de 1906 (v. Fisch, 1986 [1954]: 101).

¹⁰⁰ Os editores dos *Collected Papers* afirmam que esse trecho faz parte de uma carta que Peirce escreveu ao editor do periódico *The Nation* em 1906. No entanto, Fisch sugere que a passagem foi escrita em 1907, considerando a referência de Peirce ao livro de Schiller, *Studies in Humanism*, publicado neste ano. Para além da discussão em torno da data desta referência, a passagem em si é ambígua. Quem teria Peirce considerado como o “avô” do pragmatismo – o advogado Green ou o psicólogo Bain? Wiener assegura que Peirce referia-se a Bain (1965 [1949]: 68); Fisch discorda, e sustenta que a ambigüidade do texto é resultado do costume que Peirce tinha de escrever muitos rascunhos de um mesmo texto. Assim, após cotejar e analisar os respectivos rascunhos que Peirce escreveu, Fisch argumenta que “está claro que a referência a Bain neste ponto foi um pensamento posterior, e que Peirce pretendeu atribuir o *status* de avô do pragmatismo a Green” (Fisch, 1986 [1954]: 82).

singular. É esse o sentido por detrás da afirmação de que todas as idéias abstratas (como “homem” e “triângulo”) são individuais. Na filosofia empirista de Hume, não se pode pensar em nada que não tenha sido antes “sentido” (1975 [1777]: 62); e essa afirmação torna-se essencial justamente para que o homem possa alcançar maior clareza em suas teorizações¹⁰¹. O conceito de “idéia” difere-se do conceito de “sensação” ou “impressão” apenas por uma questão de grau, afirma Hume; pois as idéias são percepções cuja vivacidade é meramente inferior àquela da sensação; e, em seguida, escreve em suas *Enquiries (Investigações)*: “o pensamento mais vivo é ainda inferior à sensação mais embaçada” (1975 [1777]: 17). Veja-se o comentário de Peirce:

Hume expressa esse ponto na linguagem mais clara, afirmando que a diferença entre uma idéia e uma sensação é que a primeira é fraca [*faint*] e a segunda é viva [*lively*]. Isso envolve a opinião de que todas as nossas idéias são singulares, ou desprovidas de generalidade; isto é, que assim como toda coisa existente ou tem ou não tem cada qualidade concebível, então toda idéia é uma idéia da presença ou ausência de toda qualidade. Como Berkeley afirma, a minha idéia de um homem “deve ser ou de um branco ou um preto ou um moreno, um correto ou um desonesto, um alto ou um baixo ou um de tamanho médio”. Portanto, é óbvio que uma das dificuldades no caminho desses filósofos é explicar nossa suposta agregação de significado às palavras; pois se não temos nada em nossa mente salvo sensações e idéias, ambas as quais são singulares, não podemos realmente tomar uma palavra em um sentido geral (W 2: 305, 1869).

“Com base em princípios nominalistas”, conclui Peirce, “a semelhança [entre idéias] não pode consistir em nada que não seja a associação de duas idéias sob o mesmo nome” (W 2: 306, 1869) – daí falar-se em *nominalismo* ou *verbalismo*. As idéias ordenam-se na mente de tal modo que apenas *refletem*, *espelham* ou *copiam* a ordem existente das sensações. A realidade é subsumida à existência¹⁰². A associação das idéias é apenas verbal e não real; a associação

¹⁰¹ Veja-se a crítica de Bertrand Russel à proposta de Hume: “Essa teoria, que é uma forma moderna de nominalismo, possui dois defeitos, um lógico e outro psicológico” (1961 [1946]: 636). Para Russell, o defeito psicológico da teoria de Hume consiste no fato de este autor ignorou a distinção entre as noções de “vagueza” e “generalidade”. Significa dizer: embora não se possa ter uma concepção *geral* de um homem gigante sem antes ter-se produzido a sua impressão em nossa mente, é possível ter uma concepção *vaga* de um homem de estatura muito alta (*idem*).

¹⁰² Observa-se aqui que os nominalistas não negam a realidade, como se supõe; mas apenas localizam-na no mundo da *existência*, e jamais no mundo dos nomes, das idéias, das concepções, dos universais, dos gerais. Por isso chamam-se nominalistas, tendo-se como referência aqui o “problema dos universais”. Os universais são apenas nomes, não são reais; apenas os existentes singulares são reais. Por outro lado, os realistas opõem-se aos nominalistas exatamente ao postularem um plano de realidade (a mais) para incluir as idéias, as generalizações, as abstrações, os universais; mas não negam a realidade da existência, como se costuma supor. Nesse sentido, a discussão medieval em torno do *problema dos universais*, o embate entre nominalistas e realistas, seguidores de William de Ockham e John Duns Scotus, respectivamente, nada tem a ver com a discussão que se desenrola no âmbito do realismo platônico, em que se nega realidade ao mundo da existência, ao mundo das imagens distorcidas da Caverna. Tanto os nominalistas como os realistas escolásticos rejeitariam uma teoria da realidade que excluísse a *existência*. O problema da individuação foi desenvolvido por Scotus; e, para esse autor, este problema era apenas o reverso daquele dos universais (*cf.* Noone, 2003: 101). O tema foi abordado no Capítulo 2.

“verbera” uma conjunção de sensações cuja frequência no plano da existência fez surgir o *hábito* de tê-las associadas na mente.

Em Hume, têm-se dois problemas relacionados – um lógico e outro psicológico; e ambos possuem relação com o tema da associação das idéias que se está a articular. Primeiro, o problema lógico: a repetição de exemplos de associação de idéias na mente – entre as idéias “sol” e “despertar”, por exemplo – não justifica a conclusão lógica a respeito da repetição desta associação de idéias no futuro. Não se pode ter *certeza* nem mesmo provável de que o sol nascerá quando eu vier a despertar-me amanhã. Como então explicar o segundo problema, de ordem psicológica? Como explicar a *crença* dos homens de que o sol estará a brilhar no céu quando se despertar? Como pode o homem crer que eventos futuros da experiência venham a conformar-se a eventos pretéritos quando logicamente não se justifica tal conclusão? Por causa do “costume” ou “hábito”.

O ponto fulcral é o problema da *causalidade* em Hume, o qual traz a reboque o tema da validade da indução¹⁰³. Para Hume, as conjunções de eventos revelam-se para a mente na forma de *hábitos* ou *costumes*; portanto, o que explica a possibilidade de inferências indutivas não pode ser algo da ordem da razão, mas da emoção. A “idéia” de dois objetos relacionados emerge do hábito de provocar-se na mente a impressão de que esses dois objetos “aparecem” frequentemente em conjunto – o hábito, para Hume, é um princípio da natureza humana e sobre o qual deve basear-se toda as conclusões do homem a respeito da experiência. Portanto, essa conjunção de atos ou operações na mente não possui qualquer base racional necessária, pois é meramente causada por um *hábito psicológico* (Hume, 1975 [1777]: 43). Não se justifica *logicamente*, portanto, qualquer afirmação com relação ao futuro (raciocínio indutivo) – desse modo, não só a empresa científica em si, mas a realidade de deus passa a não ter fundamento racional. Na filosofia de Hume, o problema colocava-se contra o racionalismo de Descartes e dos escolásticos, onde a conexão entre causa e efeito era

¹⁰³ Peirce escreveu em 1911 a Lady Welby, onde se pode ver uma referência à relação entre indução, continuidade, hábito e livre-arbítrio: “Mostro que todos os antigos metafísicos como Hume apóiam o seu ceticismo virtualmente assumindo (quando dizem, como perpetuamente estão a dizer, “Mas isso não se segue”, etc.) que o único tipo de inferência válida é dedutivo. Agora a única justificação da dedução é que suas conclusões nunca asseveram nada que já não estivesse asseverado nas Premissas. Uma falácia perfeitamente análoga está envolvida em se supor que o universo é governado por uma lei imutável, de acordo com a qual nenhum elemento poderia aparecer no efeito que não estivesse na causa. Agora eu proponho mostrar exatamente em que realmente consiste o “livre-arbítrio” e como ele age; e como isso torna a nossa conduta análoga à maneira como o crescimento ocorre em plantas e animais. Tenho confiança de que o livro faria uma impressão séria mais profunda e segura do que o de Bergson [a edição francesa de *Evolução criativa* de 1907]. Mas como é que conseguirei escrevê-lo? Como posso eu encontrar tempo livre [...]” (PW 142, 1911). É conhecido o tratamento falsificacionista e conjectural que Karl Popper oferece para a indução (veja-se, por exemplo, Popper, 1999 [1972]). Para uma crítica à solução de Popper, cf. Stove (2007 [1998]); e, em especial, a aproximação (injusta?) que este faz entre o *revival* de Hume e as teorias *cult* pós-modernas.

assumida como necessária. “O primeiro desafio realmente sério a essa visão veio de Hume, com quem se inicia a filosofia moderna da causação” (Russell, 1961 [1646]: 638). A noção de causalidade não pode ser necessária porque a suposta conjunção entre objetos ou eventos similares não é de ordem lógica, mas psicológica. *Contra* os escolásticos, Hume assume que a mente possui autoridade sobre as idéias; e *contra* Descartes, afirma-se que tal autoridade emerge do sentimento, e não da razão. Assim escreve Hume:

O costume, portanto, é o grande guia da vida humana. É aquele princípio sozinho que torna a nossa experiência útil para nós, e faz-nos esperar, para o futuro, uma sequência de eventos similar àquelas que apareceram no passado. Sem a influência do costume, seríamos inteiramente ignorantes de toda questão de fato para além daquilo que é imediatamente presente à memória e aos sentidos. Nunca saberíamos como ajustar os meios aos fins, ou como empregar nossos poderes naturais na produção de qualquer efeito. Ocorreria o fim imediato de toda ação, bem como da parte chave da especulação (Hume, 1975 [1777], p. 45).

Em suma, para Hume e os psicólogos britânicos nominalistas de um modo geral, generalizações ou abstrações da mente carecem de causa racional – o fundamento da *crença* será sempre emocional. O que distingue a crença da *ficção* é um sentimento que é da natureza do homem, mas que não pode ser excitado nem pela ação nem pelo prazer (Hume 1975 [1777]: 48). A crença é o *nome* que Hume dá a esse sentimento natural que acompanha um hábito. O tratamento de Bain para os fenômenos da mente, contudo, afastava-se do associacionismo, sentimentalismo e nominalismo. Bain queria incluir a dimensão intencional vontade no processo de formação da crença. “O erro prevalecente nesse assunto consiste em considerar a Crença como basicamente um fato do Intelecto, com certa participação dos sentidos. A assunção usual é que, se uma coisa é concebida de maneira suficientemente vívida, ou se duas coisas estão fortemente associadas na mente, o estado da crença está dessa forma induzido” (Bain *apud* Fisch, 1986 [1954]: 83). Em *The Emotions...*, após analisar e classificar diversos tipos de emoções, obrigações e motivações, Bain dá especial atenção ao problema da vontade. É nesse contexto que surge a sua teoria ativa da crença. Como Bain escreve no Prefácio, “a Crença está essencialmente relacionada à parte *ativa* do nosso ser” (Bain, 1859: iv) – i.e., a relação entre crença e ação parece ser primordial, embora não-suficiente. Veja-se:

Será facilmente admitido que o estado da mente chamado Crença é, em muitos casos, concomitante com a nossa atividade. Mas minha intenção é ir além, e afirmar que a crença não possui qualquer significado exceto em referência às nossas ações; a essência ou implicação da crença é de tal modo a colocá-la sob a região da vontade. Veremos que uma noção intelectual ou concepção é igualmente indispensável ao ato de acreditar, mas nenhuma concepção que não implique direta ou indiretamente nossos esforços voluntários pode jamais alcançar o estado em questão [de crença] (Bain, 1859, p. 523).

É preciso enfatizar dois pontos. Primeiro, que o termo “hábito” não aparece nos escritos de Bain – pelo menos até onde se pôde determinar (no capítulo sobre crença). Segundo, que o fator ativo da crença é postulado como um elemento que se adiciona ao fator emocional – quer dizer, a prontidão para a ação é necessária, mas não suficiente. Com relação ao primeiro ponto, vale notar que o termo “hábito” aparece em Peirce como uma disposição não só da mente, mas também de elementos orgânicos¹⁰⁴. É famosa a tese de Peirce sobre a tendência de os protoplasmas assumirem hábitos, de onde ele extrai uma “tendência generalizadora” presente em todo o universo para assumir hábitos – esse é um dos princípios fundamentais da cosmologia de Peirce, o qual lhe permite projetar para o universo o princípio da continuidade que parte de um acaso absoluto em direção a um mundo regulado, direcionado, normatizado, em virtude dessa tendência generalizadora de assumir hábitos.

O ponto de desengate entre Peirce e Hume consiste na afirmação positiva do primeiro de que a causação “é um elemento real, fundamental e vital tanto no mundo externo como interno” (CP 7.469, c. 1898). Como Fisch sugere, a noção de hábito em Peirce foi emprestada diretamente dos escolásticos (1986 [1954]: 104), e não de Hume – embora o termo pareça ter, em ambos os filósofos, a mesma origem. Segundo Peirce, na nomenclatura de Scotus, afirma-se que qualquer noção ou idéia pode estar na mente de duas maneiras: *habitualiter* e *actualiter*. A noção está na mente *habitualiter* quando é capaz de produzir outra concepção; ao passo que a noção está na mente *actualiter* quando é concretamente concebida. Peirce assim escreve, em clara referência à Hume: “por meio da associação mental, nós modernos diríamos que as coisas estão na mente *habitualiter*” (W 2: 472, 1871). A noção escolástica de *habitualiter* era utilizada por Scotus justamente para distinguir a maneira como os universais podem apresentar-se na mente do homem: constituem *species intelligibilis*, e não *in re*.

O que essa investigação terminológica está a indicar é que Peirce seguiu Scotus na aplicação realista da noção de hábito às idéias universais; e não Hume. E, além disso, que foi Hume quem aparentemente distanciou-se do significado escolástico do termo, ao professar o

¹⁰⁴ Seria interessante comparar e contrastar o “*habit*” de Peirce, o qual se aplica tanto à mente dos homens como ao funcionamento do universo (idealismo objetivo), com o “*habitus*” de Pierre Bourdieu. Embora de modo muito apressado, parece-me que a mediação que o conceito de *habitus* realiza entre dois campos – ação e estrutura – poderia ser interessantemente lido à luz da filosofia peirceana, onde o *habit* aparece como aquele elemento mediador por excelência, i.e., o principal elemento que caracteriza a categoria da Terceiridade. Na análise que Vandenberghe (2010: Cap. 1) faz do conceito de *habitus* em Bourdieu, percebe-se que este é o *médium* por meio do qual se concretizam as propriedades ou relações objetivas. É interessante ressaltar ainda a crítica (positiva) que Vandenbergue faz ao *habitus* de Bourdieu, no sentido de que é preciso encará-lo de modo *transformativo*, descartando-se qualquer proposta determinista da ação; em Peirce, o determinismo está claramente excluído da noção de *habit*, dado o caráter essencialmente evolutivo deste – o *habit* não só *opera* a transformação do mundo social e físico, mas está, ele mesmo, em *crescimento*. Para referências sobre o tema do hábito em Bourdieu e seus comentadores, e sobre a história intelectual do conceito, remete-se aqui a Vandenberghe (2010: 289, nota 38).

oposto, aplicando a noção e hábito às “idéias” que se referem sempre a estados atualizados. Porém, mais do que isso: a utilização por Peirce do termo “hábito” ao invés de “ação” – o termo empregado por Bain, vale lembrar – está a indicar que o autor pretendia alargar as implicações ativas da crença para o mundo da mente e não restringir-se à conduta concreta. (O próprio Bain parece ter seguido esse caminho em seus escritos posteriores). Nesse sentido, Peirce aproxima-se mais de Hume: “a crença é um hábito da mente em virtude do qual uma idéia dá origem a outra” (W 3: 75, 1873). Essa noção de hábito mental encaixa-se bem na teoria da cognição inferencial de Peirce, onde a crença jamais se dá instantaneamente, mas apenas como uma conexão habitual entre idéias sucessivamente presentes. Assim é que a crença, como qualquer idéia em Peirce, “possui valor intelectual para nós não pelo que ela é em si, mas por estar para algum objeto ao qual se relaciona” (W 3: 76, 1873). Peirce apropria-se da noção de hábito como elemento definidor da crença à luz da terceira característica que todo signo assume em sua semiótica (valor mediador):

Vamos examinar algumas das características dos signos em geral. Um signo deve em primeiro lugar possuir algumas qualidades em si mesmo que serve para distingui-lo [...]. Em seguida, o signo deve ter uma conexão física real com a coisa que ele significa de modo a ser afetado por aquela coisa [...] mas não será concretamente um signo a não ser que seja usado como tal; isto é, a menos que seja interpretado no pensamento e direcionado a si mesmo para alguma mente. [...] Há certos casos em que não é difícil ver que esse deve ser o caso. [...] Todas essas coisas são necessárias para que eu possa agir com base na minha crença. Uma crença sobre a qual não se venha a atuar deixa de ser uma crença. Pode ser que eu finalmente venha a chegar a uma crença que é um motivo para a ação diretamente sem a intervenção de uma crença mais especial. Nesse caso, como a crença direciona-se a um signo? Quando se diz que uma pessoa atua com base em certa crença o significado é que suas ações possuem certa consistência; isso quer dizer, que possuem certa unidade intelectual. Mas isso implica que são interpretadas à luz do pensamento. De modo que mesmo que uma crença seja um motivo direto para a ação ainda assim apenas é uma crença porque esta ação é novamente interpretável. E assim o caráter intelectual das crenças ao menos é dependente da capacidade de tradução infinita do signo no signo. [...] E, por conseguinte, nenhuma cognição é de tal modo ou possui uma significância intelectual pelo que é em si, mas apenas pelo que é em seus efeitos sobre outros pensamentos (W 3: 76-77, 1873).

A idéia de Bain é no sentido de que, por detrás de abstrações, concepções gerais, teorias científicas, em suma, por detrás de toda produção da linguagem humana está presente um elemento que é voluntário ou intencional. Trata-se de uma expectativa de que algum contingente futuro, relativo à ação do agente da crença, seguir-se-á caso seja necessário um dia atuar com base em tais abstrações. O exemplo de Bain é ilustrativo: a crença de um homem na proposição de que o globo terrestre possui uma circunferência de 25.000 milhas significa que ele estaria realmente disposto a levá-la em conta caso resolvesse um dia circunscrever a terra pela linha do Equador (Bain, 1859: 552). O que importa não é que a crença seja levada ao mundo da ação *efetivamente (in esse)*; basta que isso possa estipular-se

potencialmente (in posse). Daí a afirmação, não de que a crença equivale à ação *simpliciter*, mas de que a crença equivale a uma *prontidão*. Está certo que há certas crenças cuja prontidão para agir é muito mais fraca quando comparada a outras. Esse seria o caso das crenças que dizem respeito ao passado – os testemunhos; pior ainda são aquelas crenças referentes ao passado mais remoto, as quais suscitam o tema dos segredos enterrados (*buried secrets*). Ainda assim, segundo Bain, no caso daquelas crenças que apenas de longe podem referir-se ao mundo da prática humana, é preciso não perder de vista a sua relação potencial com a ação. “Na medida em que as funções intelectuais desenvolvem-se, e tornam-se proeminentes no sistema mental, os materiais da crença são mais e mais abundantemente ceifados de seus próprios campos; não obstante, não devemos afastar-nos de sua referência à ação, e à realização de fins, caso contrário, perdem seu caráter fundamental de coisas creditadas, e passam a ser meras fantasias, o esporte do pensamento” (Bain, 1859: 527).

Dentre as fontes da crença citadas por Bain – instinto ou intuição; experiência ou raciocínio; e emoção (1859: 537) –, a primeira e principal é a perseverança instintiva da mente humana, uma *credulidade intensa primitiva*; quer dizer, “a confiança natural que temos na continuação do presente estado de coisas, ou a disposição para continuar a agir como começamos” (1859: 537). Esse instinto de credulidade está a indicar que à mente aplica-se a “Lei da Perseverança”, a qual, segundo Bain, assemelha-se à Primeira Lei da Mecânica (Inércia). A mente persevera em sua crença inicial, e o homem continua a agir tendo-a como referência até o momento em que um obstáculo é finalmente encontrado. E não é outro o estágio inicial de todas as crenças, afirma Bain. As crenças nascem quando uma ação espontânea é bem-sucedida; e quando o sentimento de satisfação que resulta do fim alcançado faz com que a ação seja mantida e repetida. Mas são as ações *intermediárias*, aquelas que resultam de processos internos de deliberação, as quais constituem as crenças propriamente ditas. Por exemplo: o ato de beber água surge espontaneamente quando da sensação de sede – o ato de beber água seria uma ação primeira cuja satisfação (emocional) implicou a formação da *crença intensa primitiva* de que “água” afeta ou associa-se a “sede”; mas todas aquelas ações intermediárias de “levantar o copo cheio d’água em direção à boca” ou de “sair em busca d’água” revelam *estados de crença*, estados intermediários. A crença intensa primitiva de que “água sacia sede” associa-se às crenças intermediárias – aquelas crenças ativas de que “levantar o copo cheio d’água em direção à boca sacia sede” ou de que “sair em busca de água sacia sede”. A ação do agente no sentido de elevar o copo à boca ou de sair em busca de água seguir-se-á caso seja necessário um dia atuar com base na crença “sede”. A crença é a *expectativa* de que algum contingente no futuro – nesse caso, a satisfação da sede – seguir-se-

á de uma ação intermediária (Bain, 1859: 524). É desnecessário dizer que a crença será tão mais sustentada quanto mais a ação esperada for bem-sucedida; e que, em contrapartida, a crença será quebrada e superada em face de um único episódio recalcitrante. A fixação da crença dá-se de modo essencialmente gradual; mas basta a ocorrência de apenas um evento frustrante para que uma crença sustentada durante muito tempo venha a desfazer-se por completo. A verdade é estabelecida gradualmente – quanto mais se caminha na linha do contínuo; a falsidade é *categórica*.

Mas até que ponto Bain realmente afasta-se de Hume? Segundo Bain, “a mera repetição de uma impressão intelectual”, como sugere Hume, “não alcançaria uma convicção sem esse elemento ativo, o qual, embora seja a fonte de muitos erros, é indispensável às condições mentais da crença” (Bain, 1859: 543). A experiência assume aqui um papel fundamental não tanto na formação, mas na correção do instinto de credulidade primitiva há pouco mencionado. A ação, portanto, valida constantemente a crença. “Isso não exclui as operações chamadas indução, dedução, analogia e inferência provável”, escreve Bain, “pois essas devem ser perseguidas exatamente até aonde a experiência justifica, e não além” (Bain, 1859: 543). Mas, se a postulação do lado ativo como indispensável à crença parece (de certo modo) inédita para a psicologia britânica, Bain compartilha dos pressupostos sentimentalistas¹⁰⁵. Subjacente à concepção ativa da crença de Bain e também de Peirce encontra-se um elemento emocional, vale dizer, referente ao incômodo que o estado da dúvida provoca. Além de determinar um hábito ou uma regra de ação, Peirce afirma que a crença sossega a irritação da dúvida. Na verdade, a própria idéia de que a crença possa determinar em nós uma regra de ação decorre deste fato: o apaziguamento da dúvida. Quando alguém se encontra em um estado de incerteza, queda-se paralisado. Logo, o que distingue a crença da dúvida é precisamente uma questão prática. A própria definição peirceana da crença, portanto, formula-se de modo pragmático. A crença estabelece um hábito na natureza do homem que o direciona para a ação. Esta ação não resulta imediatamente da crença, mas torna-se possível justamente em virtude de se estar em condição de acreditar. O resultado final do pensamento é

¹⁰⁵ Bain segue a tradição experimental inglesa de buscar conexões fisiológicas entre a mente e o corpo. Em *Mind and Body: The Theories of Their Relations (A mente e o corpo: as teorias de suas relações)*, publicado em 1874, o autor afirma que toda forma de consciência ou todo aspecto que se refere a fenômenos mentais fundamenta-se em condições cerebrais; e confessa que um dos aspectos mais difíceis que resulta da postulação de uma base física para a mente é a noção de “intelecto”. Os termos “intelecto”, “conhecimento” e “pensamento” são congruentes (Bain, 1874: 80). As conexões entre sensações e mundo prático parecem-lhe patentes, “mas o pensamento é às vezes tão calado, tão distante de demonstrações corporais que poderíamos supor que este fosse conduzido em uma região de puro espírito” (*idem*). A afirmação de que os signos possam reduzir-se a conexões cerebrais, “fenômenos puramente físicos”, é criticada por Peirce em seus estudos maduros como *sensacionista* (CP 8.289, 1904).

o exercício da volição; esta, por sua vez, influenciará um novo pensamento no futuro, o qual, novamente, resultará no exercício da volição, isto é, em uma regra de ação, e assim por diante, indefinidamente. Portanto, além de ser um lugar de paragem, a crença é igualmente um lugar de recomeço.

Essa mistura de elementos emocionais e volitivos na definição da crença aparece em Bain e repete-se inúmeras vezes nos escritos de Peirce no início da década de 1870 – embora este não faça qualquer referência àquele. Destacam-se as seguintes passagens, ambas de 1872, em que Peirce emprega uma linguagem implicitamente bainiana (apelando tanto para o argumento da *base emocional* como do *efeito prático*):

A dúvida e a crença são dois estados da mente que sentimos de maneira diferente, de modo que podemos distingui-los pela sensação imediata. [...] Mas o ponto de fato é que a mera distinção sensível é assistida com uma diferença prática importante. Quando acreditamos, há uma proposição que de acordo com alguma regra determina nossa ação, de modo que sendo conhecida a nossa crença, a maneira como devemos nos comportar pode ser deduzida com segurança, mas no caso da dúvida, temos tal proposição mais ou menos distintamente em nossa mente, mas não agimos a partir dela (W 3: 20, 1872).

Há uma dessemelhança entre a sensação de duvidar e aquela de acreditar. Mas isso não é tudo que distingue a dúvida da crença. Há uma diferença prática. Nossas crenças guiam nossos desejos e configuram nossas ações. [...] A sensação de acreditar é uma indicação mais ou menos segura de se ter estabelecido em nossa natureza alguma coisa que determinará nossas ações. A dúvida nunca produz tal efeito (W 3: 22, 1872).

O conceito de “credulidade primitiva” de Bain parece relacionar-se com a idéia de “impulso social” de Peirce, o qual aparece precisamente nos escritos em que Peirce começou a “flertar” com essa teoria dúvida-crença da investigação *à la* Bain. Com a idéia de impulso social, como se viu, Peirce quer argumentar que o homem sente-se impelido a *comungar* suas crenças com os demais. E é interessante que isso também ocorra por um impulso, isto é, por um tipo de estímulo que não é controlado intelectualmente, por algo que é primitivo. Em ambos, o elemento que enceta ou propulsiona a busca pela crença tem base emocional, ainda que não originariamente; destaca-se ainda o elemento da *comunhão*. Essa comunhão tem como mirada, se não a crença da comunidade mais ampla (em Peirce), pelo menos a seqüência anterior de crenças de um único indivíduo (em Bain).

É importante sublinhar que, tanto em Bain como em Peirce, os estados mentais da crença e da dúvida podem ser distinguidos por uma questão de grau (W 3: 21, 1872). Isso porque, embora suscitem sensações diferentes, de fato antagônicas, esses estados mentais igualmente provocam efeitos sobre a conduta. Se a crença prepara o homem para a ação, a dúvida causa-lhe hesitação, indecisão, vacilação e, desse modo, incita-lhe a buscar por um novo estado de crença. Toda a investigação em Peirce inicia-se com esse estado de dúvida,

sempre que a hesitação é viva, genuína, real – e não uma “hesitação fingida” como a dúvida metódica de Descartes. Esta afirmação é uma proposição importante, que descarta algumas concepções vagas e errôneas, afirma Peirce. A principal delas é a concepção cartesiana de que devemos sempre começar a investigação duvidando de tudo. “A mera colocação de uma proposição na forma interrogativa não estimula a mente a lutar de qualquer modo em direção à crença. Deve haver uma dúvida real e viva, e sem essa qualquer discussão é inútil” (W 3: 248, 1877). Vê-se, pois, que o estado de dúvida também provoca uma forma de ação – a mais importante de todas para a filosofia peirceana: *a ação de investigar*¹⁰⁶. Daí resulta que “o único objeto da investigação é o estabelecimento da opinião” (W 3: 248, 1877). Com efeito, essa é a principal lição que Peirce extrai de Bain. Como Bain observa, as descobertas científicas multiplicam-se sempre que a crença encontra-se minimamente estabelecida. Trata-se de um impulso que não é tanto *cético* quanto *duvidoso*; este impulso é contrário à natureza humana, porque envolve o “espancamento de uma série de fortalezas” (1859: 540). E isso vale tanto para o indivíduo como para a comunidade.

Logo, “existe uma coisa que é mais distante da crença do que a dúvida, isso quer dizer, não conceber qualquer proposição que seja”, afirma Peirce (W 3: 21, 1872). Para Bain, “falando *logicamente*, ou no que concerne à forma da matéria em questão, o oposto da crença é a descrença” (1859: 530). Essa última parece identificar-se com a suspensão do juízo dos céticos, a chamada *epoché* de Sexto Empírico (*cf.* Lessa, 2003). *Epoché* é a maneira que os céticos encontraram para alcançar a felicidade em face do insuperável desacordo entre as diferentes opiniões (*diaphonía*). Como consequência da suspensão do juízo (*epoché*), os céticos alcançam a tranquilidade (*ataraxia*). Esse seria, para os céticos, o verdadeiro estado de satisfação, pois, como se viu, toda crença tende a causar perturbação quando se depara com outra a ela contrária (*impulso social*). Interessa notar que a posição do cético baseia-se em argumentos de ordem *ética* em virtude do desacordo sobre o qual não se consegue decidir. Quando não se acredita, queda-se parado sem qualquer perturbação, pois o fim ao qual se poderia almejar é sabido ser inalcançável; quando se está em dúvida, sente-se a aflição de impulsos contraditórios. Talvez, ao lado da questão “Pode o cético viver o seu ceticismo?” (Lessa, 2003: 94)¹⁰⁷, cuja resposta à luz da teoria ativa da crença de Bain seria negativa,

¹⁰⁶ Peirce acrescenta: “Isso nos faz lembrar da irritação de um nervo e da ação reflexiva a partir daí produzida; ao passo que para o análogo da crença, no sistema nervoso, devemos olhar ao que se chama associações nervosas – por exemplo, àquele hábito dos nervos cuja consequência faz com que o cheiro de um pêssego provoque água na boca” (EP 1: 114, 1877).

¹⁰⁷ A fórmula “Can the skeptic live his skepticism” foi colocada por Myles Burnyeat; *cf.* Lessa (2003: 155) e Marcondes (1997: 49-65) para referências adicionais.

acredito eu, pode colocar-se outra, de segunda ordem, similar àquela do Paradoxo do Mentiroso: “Pode o cético acreditar no seu ceticismo?” – não seria o ceticismo um estado mental que produz uma crença às avessas? Ou melhor, será que existe mesmo essa terceira via entre a crença e a dúvida – a descrença, a suspeição dos céticos? “Suspende-se”, neste momento, essa questão.

É curioso que Peirce não tenha feito referências diretas a Bain quando tratou do tema da crença na década de 1870. A resenha que escreveu em 1869 à nova edição do livro de James Mill tampouco apresenta qualquer referência ao problema da “crença” em Bain. E esse é um dado curioso, pois esta edição trazia uma longa discussão sobre o problema da crença nas filosofias de Mill pai, Stuart Mill e Bain, a qual foi totalmente ignorada por Peirce. Em 4 de agosto de 1870, Peirce escreveu para *The Nation* uma nota a outro livro, desta vez do próprio Bain, sobre lógica, um razoável “livro escolar”. Nessa nota, Peirce critica a falta de conhecimento em geral dos lógicos britânicos, inclusive Bain, mas qualifica-o como “o melhor psicólogo inglês vivo” (W 2: 441, 1870); outra vez, não faz qualquer referência à sua teoria da crença como regra de ação. Bain confessa ter sublinhado em excesso o elemento volitivo em sua primeira articulação da teoria da crença (1859). Talvez essa mudança na posição de Bain tenha escapado à Peirce, e isso explicaria o seu despreço pelas opiniões do psicólogo inglês e a vontade de emendá-las logicamente. Isso explicaria ainda a ausência de referências. Veja-se a seguinte passagem de Bain:

No capítulo sobre Crença, apresentei o que agora considero uma visão equivocada da natureza fundamental do estado de Crença, qual seja, referi-lo à Atividade Espontânea do Sistema. Considero que a visão correta seja que a crença é uma disposição primitiva para seguir qualquer seqüência que tenha sido alguma vez experienciada, e esperar o resultado. É um fato ou incidente de nossa natureza Intelectual, embora dependa quanto à sua energia de nossas tendências Ativas e Emocionais (*apud* Fisch, 1986 [1954]: 85).

O termo “crença” aparece muito pouco nas investigações lógicas de Peirce sobre o problema da cognição na década de 1860. Há uma referência rápida à crença quando ele responde à terceira questão que formula em “The fixation...”, a saber: “*Se temos um poder intuitivo de distinguir entre elementos subjetivos de diferentes tipos de cognição*” (W 2: 204, 1868 – itálicos no original). Em resposta, Peirce analisa a distinção entre “crença” e “concepção”, e localiza aquela no “sentimento de convicção”; e acrescenta: “é mera questão de palavras se definimos a crença como aquele julgamento que é acompanhado desse sentimento, ou como aquele julgamento a partir do qual um homem agirá. Podemos convenientemente chamar a primeira crença de *sensacional*, a segunda de *ativa*” (W 2: 205, 1868 – itálicos no original). Tem-se aqui uma tintura do conceito bainiano de crença, do qual

Peirce certamente tinha conhecimento. Note-se que o problema de Peirce neste momento era argumentar que os elementos da consciência podem ser reconhecidos sem ter de se recorrer a teorias subjetivistas relativas à intuição; e, com efeito, ao projetar o lado ativo da crença, Peirce teria avistado as marcas externas da crença no mundo da prática. Bain afirmou que essa encarnação física do intelecto provoca grandes conseqüências para a teoria da realidade; “a partir dela cresce uma tendência de as idéias tornarem-se a plena realidade” (1874: 90, nota). O historiador Bruce Kuklick sugeriu, nessa linha, que Chauncey Wright, um dos membros mais idosos do Clube Metafísico, teria avistado na teoria da crença de Bain a possibilidade de aplicar as descobertas de Darwin à razão humana:

Suponha que as crenças sejam tendências para a ação e não ‘fases intelectuais da mente’ misteriosas, como alguns pensadores disseram. Poderíamos então examinar mudanças na estrutura das crenças examinando mudanças no comportamento. Poderia dizer-se então que as crenças evoluem, argumentou Wright, a mais madura e racional ‘a resultar da sobrevivência da mais apta dentre nossas crenças originais e espontâneas’. A análise de Bain permitira confirmar essa hipótese empiricamente; investigaríamos qualquer suposta mudança na crença examinando mudanças na ação (Kuklick, 1977: 50).

Com o tempo, Bain caminhou para uma concepção cada vez mais compreensiva das funções emocional, volitiva e intelectual da crença; e assim aproximou-se muito da filosofia de Peirce. Em particular, percebe-se uma clara similaridade entre as estruturas teóricas de Bain e Peirce com relação às três formas de cognição. O elemento ternário aparece de modo igualmente profícuo. Bain propõe que a mente possui um aspecto tripartite, pois engloba “três diferentes funções – expressas pela Sensação (incluindo a Emoção), Vontade ou Volição e Pensamento ou Intelecto. Essas são uma trindade na unidade” (1874: 43). E assim continua:

Elas [essas funções] são características de suas várias manifestações, ainda assim tão dependentes entre si, que nenhuma delas poderia subsistir por si só; nem a Vontade nem o Intelecto poderiam estar presentes na ausência da Sensação; e a Sensação manifestada em sua completude leva consigo os germes das duas outras (Bain, 1874: 44).

Peirce pretendeu conectar essa doutrina *psicológica* com distinções cognitivas que fossem de natureza *lógica*. Veja-se a seguinte passagem, onde Peirce está a falar de si:

O ponto em particular que havia sido colocado por Bain e que mais havia tocado Green e através dele o resto de nós era a insistência de que o que um homem realmente crê é aquilo com base em que ele estaria pronto para agir. O escritor esforçou-se por tecer essa verdade com outras que havia descoberto sozinho, de modo a fazer uma doutrina consistente da cognição. Parecia-lhe ser exigido conectar a doutrina de Bain de um lado com fenômenos psicológicos e de outro lado com distinções lógicas. Há muito tempo tem sido dito que os fenômenos da consciência eram de três tipos, sentimento, volição e cognição. O escritor propôs emendar tal enumeração em um particular, de modo a fazê-la corresponder a uma divisão lógica (MS 325, s.d. *apud* Fisch, 1986 [1954]: 101).

Em síntese: para Bain, aquilo que caracteriza o primeiro estado mental de credulidade é uma espécie de credulidade primitiva instintual, uma confiança ou disposição natural

presente no intelecto para dar seguimento ao estado mental que se tem entretido de modo satisfatório. Isso significa não só que a dúvida não pode ter-se instalado primitivamente, como sugeriu Descartes, mas, principalmente, que o homem possui uma tendência ou disposição natural para sustentar aquelas crenças que tem sustentado ao longo do tempo. Ou seja: imobilidade, quietude, inércia, marasmo, sossego, tranqüilidade etc. – constituem características naturais do intelecto. E essa tendência natural para a quietude assim determina-se porque a crença sólida provoca um estado de satisfação: o homem sentir-se-á seguro quando chegar o momento de colocar a sua crença em prática. O estado de imobilidade mental somente será desfeito em face de choques que causam rachaduras na continuidade da seqüência de crenças associadas. Rapidamente, ocorrerá a frustração daquela credulidade inicial em face de experiências recalcitrantes que perturbam a crença sólida e instalam a dúvida, um novo motor para a ação em busca da crença. Somente quando a experiência provoca choques mentais que quebram a seqüência confortável de crenças é que se tem uma incitação *emocional* para buscar uma nova crença. Portanto, embora a emoção esteja presente em todos os momentos, a sua força ou comoção maior é sentida não tanto na fase de sustentação da crença (pelo hábito), mas na fase de busca por um estado de crença, a *investigação*. Além disso, ainda que a emoção esteja presente na etapa inicial da inquirição, a sua linha de chegada é volitiva. Tem-se aqui a teoria da investigação de Peirce, conhecida como “teoria dúvida-crença da investigação” – em inglês: *doubt-belief theory of inquiry*.

O elemento crucial que a teoria ativa da crença de Bain introduz na filosofia de Peirce é o papel do “propósito” (*purpose*), traduzido aqui como “intenção” – este tema, contudo, não é expressamente realçado por Peirce em seus estudos das décadas de 1870, embora de fato venha a tornar-se essencial em seus escritos maduros, como se verá¹⁰⁸. Toda concepção que remete a elementos voluntários, auto-controlados, intencionais (*purposeful*) da ação traz a reboque um conteúdo *normativo*. Neste momento, a lógica e o método da investigação em Peirce possuem um conteúdo normativo implícito quando recorrem ao conceito de ação dotada de vontade, auto-controle ou propósito. Esse tema, é desnecessário dizer, pode intrincar-se analiticamente em face da complexidade dos argumentos hoje articulados na filosofia da mente e na metaética¹⁰⁹. Aplica-se aqui, por economia da investigação, a navalha de Ockham.

¹⁰⁸ Veja-se, por todas, a seguinte passagem: “A característica mais notável da nova teoria [pragmatismo] foi o reconhecimento de um vínculo inseparável entre cognição racional e propósito racional, e tal consideração foi o que determinou a preferência pelo nome do *pragmatismo*” (CP 5.412, 1905).

¹⁰⁹ Para uma abordagem abrangente e atual acerca da normatividade, veja-se Wedgwood (2007: *passim*). Este autor constrói uma teoria realista a respeito da normatividade a partir do *slogan* “o intencional é normativo”. Não seria possível entrar em sua análise, mas adianta-se que “a normatividade do intencional é a chave

O argumento menos complicado procede mais ou menos assim: quando X acredita em p, X possui a intenção de atuar e/ou raciocinar com base em p, ou em alguma outra crença posterior, p', p'', p''' etc., que venha a formular-se como interpretante de p; ainda, *a fortiori*, quando X acredita em $\neg p$, X não possui a intenção de atuar e/ou raciocinar com base em $\neg p$, ou em qualquer outra crença posterior, $\neg p'$, $\neg p''$, $\neg p'''$ etc., que venha a formular-se como interpretante de $\neg p$. Mais propriamente, a normatividade determina-se em virtude da proposição de que o caráter constitutivo da crença é a sua *função regulativa* ou *diretiva* para a prática da ação e/ou do raciocínio – em suma, para a investigação científica. Explica-se assim o “lado *prático* da lógica”¹¹⁰.

3.2 Os métodos para a fixação da crença

Mas, acima de tudo, deixe considerar-se que aquilo que é mais salutar do que qualquer crença em particular é a integridade da crença, e que evitar olhar para o suporte de qualquer crença com medo de que esta possa tornar-se podre é tão imoral como é desvantajoso. A pessoa que confessa que há certa coisa como a verdade, a qual distingue-se da falsidade simplesmente por isso, porque atuando-se com base nela seremos levados ao ponto que almejamos e não extraviados, e então, embora convencida disso, ousa não conhecer a verdade e busca evitá-la, [essa pessoa] possui realmente em um estado da mente lastimável.

C. S. Peirce, 1877

Da afirmação de que a crença não é somente um estado cognitivo, mas provoca uma regra de ação resultam duas importantes linhas de raciocínio na filosofia de Peirce. A primeira linha conduz à sua teoria da investigação, a qual postula o método da ciência como um quarto e mais satisfatório modo para se proceder à fixação da crença – depois dos métodos da tenacidade, da autoridade e *a priori*. A segunda linha leva à sua Máxima Pragmática, a qual apresenta um terceiro grau para a clareza das idéias.

De acordo com as reminiscências de Peirce, foi em 1872 que ele prelecionara para os membros do Clube Metafísico as idéias que posteriormente articularia em seus dois artigos,

para a metaética” (2007: 2). O argumento de Wedgwood parece profícuo para uma interpretação atualizada do realismo normativo de Peirce.

¹¹⁰ Parte do que está em jogo aqui é que, como Haack observa, “o assentimento [*assent*], o reconhecimento da verdade, faz parte do conceito de crença” (1993: 195). Peirce, em seus escritos maduros, substitui o termo “crença” por “asserção”.

“The Fixation of Belief” (“A fixação da crença”) e “How to Make Our Ideas Clear” (“Como tornar nossas idéias claras”), publicados na *Popular Science Monthly*, em 1877 e 1878, respectivamente¹¹¹. De fato, a maior parte das considerações de Peirce nesses artigos – onde caracterizou o problema da crença em contraste com a dúvida; argumentou que o estabelecimento da crença deveria ser o verdadeiro objetivo da investigação científica; criticou os métodos tradicionais para a fixação da crença; e apresentou a sua Máxima Pragmática como um terceiro grau para se alcançar a clareza no significado dos conceitos em geral – já estavam arroladas em seus rascunhos do início da década de 1870, trabalhados na seção anterior. É provável que essas idéias tenham sido rascunhadas para fins de apresentação e discussão nas reuniões informais do Clube Metafísico. Peirce conta que os dois ensaios publicados em 1877 e 1878 foram na verdade projetados como duas seções de um único grande artigo, em que anunciaria o seu “apelo para o pragmatismo”. Mas, foi a “caneta potente” de James, escreveu Peirce em 1903, que levou esses artigos à atenção dos filósofos, pressionando o pragmatismo “para além do alcance das amarras de seu autor” (CP 5.358, 1903, nota).

Como se viu na seção anterior, o estado mental da dúvida impede a formação de uma regra de ação, e esta falta, por sua vez, provoca no homem uma insatisfação. A insatisfação daí decorrente incita uma luta para a fixação da crença. Esse estado de insatisfação que acompanha a dúvida é o ingrediente que impulsiona todo o processo de investigação do homem, cujo objetivo é encontrar um novo estado de crença que possa satisfazê-lo. Vale notar que não é qualquer dúvida metódica, à maneira de Descartes, que provoca um estado de insatisfação, mas apenas a dúvida que é real e viva, e esta somente pode emergir da análise dos fatos. Acontece que nem todos os métodos para a fixação da crença são capazes de satisfazer esse “impulso social” do homem, na medida em que muitos recorrem a elementos subjetivos e idiossincráticos, que não pertencem ao mundo público da experiência. Torna-se impossível, nesses casos, o estabelecimento de uma crença sólida, porque esta simplesmente não se refere a algo que seja capaz de provocar a adesão livre e universal de todos os homens. Os métodos da *tenacidade*, quando o homem acredita naquilo que quer acreditar; da *autoridade*, quando o homem acredita em razão de um comando da sociedade organizada que não lhe franqueia pensar de outro modo; e *a priori*, quando o homem acredita em razão de princípios primeiros da razão, todos esses três métodos, vale dizer, carecem de referência ao

¹¹¹ Os artigos foram escrito também em francês e publicados na *Revue Philosophique* 6 (dez. 1878): 553-69 e 7 (jan. 1879): 553-69. Os artigos apareceram na revista *Popular Science Monthly*, perfazendo uma série de seis artigos intitulada “Illustrations of the Logic of Science” (“Ilustrações da lógica da ciência”). O objetivo desta série era descrever a lógica da investigação.

mundo público da experiência que constrange a todos. Basta que um único investigador sério discorde para que todos sintam a fragilidade da crença obtida.

Peirce identifica o método da tenacidade com a Idade das Trevas, aquele período da Baixa Idade Média, após o desmantelamento do Império Romano, antes das luzes do Renascimento. Havia, nesse período, a prática de combate entre professores que se fechavam em seus respectivos nichos filosóficos. O método da autoridade, por outro lado, é identificado com a Escolástica, quando então a verdade significava nada mais do que a fé católica em harmonia com os ensinamentos de Aristóteles, e a lealdade à noção de autoridade era suficiente para impedir qualquer movimento de ruptura em direção a outra verdade que não tenha sido revelada. Já o método apriorístico é identificado basicamente com a tradição filosófica do cartesianismo, cujo ceticismo não fora capaz de se projetar para o mundo da própria consciência, e assim questionar a noção de introspecção ou intuição. Embora tais métodos sejam identificados com períodos históricos distintos, todos os três ainda podem ser encontrados em vigor nas sociedades contemporâneas, sob os mais diversos matizes psicológicos e sociopolíticos.

“Quando um avestruz enterra a sua cabeça na terra ao ver aproximar-se o perigo, ele muito provavelmente toma a decisão mais feliz. Ele esconde o perigo, e calmamente afirma que não há perigo; e se ele se sente seguro de que não há qualquer perigo, por que levantar a cabeça para ver?” (EP 1: 116, 1877). O mesmo ocorre com os homens. Seria um egoísmo, afirma Peirce, condená-los por manter fora de vista tudo aquilo que pode vir a afetar e perturbar suas opiniões. “Deixe o homem pensar como lhe apraz” (EP 1: 116, 1877). Este é o chamado *método da tenacidade* ou da *obstinação* do qual se vale todo homem ordinário para fixar suas crenças. “Agarramo-nos tenazmente, não meramente ao acreditar, mas ao acreditar exatamente aquilo que acreditamos” (EP 1: 114, 1877). Este método não se sustentará na prática, pois o confronto de opiniões divergentes provocará um abalo na confiança dos homens. É importante registrar a observação de Peirce de que este abalo na confiança dos homens, que resulta da percepção de que outros homens possuem crenças distintas, “é um impulso muito forte no homem para ser suprimido” (EP 1: 117, 1877). O mecanismo que está em operação é aquele “impulso social” ou sentimento natural em direção à crença compartilhada. A supressão desse impulso colocaria em risco a própria espécie humana; pois, segundo Peirce, “a menos que nos tornemos eremitas, necessariamente influenciaremos nossas opiniões; de modo que *o problema torna-se como fixar a crença, não meramente no indivíduo, mas na comunidade*” (EP 1: 117, 1877 – grifou-se).

O *método da autoridade* ou da *persecução* é uma segunda maneira para se fixar as crenças. Este tem sido o método mais comum na história, garantindo a manutenção das crenças em doutrinas políticas e teológicas. Ao invés de se fazer do indivíduo o imperador das crenças, faz-se do Estado – ou de qualquer instituição coletiva dotada de poder, como uma aristocracia, uma corporação ou qualquer associação de classe cujos interesses dependam de certas proposições – o grande inquisidor do pensamento. “Crueldades sempre acompanham este sistema [de fixação da crença]; e quando são consistentemente levadas a cabo, tornam-se atrocidades do tipo mais horrível aos olhos de qualquer homem racional” (EP 1: 117, 1877). Peirce escreve:

Deixe agir a vontade do Estado então, em vez da vontade do indivíduo. Deixe uma instituição ser criada, a qual terá por objeto manter doutrinas corretas perante a atenção do povo, reiterá-las perpetuamente e ensiná-las aos jovens; tendo ao mesmo tempo poder para prevenir que doutrinas contrárias sejam ensinadas, defendidas ou expressas. Deixe que todas as possíveis causas de uma mudança na mente sejam removidas das apreensões dos homens. Deixe-os serem mantidos ignorantes, [...]. Deixe que as suas paixões sejam listadas, de forma a que possam encarar opiniões privadas e pouco usuais com ódio e horror. Então, deixe que todos os homens que rejeitam a crença estabelecida sejam aterrorizados até o silêncio. [...] deixe que sejam feitas inquisições ao modo de pensar de pessoas suspeitas, e quando forem consideradas culpadas de crenças proibidas, deixem-nos serem submetidos a algum castigo exemplar. Quando o acordo total não puder ser alcançado de outra forma, um massacre geral de todos os que não pensam de certo modo tem provado ser um meio muito eficaz de fixar a opinião em um país (EP 1: 117, 1877).

Quando comparado com o método da tenacidade, afirma Peirce, o método da autoridade é superior em termos “mentais e morais” (EP 1: 118, 1877), tendo obtido maior sucesso. Obviamente, essa suposta superioridade mental e moral do método da autoridade acontece porque é com ele que as crenças por mais tempo fixaram-se na história; e, tendo em vista o estado de satisfação que a crença nos causa, “para a grande massa da humanidade, portanto, talvez não exista método melhor do que este” (EP 1: 118, 1877). Contudo, a superioridade moral do método da autoridade não quer dizer que este método seja “melhor”.

Ocorre que nem todas as opiniões podem estar sob a inquisição do Estado. De tempos em tempos, homens passam a entreter um “sentimento social” que difere do anterior, em desrespeito à autoridade estabelecida. E isso ocorre com frequência maior quando se tem um aumento no contato entre as culturas. Quando, nas palavras de Peirce, coloca-se “dois e dois juntos” (EP 1: 118, 1877). Ao suceder-se um estado intenso de intercâmbio cultural, em que opiniões divergentes sujeitam-se à mútua influência, os homens inteligentes não podem “resistir à reflexão de que não há razão para considerar suas visões como mais valiosas do que aquelas de outras nações e de outros séculos; e isso faz emergir dúvidas em suas mentes” (EP 1: 118, 1877). “Individação, isolamento, consiste na imperfeição individual” (W 3: 19,

1872). Logo, novamente, por força daquele impulso social, tanto a adesão tenaz a uma crença como a imposição arbitrária causam em última instância uma situação de incômodo na sociedade e, assim, abrem espaço para a introdução de um novo método.

Esse novo método para o estabelecimento da opinião prescreve a adoção daquelas proposições que parecem ser conformes à razão; nas palavras de Peirce, aquelas proposições que se mostram agradáveis ao raciocínio do homem. Este é o chamado *método a priori* (também chamado de método da *opinião pública*). Não se trata de observar os fatos, mas de seguir os ditames dos dogmas aceitos por todos: “não é aquilo que concorda com a experiência, mas aquilo em que sentimos inclinação para acreditar” (*EP* 1: 119, 1877). A investigação da crença, assim, assemelha-se a um trabalho de arte – dá-se pelo gosto. A oscilação intelectual seria, nas palavras de Peirce, “mais ou menos uma questão de moda” (*EP* 1: 119, 1877). Isso explicaria, por exemplo, o pêndulo das opiniões no campo da metafísica entre abordagens materialistas e espiritualistas. Este método não difere do método da autoridade. Circunstâncias exteriores aos fatos determinam a aceitação de uma crença; nesse caso, mais uma vez, o choque de opiniões fará com que a dúvida venha a instalar-se, e pelo impulso social os homens tentarão buscar uma explicação mais universal (satisfatória) para suas crenças.

É preciso então encontrar um método capaz de satisfazer esse impulso social; este, segundo Peirce, é o *método da investigação científica*¹¹²:

A partir dessa concepção nasce o desejo de conseguir o estabelecimento de uma opinião sobre certa conclusão que deva ser independente de todas as limitações individuais, independente do capricho, da tirania, de acidentes da situação, de condições iniciais, que não confirma *qualquer* crença, mas desestabiliza & depois estabiliza – uma conclusão à qual todo homem chegariam se perseguisse o mesmo método e empurrasse-o longe o suficiente. O esforço para produzir tal estabelecimento da opinião é chamado de *investigação*. A Lógica é a ciência que ensina quando tais esforços estão direcionados corretamente ou não (*W* 3: 19, 1872 – ênfases no original).

Se aquilo que justifica a investigação é o estabelecimento de uma crença sólida com base na qual se pode agir com segurança, então todos os métodos de fixação da crença que não possam sustentá-la *na prática* devem ser descartados. Nesse contexto, somente o método da ciência é capaz de estabelecer a crença, e isso porque este é o único método que se justifica pelo que efetivamente faz ou pratica (pela ação). É da aplicação do método da ciência que se retira a sua justificação epistêmica para a condução do processo de fixação da crença. Cabe ao lógico estudar o quarto método de fixação das crenças e descobrir quais são as regras para se

¹¹² Peirce fala somente em “método da investigação”, “método da ciência” e “método científico”. Todas essas três formas são equivalentes.

conduzir com sucesso (W 3: 35, 1872). O argumento parece paradoxal – é como a afirmação de que “O objeto da crença final que existe somente em consequência da crença deve em si mesmo produzir a crença” (W 3: 30, 1872). *Mutatis mutandis*, a crença fixada pelo método científico, que assim existe em razão deste método, justifica o método científico. Ou seja, a própria crença no método científico justifica-se pela prática do método científico. A validade ou o significado do método identifica-se com os seus *efeitos práticos* – e é a partir desse ponto que Peirce formula a sua Máxima Pragmática. Esse seria o *lado prático* da lógica, assumindo que o seu *lado não-prático* seria a lógica formal pura; e a idéia-chave é que esse *lado prático* da lógica é, em termos mais precisos, um procedimento pragmático, além de ser “quase que” um corolário da definição ativa da crença proposta por Bain.

O único método que permite distinguir entre um raciocínio *bom* de outro *ruim* é o método da ciência. Com o método da obstinação ou tenacidade, aquilo que se supõe ser bom será de acordo com o próprio método; o mesmo ocorre com o método do despotismo ou da autoridade, pois aquilo que o estado supõe ser uma heresia será de acordo com o que o estado supõe. O indivíduo tenaz e o Estado autoritário jamais reconhecerão uma linha de raciocínio ruim com base na aplicação de seus próprios métodos anti-científicos. No caso do método *a priori*, ocorre algo similar: tem-se a correção da crença sujeita àqueles princípios previamente estabelecidos e com base neles assume-se dogmaticamente que o homem não poderá errar. Mas com o método científico é diferente: “O teste para saber se estou realmente a seguir o método não é um apelo imediato aos meus sentimentos e propósitos, mas, ao revés, move ele mesmo a aplicação do método. Por isso é que o raciocínio bom e o raciocínio ruim são possíveis; e esse fato é a fundação do lado prático da lógica” (W 3: 255, 1877).

A lógica possui um lado prático justamente porque ensina ao homem como é possível alcançar a verdade – pela investigação; e como a investigação da verdade consiste no exercício do raciocínio, ao lado da passiva observação, a lógica revela-se como uma operação intelectual que é *voluntária* – portanto, a lógica é vista como “a arte de raciocinar corretamente”, afirmou Peirce alguns anos mais tarde (W 4: 401, 1883). Em suma, o *lado prático* da lógica revela-se na seguinte linha de argumentação – na qual revela-se também as sementes para a postulação de sua base normativa:

- (1) A investigação tem de ser um processo voluntário, auto-controlado, intencional; pois, se fosse involuntário, não haveria como *direcionar* e tampouco *valorizar* o raciocínio do homem. A própria lógica perderia o seu objeto: a verdade.
- (2) Uma vez que a lógica envolve a distinção entre raciocínios bons e ruins, é preciso encontrar um método para a fixação das crenças ou proposições lógicas capaz de

revelar quando uma crença ou proposição lógica é boa e quando é ruim (i.e., verdadeira e falsa).

- (3) Viu-se que as crenças são definidas pelo efeito que podem produzir tanto no plano da ação concreta propriamente dita como no plano da ação mental, quando então o homem sabe como agir / pensar e sente-se confortável com isso.
- (4) De todos os métodos examinados, somente o método científico permite uma fixação confortável da crença, porque esta baseia-se em uma concepção pública, repaldada pela satisfação do impulso social de comunhão.
- (5) O ponto é que as crenças verdadeiras encontram o seu caminho pela *prática* do método científico: o método da ciência é o único caminho válido no processo de fixação das crenças porque da sua prática pode-se retirar a sua validade.
- (6) Em suma, a colocação em prática do método científico é o que justifica o método científico porque este conecta a crença (que se tem nele) com a ação ou prática (dele) – eis a teoria ativa da crença de Bain: o investigador está pronto para agir com base em sua crença no método científico. Se a crença no método estivesse cortada da ação ou prática com base no método, como ocorre com os demais métodos, não haveria correção do processo de investigação da verdade – a obstinação, a autoridade, o dogma venceriam sempre, sem erro, sem correção.
- (7) E, para finalizar: não havendo correção, não há como se avaliar / julgar se o raciocínio esteve no caminho certo ou errado – “e esse fato é o fundamento do lado prático da lógica” (W 3: 255, 1877).

Então o argumento é circular? É; mas quem disse que a circularidade é um problema? Essa auto-validação ou auto-justificação do método científico é justamente o mérito que este possui em face dos demais métodos. Uma posição (crença) que não se sustenta em face daquilo que advoga jamais seria adequada. Nicholas Rescher explica:

Em vista do comprometimento da filosofia com a coerência sistemática, é uma condição crucial para fins de adequação que uma posição filosófica seja auto-sustentada: que suas alegações possam ser substanciadas com base em seus ditames. Uma posição filosófica deve praticar o que prega – ao contrário de um ceticismo radical, que tudo recusa, por exemplo, é preciso assumir uma posição que é apropriada com base em seus próprios ditames. Dificilmente estaríamos preparados para aceitar uma posição filosófica que não fosse capaz de qualificar-se como bem-justificada com base em seus princípios. E, como as deliberações do presente capítulo indicam, o pragmatismo pode estacar uma pretensão correta de que possui esse mérito indispensável (Rescher, 2000: 242).

O lado prático da lógica consiste no fato de que raciocínios bons e ruins são possíveis, e isso por conta da aplicação do próprio método científico na prática. Vê-se desde já que a premissa coberta é *normativa*, e que o raciocínio é *pragmático* e *bainiano*: o método científico *deve ser*

empregado nos processos de fixação da crença; e a justificação para tanto dá-se em virtude dos *efeitos práticos* que provoca no plano da *ação investigativa*.

Nesse ponto, para além do lado prático da lógica e do pragmatismo que despontam a partir das implicações de uma concepção ativa da crença *à la* Bain, reforçam-se as concepções de “realidade” e “externalidade”. Assim:

Para satisfazer nossas dúvidas, portanto, é necessário que se encontre um método por meio do qual nossas crenças possam ser causadas *por nada que seja humano, mas por alguma permanência externa – por alguma coisa sobre a qual nosso pensamento não exerce qualquer efeito*. [...] Deve ser alguma coisa que afeta, ou poderia afetar, todo homem. E, embora tais afetações sejam necessariamente tão variadas como são as condições individuais, ainda assim o método deve ser tal que a conclusão derradeira de todo homem deva ser a mesma. Tal é o método da ciência (W 3: 253, 1877 – grifou-se).

A concepção da verdade como algo público supõe então que algo externo possa constranger a opinião de todos. Se apenas um indivíduo estivesse convencido de uma crença qualquer, esta não teria formado-se em referência a um objeto externo. Peirce assim estabelece a “hipótese fundamental” por detrás de sua concepção da verdade como algo público e do método da investigação científica que a partir daí deriva-se:

Há coisas reais, cujas características são inteiramente independentes de nossas opiniões sobre elas; tais realidades afetam nossos sentidos de acordo com leis regulares, e, embora nossas sensações sejam tão diferentes como são nossas relações com os objetos, ainda assim, tirando-se proveito das leis da percepção, podemos verificar através do raciocínio como as coisas realmente são; e qualquer homem, se ele tem experiência e razão suficientes sobre o assunto, será conduzido à única conclusão verdadeira. *A nova concepção aqui envolvida é a da realidade*. (W 3: 254, 1877 – grifou-se).

Mas se essa hipótese de que há uma realidade ou permanência externa é o que dá suporte ao seu método da investigação científica, então a investigação científica não poderia ser usada para dar suporte a essa hipótese – Peirce identifica essa circularidade do argumento, a qual não difere daquela que há pouco salientou-se com relação à justificação do método científico pela prática do método científico. E, como se disse naquela oportunidade, a circularidade do argumento é justamente o que lhe dá força. Pois uma crença que não se sustenta em face daquilo que advoga não poderia considerar-se adequada. Da prática deste método não surgem dúvidas necessárias, como acontece com os demais métodos acima assinalados: “se a investigação não puder ser considerada de modo a provar que há coisas reais, ao menos nos leva a uma conclusão contrária”, de modo que a hipótese que serve de suporte ao método científico e o próprio método estão em perfeita harmonia. Ainda, argumenta Peirce, em suporte de sua hipótese da realidade, a idéia de que há uma verdade ou um real decorre da própria sensação de insatisfação que a dúvida provoca, sendo esta uma suposição que o próprio “impulso social” confirma. E, por fim, se nenhum dos argumentos

convencer, será preciso pelo menos concordar com a voz da experiência: o método da ciência tem sido o mais bem sucedido no estabelecimento das opiniões (*W 3*: 254, 1877).

Para resumir: é a partir da teoria bainiana da crença, que projeta um homem dotado de um característico impulso social em busca da satisfação no que diz respeito à estabilidade de suas crenças, as quais devem seguir incontestáveis, que Peirce articula a sua “concepção da verdade como algo público” (*EP 1*: 120, 1877). Esta concepção da verdade como algo público supõe que se postule uma concepção da realidade que é externa ao pensamento de cada homem em particular e capaz de afetar universalmente a opinião da comunidade de investigadores. (A concepção da realidade, como se mostrou, já havia sido articulada por Peirce na resenha à edição de Fraser do livro de Berkeley, e agora acrescenta-se mais um argumento *prático* à sua arquitetura filosófica).

3.3 A Máxima Pragmática

Assim, estamos diante do que é tangível e prático como a raiz de toda verdadeira distinção do pensamento, não importa o quão sutil possa ser; e não há qualquer distinção de significado tão final de modo a consistir em qualquer coisa senão uma possível diferença na prática.

C. S. Peirce, 1878

A segunda linha de raciocínio que se segue da teoria ativa da crença de Bain conduz à formulação da Máxima Pragmática. Na determinação dos significados, assim como ocorre nos processos de fixação das crenças, é preciso fazer referência a um elemento que esteja fora do intelecto (embora seja concebido pelo intelecto); pois é neste mundo “exterior” da experiência que a regra de ação correspondente ao conceito refletir-se-á e constrangerá a opinião final da comunidade de investigadores. O significado não se determina por qualquer elemento conceitual referente à clareza e distinção de uma idéia no plano da consciência – uma crença justifica-se enquanto tal não porque é clara ou distinta, mas porque possui uma dimensão pragmática, social, comunitária e pública. Vê-se, desse modo, que tanto a teoria da cognição de Peirce como a teoria da crença e a sua Máxima Pragmática que ora se examinam estão em oposição às limitações subjetivistas da *démarche* epistemológica de Descartes.

É a teoria da investigação de Peirce, entendida como a ação do pensamento excitada pela irritação da dúvida, a qual somente alcança o seu objetivo quando a crença é

publicamente fixada, que determina a busca por um princípio lógico capaz de elucidar o significado para além dos critérios de *clareza* e *distinção* de Descartes. É preciso então encontrar uma fórmula para se estabelecer o significado dos conceitos que não esteja sujeita às idiosincrasias de qualquer subjetividade finita e limitada, mas que possa sustentar-se no longo curso perante a grande comunidade de investigadores. Para tanto, ter-se-á de estabelecer um *critério público*. O tema é que agora a distinção deveria ser buscada na prática porque Peirce estava excitado pela noção de que a *crença* – que representa uma *proposição da lógica* (W 3: 20, 1872) – reverbera em excitações mentais que em última instância dizem respeito à produção de uma regra de ação. A busca pelo significado tem como mirada o mundo da experiência que refletirá o hábito determinado pela crença em questão; e este é concebível por todos os investigadores sérios que se propuserem a investigar suficientemente a questão. Para se garantir a estabilidade das crenças (ainda que provisória) e a satisfação social é mais seguro definir os conceitos em termos de suas respectivas manifestações.

Segundo Peirce, uma idéia é *obscura* quando não é clara. Dá-se a clareza quando uma idéia pode ser compreendida de tal forma que será reconhecida por todos, e de tal modo que nenhuma outra idéia será por ela tomada por engano (EP 1: 124, 1878). Ainda, uma idéia é *confusa* quando não é distinta. Dá-se a distinção quando uma idéia pode ser definida abstratamente de modo preciso (*idem*). A clareza é assim identificada como a noção de *familiaridade*; e a distinção com a noção de *distinção abstrata*. Ambas constituem os dois primeiros graus para se alcançar a clareza da apreensão de uma idéia. Esses podem ser encontrados na Terceira das *Meditações Metafísicas*:

Considerarei mais exatamente se não se encontram em mim, talvez, outros conhecimentos que eu ainda não tenha percebido. Estou certo de que sou uma coisa que pensa; mas então não sei também o que se requer para deixar-me certo de alguma coisa? Nesse primeiro conhecimento, não se encontra nada além de uma clara e distinta percepção daquilo que conheço; a qual, na verdade, não seria suficiente para assegurar-me de que é verdadeira, se um dia pudesse acontecer que uma coisa que eu concebesse assim, clara e distintamente, viesse a ser falsa. E, portanto, parece-me que já posso estabelecer como regra geral que as coisas que concebemos muito clara e muito distintamente são todas verdadeiras (Descartes, 2005 [1641]: 58).

Mas existe um terceiro grau de clareza da apreensão de idéias. Este é alcançado com a aplicação da Máxima Pragmática. Segundo Peirce:

Parece, pois, que a regra para se atingir o terceiro grau de clareza da apreensão é a seguinte: considere quais os efeitos, que possam ter implicações práticas *concebíveis*, nós *concebemos* ter o objeto de nossa *concepção*. Logo, nossa *concepção* desses efeitos é o conjunto de nossa *concepção* do objeto (W 3: 266, 1878 – grifou-se)¹¹³.

¹¹³ Com efeito, o autor já teria “esbarrado” em sua concepção pragmática ainda na década de 1860, quando estudava lógica em Platão por conta própria. Em seu diário daquela época, sob o título “Metaphysical Axioms and Syllogisms from Plato” (“Axiomas metafísicos e silogismos a partir de Platão”), datado de 30 de junho de 1860, Peirce assim escreveu: “THEÆTETUS. Prop. 4. As concepções que cada faculdade nos dá são peculiares a si mesmas. Observação. Isto depende do seguinte axioma. Ax. 25. Nós somente conhecemos nossas faculdades

A ênfase no termo “conceber” – o qual aparece nada menos do que cinco vezes – possuía dois objetivos, afirma Peirce. O primeiro consistia em mostrar que ele “estava a falar de significado em nenhum outro sentido que não aquele de *propósito intelectual (intellectual purport)*”; e, o segundo objetivo consistia em “evitar todo o perigo de que fosse entendido como a tentar explicar um conceito por meio de perceptos, imagens, esquemas ou qualquer outra coisa que não fosse concepções” (CP 5.402, 1906, nota 3). Percebe-se, contudo, que nessa fórmula não há referência ao termo “pragmatismo” ou “pragmática”; tem-se, na verdade, uma referência à palavra “prática”, a qual estava de fato presente nos escritos de Peirce sobre o “lado prático da lógica” desde o início da década de 1870, como se viu acima – o que pode ter levado James e outros filósofos às interpretações demasiado singularista e individualista de sua Máxima Pragmática.

Nas palavras de Peirce:

A essência da crença é a criação de um hábito; e diferentes crenças distinguem-se pelos diferentes modos de ação a que dão origem. Se as crenças não diferirem neste aspecto, se elas apaziguarem a mesma dúvida através da produção da mesma regra de ação, então as simples diferenças na maneira como temos consciência delas não podem torná-las crenças diferentes, assim como o tocar de uma melodia em escalas diferentes não é o mesmo que tocar diferentes melodias (W 3: 264, 1878).

Inclusive as abstrações mais teóricas da matemática devem poder ser explicadas por meio do que Peirce chamou mais tarde de “pensamento diagramático”. De fato, a sua prova final do pragmatismo recorreria ao seu Sistema de Gráficos Existenciais, por meio do qual proposições lógicas poderiam ser diagramadas (CP 4.534, 1906). Veja-se o que ocorre nas figuras que se seguem (desenhadas por Peirce), quando o modo de expressão é tomado como a indicar uma distinção entre elas (W 3: 264, 1878):

Figura 1 – Ilustração da Máxima Pragmática 1

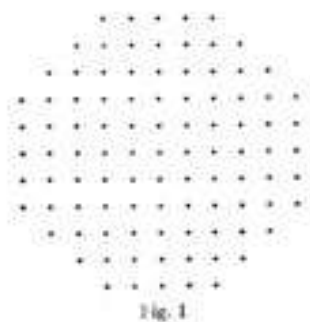
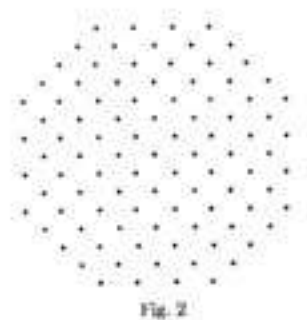


Figura 2 – Ilustração da Máxima Pragmática 2



No artigo de 1878, Peirce aplicou a Máxima Pragmática na elucidação de diversos conceitos, como o conceito de força; mas a aplicação especial elaborou-se para a clarificação do conceito de “realidade”. Peirce apresenta as definições referentes aos primeiro e segundo graus de clareza da idéia de realidade. Como se viu acima, a primeira definição assume como critério a *clareza (stricto sensu)* de Descartes – e nenhuma idéia poderia ser mais *familiar* nesse sentido do que a idéia de realidade; a segunda definição, por sua vez, assume o critério também cartesiano da *distinção* – nesse caso, a realidade *distingue-se abstratamente* da ficção por ser “aquilo cujos caracteres são independentes do que qualquer pessoa possa vir a pensar que eles sejam” (W 3: 271, 1878). O terceiro grau de clareza das idéias assume o critério *pragmático* – deve-se então perquirir os “efeitos, que possam ter implicações práticas concebíveis, nós concebemos ter o objeto de nossa concepção” (a realidade). Qual seria então esse efeito prático que se poderia conceber acerca do objeto da concepção da realidade? Concebendo-se que realidade tenha um objeto, este seria aquela “externalidade” que não depende do pensamento dos homens; os efeitos deste “externo” seriam sentidos no constrangimento de todas as opiniões ou crenças. Logo, toda investigação levada a cabo por tempo suficiente resultaria em uma opinião final que se poderia caracterizar como a *verdade*, e o objeto desta verdade definiria a *realidade*. Assim:

A opinião que está destinada a ser em última instância acordada por todos aqueles que investigam é o que queremos dizer pela verdade, e o objeto representado nesta opinião é o real. Essa é a maneira como eu explicaria a realidade (W 3: 273, 1878).

O tema da Opinião Final, como se viu no Capítulo 2, já aparecia nos escritos de Peirce da década de 1860; a noção agora ressurgiu com base no critério *pragmático*.

Sabe-se que foi James quem registrou publicamente o termo “pragmática” aproximadamente vinte anos depois da publicação do presente artigo de Peirce, “How to Make Our Ideas Clear”. Até 1893, Peirce não achava que a voga do termo era suficiente, e assim absteve-se de incluí-lo no *Century Dictionary*, para o qual escreveu diversos verbetes.

James propôs o termo em uma palestra de 1898 em Berkeley, na Califórnia, quando então discursou sobre a filosofia do “practicalismo”, afirmando tratar-se do “princípio de Peirce”. Quase uma década depois, no inverno de 1906-1907, James novamente discursou sobre o pragmatismo no Instituto Lowell. Neste momento, o termo não mais aludia a uma máxima do significado, mas a um largo e incoerente movimento filosófico que “subitamente precipitou-se no ar” (James, 2003 [1907], p. xvii): o termo havia caído nos círculos filosóficos e literários da época, o filósofo inglês Ferdinand C. S. Schiller já lhe dava a sua especial flexão *humanista* e a França, entre outros país em que os escritos de James foram traduzidos, já sentia seus “efeitos práticos”. Recorde-se das palavras de James em uma transcrição longa que se permite reproduzir:

O método pragmático é primariamente um método para solucionar disputas metafísicas que de outro modo seriam intermináveis. O mundo é único ou variado? – destinado ou livre? – material ou espiritual? – aqui estão noções sobre o mundo que podem ou não sustentar-se; e as disputas sobre tais noções são intermináveis. O método pragmático em tais casos é tentar interpretar cada noção traçando as suas respectivas conseqüências práticas. Que diferença prática faria para qualquer pessoa se essa noção em vez daquela fosse verdade? Se nenhuma diferença prática que seja possa ser traçada, então as alternativas significam praticamente a mesma coisa, e toda disputa é estéril. [...] Uma olhada em direção à história da idéia demonstrar-lhe-á melhor o que o pragmatismo significa. O termo é derivado da mesma palavra grega *πραγμα*, a qual significa “ação”, de onde vêm nossas palavras “prática” e “prático”. O termo foi introduzido inicialmente na filosofia pelo Sr. Charles Peirce em 1878. Em um artigo intitulado “Como tornar nossas idéias claras” [...], depois de apontar que nossas crenças são na verdade regras para a ação, ele disse que, para desenvolver o significado de um pensamento, é preciso apenas determinar qual conduta este deve produzir. [...] Para alcançar a clareza perfeita em nossos pensamentos sobre um objeto, então, precisamos apenas considerar quais efeitos concebíveis de um tipo particular o objeto pode envolver – quais sensações devemos esperar dele, e quais reações devemos preparar. Nossa concepção sobre esses efeitos, imediatos ou remotos, é para nós toda a nossa concepção do objeto [...]. Esse é o princípio de Peirce, o princípio do pragmatismo. Permaneceu inteiramente despercebido por qualquer um por vinte anos, até que eu em um discurso [...] na Universidade da Califórnia trouxe-o à lume novamente e fiz uma aplicação especial à religião. Naquela época (1898), o tempo parecia maduro para a sua recepção. O termo “pragmatismo” espalhou-se, e no presente mancha as páginas das revistas filosóficas. De todas as penas, escutamos falar do “movimento pragmático”, certas vezes com respeito, certas vezes com contumélia, raras vezes com conhecimento (James, 2003 [1907]: 24).

Da passagem acima, percebe-se ênfase de James não só em “disputas metafísicas”, como na idéia de “praticidade” e “sensações” – este último conceito, em sua psicologia nominalista e sensacionalista¹¹⁴, distanciava-se da abordagem semiótica que Peirce lhe atribuía desde a *Cognition Series*. O fervor causado pelas palestras de James de 1898 nos meios intelectuais da época levaram Peirce a retomar suas investigações sobre o “pragmatismo” a partir da década

¹¹⁴ Peirce escreveu em 1871 que as “filhas do nominalismo” são o sensacionalismo, o fenomenalismo, o individualismo e o materialismo; e que tais doutrinas nominalistas possuíam uma “tendência moral aviltante” (W 486, 1871).

de 1900, colocando-o sobre novas bases. Contudo, já era tarde demais: a publicação do livro de James nos Estados Unidos em 1907 – de onde se extrai o trecho acima – e sua rápida tradução e circulação pelo mundo intelectual europeu no ano seguinte tornaram surdos os empenhos de Peirce. Tanto foi assim que o próprio Arthur Lovejoy, ao publicar o seu sugestivo artigo “The Thirteen Pragmatisms” (“Os treze pragmatismos”), em 1908, ignora-o *praticamente*.

Em 1902, Peirce assume a tarefa de redigir, para o *Dictionary of Philosophy and Psychology* editado por James Mark Baldwin, o verbete “Pragmática e Pragmatismo”. Na oportunidade, revelou que os artigos de James “The Will to Believe” (“A vontade de acreditar”) de 1896 e “Philosophical Conceptions and Practical Results” (“Concepções filosóficas e resultados práticos”) de 1898 – baseados na palestra de Berkeley – empurraram a sua Máxima longe demais a ponto de levá-lo a “dar uma pausa” (CP 5.4, 1902). Peirce passou a suspeitar que sua Máxima Pragmática pudesse expressar um “estado de pensamento estóico, isto é, nominalista, materialista e totalmente filisteu”; mas, ao retornar ao tema em 1906, reconheceu que sua suspeição estava enganada (CP 5.402, nota 2). Peirce assim escreveu sobre a sua suspeição no dicionário em 1902:

A doutrina parece assumir que o fim do homem é a ação – um axioma estóico que, para o presente autor aos sessenta anos de idade não se recomenda com tanta força como se recomendava aos trinta. Caso seja admitido, pelo contrário, que a ação quer um fim, e que este fim deve ser algo referente a uma descrição geral, então o espírito da máxima em si, que é no sentido de que devemos buscar o arremate de nossas concepções para que se possa corretamente apreendê-las, seríamos direcionados para alguma coisa que é diferente de fatos práticos, a saber, para idéias gerais como os verdadeiros interpretantes de nosso pensamento (CP 5.4, 1902).

Como Peirce articularia mais tarde – e como se discorrerá quando se tratar adiante da *tríade normativa* –, o bem último ao qual o significado de qualquer concepção deve almejar deve ser a promoção do *Summum Bonum*. Quaisquer efeitos práticos devem buscar “*ampliar o desenvolvimento da razoabilidade concreta*” (CP 5.4, 1902). Esta é a *teleologia do desenvolvimento* desenvolvida por Peirce em seus escritos cosmológicos da década de 1890, como se viu; e que conduziram à conclusão de que

[...] o bem último [*ultimate good*] reside no processo evolucionário de alguma maneira. Sendo assim, não é em reações individuais tomadas de modo segregado, mas em algo geral e contínuo. O sinequismo fundamenta-se na noção de que a coalescência [fusão por crescimento], o tornar-se contínuo, o tornar-se governado por leis, o tornar-se instintivo com idéias gerais, são nada mais do que fases de um e único processo de crescimento da razoabilidade (CP 5.5, 1902).

Em dois ciclos de palestras sobre o pragmatismo no ano de 1903, o primeiro em Harvard e o segundo no Instituto Lowell, Peirce distancia-se do tratamento psicológico baseado na teoria da crença de Bain e avança em direção a uma “prova” do pragmatismo que

recorre a argumentos metafísicos, normativos, fenomenológicos, matemáticos, semióticos – nessa ordem. Enfim, Peirce passou a mobilizar toda a sua “arquitetura” já bastante compreensiva com o objetivo de provar a validade da *sua* versão do pragmatismo. Em 1905 – portanto, dois anos antes do pronunciamento de James extensamente transcrito acima –, Peirce publicou uma série de três artigos no periódico *The Monist* distanciando-se das proposições praticalistas que estavam a ser articuladas por James e das idéias “humanistas” de Schiller. Esse momento coincide com as investigações éticas de Peirce no campo da terminologia filosófica; e, com base nessas considerações, o autor propõe o termo “pragmaticismo”, indicando que o sufixo “-icismo” designaria um significado mais restrito. O termo, afirma Peirce, deveria ser “feito o suficiente para estar a salvo de sequestradores” (CP 5.414, 1905).

Não seria preciso, contudo, chegar às suas reconsiderações sobre o pragmatismo ou pragmaticismo articuladas a partir de 1905. À luz das investigações cognitivas da década de 1870, já seria incoerente concluir que a Máxima Pragmática pudesse postular que se deva buscar o significado nos efeitos concebíveis do signo sobre qualquer ação propriamente dita. Nenhum significado pode extrair-se de instâncias singulares ou finitas; pois, como se evidenciou, estava claro para Peirce que todo signo possui um caráter inferencial: dá-se em uma cadeia contínua de cognições ou interpretantes. Assim, logo após afirmar que “parece que a significância intelectual de todo pensamento reside em última instância em seus efeitos sobre a nossa ação”, Peirce coloca a seguinte questão: “Agora, em que consiste o caráter intelectual da conduta?” (W 3: 108, 1873). O significado não pode vir a encerrar-se ou consumir-se em qualquer conjunto fechado de ações e práticas, episódios que são individuais e idiossincráticos, sem projetar-se para um novo signo-interpretante. Fosse esse o caso, o significado seria intraduzível e sem valor intelectual. Peirce assim responde à questão acima (em 1873!):

Parece então que a significância intelectual de todo pensamento reside em última instância em seus efeitos sobre nossas ações. Mas em que consiste o caráter intelectual da conduta? Claramente em sua harmonia aos olhos da razão; isto é, no fato de que a mente ao contemplá-la deve encontrar nela uma harmonia de propósitos. Em outras palavras, ela [a conduta] deve ser capaz de interpretação racional para um pensamento futuro. Logo o pensamento é racional somente na medida em que se recomenda a um pensamento futuro possível. Ou, em outras palavras, a racionalidade do pensamento reside em sua referência a um possível futuro (W 3: 108, 1873).

Vê-se que o tema da crença (ou do significado) em Peirce não está focado na prioridade da ação *simpliciter*, mas sim da ação enquanto signo que pode vir a ser interpretado. “Eu não quis dizer, portanto, que os atos que são mais estritamente singulares do que qualquer outra

coisa poderiam constituir o propósito (*purport*) ou a interpretação própria adequada de qualquer símbolo” (CP 2.402, 1906, nota 2). Peirce comparou a ação àquele ponto final da sinfonia de um pensamento – e “ninguém concebe que as poucas faixas no final de um movimento musical são o *propósito* do movimento” (*idem*). Assim, o que importa para se fixar o significado é a possibilidade de a ação que resulta da crença em questão tornar-se um signo novamente ao projetar-se em um interpretante que está por definição no futuro possível (no contínuo) – este é o propósito intelectual. Veja-se esta idéia com exatidão na seguinte passagem (também de 1873):

Uma crença que não seja levada à ação deixa de ser uma crença. [...] Quando se diz de uma pessoa que ela tenha sido levada à ação com base em certa crença isso significa que suas ações possuem certa consistência; quer dizer, que possuem certa unidade intelectual. Mas isso implica que são interpretadas à luz de um pensamento. Desse modo, *ainda que uma crença seja um motivo direto para a ação, ainda assim é uma crença só porque esta ação é interpretável novamente*. E assim pelo menos o caráter intelectual das crenças é dependente da interminável capacidade de tradução de signo em signo. Uma inferência traduz a si mesma diretamente para uma crença. Um pensamento que não seja capaz de afetar a crença seja lá de que modo obviamente não possui qualquer significação ou valor intelectual. Se afeta a crença, é assim traduzida de um signo a outro conforme a crença em si é interpretada. [...] nenhuma cognição é de tal modo ou possui um significado intelectual pelo que é em si mesma, mas somente pelo que é em *seus efeitos* sobre outros pensamentos (W 3: 77, 1873 – ênfases no original).

O ponto não é tanto o elemento da *ação*, mas dos *efeitos pragmáticos* que podem dar-se no plano estritamente semiótico – pois, como se viu, sendo o homem um signo, as próprias ações humanas, do mesmo modo que as sensações e emoções (Capítulo 2), são todas elas da natureza de um signo, conceituais, interpretativas. Segundo Peirce, “podemos considerar um signo em um sentido tão amplo que o seu interpretante não é um pensamento, mas uma ação ou experiência” (PW: 31, 1904). Mais uma vez, revela-se o caráter cognitivo da filosofia de Peirce. O que está em questão aqui é que a ação possuirá significado quando for capaz de traduzir-se em uma nova crença, cuja ação possuirá significado quando for capaz de traduzir-se em uma nova crença, cuja ação possuirá significado quando... – eis a continuidade e a falibilidade que marcam a teoria pragmatista do conhecimento de Peirce. Esse ponto, é válido insistir novamente, já estava presente na primeira formulação da Máxima Pragmática em 1878; mas, tendo em vista o rumo que o pragmatismo tomou, Peirce foi levado a desenvolvê-lo em suas considerações tardias, mostrando que a sua Máxima encontra-se logicamente atrelada a uma concepção metafísica realista. Veja-se mais esta nota que Peirce acrescenta à fórmula em uma versão revisada do artigo de 1878 – justifica-se esta transcrição longa em virtude da ênfase que se faz na relação entre pragmatismo e anti-individualismo, além do caráter “católico” de sua *crença* pragmática:

Antes de intentarmos aplicar esta regra, vamos refletir um pouco o que ela implica. Foi dito tratar-se de um princípio cético ou materialista. Mas é apenas uma aplicação daquele único princípio da lógica que fora recomendado por Jesus: “pelos frutos os conhecereis”, e está intimamente aliado às idéias do evangelho. Precisamos certamente precaver-nos quanto a entender esta regra em um sentido demasiado individualista. Dizer que o homem nada alcança senão aquilo a que seus empenhos direcionam-se seria uma condenação cruel da grande massa da humanidade, que nunca descansa para laborar por nada que não sejam as necessidades da vida para si e para suas famílias. Mas, sem diretamente buscar, e muito menos compreender, performam tudo aquilo que a civilização requer, e trazem à baila outra geração para fazer a história avançar mais um passo. Seus frutos são, portanto, coletivos; é a conquista de todo um povo. O que é isso, então, que todas as pessoas estão a fazer, que civilização é essa que é o produto da história, mas que nunca se completa? Não podemos esperar encontrar uma concepção completa sobre isso; mas podemos ver que é um processo gradual, que envolve a realização de idéias na consciência do homem e em seus trabalhos, e que acontece em virtude da capacidade do homem para o aprendizado, e pela experiência continuamente derramando-lhe idéias que ainda não adquiriu. Podemos dizer que é o processo pelo qual o homem, com toda a sua miserável pequenez, torna-se mais e mais imbuído pelo espírito de Deus, que impregna a natureza e a história (CP 5.402, 1893, nota 2).

Logo, aqueles “efeitos práticos concebíveis”, sob o ponto de vista semiótico, distanciam-se de qualquer interpretação individualista, seja no sentido político-social-religioso que Peirce parece enfatizar na passagem acima, seja – e com mais razão ainda, parece-me – no sentido lógico: jamais se poderia identificar um ponto no contínuo como sendo o fim último de qualquer significado ou conduta humana. “Individualismo e falsidade são uma e a mesma coisa”, escreveu Peirce na seqüência da passagem acima. À luz do princípio da continuidade, “tudo é fluído” e “todo ponto diretamente toma parte do ser de todo outro” (CP 5.402, 1893, nota 1). Não se deve entender o termo prático em qualquer sentido “baixo” ou “sórdido”. E assim continua:

A ação individual é o nosso meio e não o nosso fim. O prazer individual não é o nosso fim; estamos todos atrás de um fim que nenhum de nós pode sequer pretender vislumbrar – em direção ao qual gerações estão a trabalhar. Podemos ver este consistirá no *desenvolvimento* de idéias encarnadas (CP 5.402, 1893, nota 2 – grifou-se).

Quando Peirce fala em “efeitos práticos concebíveis”, o que está em questão – embora não inicialmente, mas no período maduro de sua filosofia, quando retoma a Máxima Pragmática – é o tema da “possibilidade real”, aquilo que *não* se pode conhecer como falso. “Esse foi o grande passo necessário para fazer com que o pragmaticismo tornasse uma doutrina inteligível” (R 255, 129, 1905 *apud* Lane, 2007: 569). Este tema será trabalhado mais adiante, quando se tratar das motivações para a mudança de posição de Peirce com relação à ética; mas foi também mencionado quando se tratou do realismo escolástico extremo. Por ora, basta dizer que o reconhecimento da realidade de um mundo possível em aproximadamente 1896-97, e não apenas no sentido lógico, mas em termos metafísicos ou ontológicos, tem sido identificado como um dos momentos mais importantes na evolução da filosofia de Peirce, a

partir do qual o *Summum Bonum* aparece como resultado. A dimensão da possibilidade está embutida no pano de fundo de uma variedade de temas filosóficos que se articulam em torno do dever-ser e de proposições contrafactuais, disposicionais ou que dizem respeito à previsão ou concepção sobre o futuro. Para Rescher, “deliberação sobre alternativas, planejamento contingente, raciocínio a partir de hipóteses e experiências do pensamento são apenas algumas instâncias de nossa vasta preocupação com a possibilidade” (1975: 1). Peirce afirmou que “é na realidade de algumas possibilidades que o pragmaticismo mais se preocupa em insistir” (CP 5.453, 1905). No caso da Máxima Pragmática, a importância do reconhecimento de que há possibilidades reais mostra-se claro: “é certamente indispensável ao pragmaticismo” (CP 5.527, 1905)¹¹⁵.

Essa mudança na posição de Peirce com relação ao reconhecimento da realidade de possibilidades reais pode ser ilustrada no exemplo do Diamante, apresentado pela primeira vez no artigo “Como tornar nossas idéias claras” de 1878, quando o autor buscou ilustrar a regra do terceiro grau de clareza das idéias, a sua Máxima Pragmática. Em 1878, Peirce escreveu que a diferença entre uma coisa dura (*hard*) e uma coisa mole (*soft*) é apenas nominal até que a coisa em si venha a ser submetida ao teste. Veja-se:

Deixe-nos ilustrar essa regra com alguns exemplos; e para começar com o mais simples possível, deixe-nos perguntar o que queremos dizer quando chamamos uma coisa de *dura*. Evidentemente, que não *será* riscada por um grande número de outras substâncias. A concepção completa dessa qualidade, como de toda outra, reside em seus efeitos concebidos. *Não há absolutamente qualquer diferença entre uma coisa dura e uma coisa mole enquanto não tenham sido submetidas ao teste* (CP 5.403, 1878).

“Suponhamos”, continua Peirce, na passagem acima, “que um diamante pudesse estar cristalizado no interior de um coxim de algodão macio, e devesse permanecer ali até que fosse finalmente queimado. Seria falso dizer que esse diamante era mole? Esta parece ser uma questão tola” (CP 5.403, 1878). Mas anos depois, Peirce corrigiu sua posição nominalista original, em uma carta ao pragmatista italiano Mario Calderoni – na qual se pode entrever a tentativa do autor de formular os cânones de seu novo pragmaticismo:

Eu mesmo fui longe demais na direção do nominalismo quando disse que era meramente uma questão de conveniência da linguagem se falamos ou não que um diamante é duro quando este não é pressionado, ou se falamos ou não que é macio até que venha a ser pressionado. Agora eu digo que o experimento vai provar que o diamante é duro, como um fato positivo. Quer dizer, é um fato real que ele *iria* resistir a pressão [*would resist pressure*] (CP 8.208, c. 1905 – itálico no original).

¹¹⁵ A complexidade que o tema assume na lógica modal transcende os limites desta tese (cf. Lane, 2007). Note-se, contudo, em sentido contrário à possibilidade, Nelson Goodman (1979), “The Passing of the Possible” (“A passagem do possível”), a primeira de três palestras proferidas pelo autor na University of London em maio de 1953: “algumas das coisas que me parecem incompatíveis sem explanação são poderes ou disposições, asserções contrafactuais, entidades ou experiências que são possíveis mas não atuais, neutrinos, anjos, demônios e classes” (1979 [1953]: 33).

O diamante, à luz de uma interpretação realista das possibilidades reais, continuará a ser duro mesmo que nunca venha a ser arranhado (i.e., em qualquer mundo possível que se possa idealizar, o diamante manterá a sua rigidez); do mesmo modo que a cor vermelha continuará a ser vermelha ainda que a humanidade vivesse em uma sala absolutamente escura onde nenhuma pessoa poderia perceber a vermelhidão; ou “Você realmente quer dizer que no escuro deixa de ser verdadeiro que os corpos vermelhos são capazes de transmitir a luz na extremidade inferior do espectro?” (CP 1.422, c. 1896).

Uma última questão problemática emerge diante da afirmação de Peirce de que o pragmatismo é um método para averiguar os significados, “não de todas as idéias”, senão daquelas que se referem a “conceitos intelectuais” – “aqueles conceitos em torno de cuja estrutura podem girar os argumentos que têm a ver com fatos objetivos” (EP 2: 401, 1907). A *contrário sensu*, conclui-se que os “conceitos não-intelectuais”, aqueles que dizem respeito a fatos subjetivos, não poderiam estar sujeitos à aplicação da Máxima Pragmática. Ou seja, conceitos valorativos por excelência estariam fora do alcance do pragmatismo: grande parte da teoria política, social e jurídica. Essa conclusão seria fatal para toda a pretensão de aplicar a Máxima Pragmática nessas controvérsias. Veja-se a definição que Peirce oferece para “conceitos intelectuais” em uma de suas últimas formulações da Máxima Pragmática:

Conceitos intelectuais, contudo – os únicos carregadores de signo [*sign-burdens*] que são propriamente denominados de “conceitos” –, essencialmente carregam alguma implicação no que concerne ao comportamento geral seja de um ser consciente ou de algum objeto inanimado, e assim transportam mais, não meramente do que qualquer sentimento, porém mais, ainda, do que qualquer fato existencial, nomeadamente, os “*agiriam*” [“*would-acts*”] do comportamento habitual; e nenhuma aglomeração de acontecimentos atuais pode algum dia completamente preencher o significado de um “*seria*” [“*would be*”]. Mas que o significado *total* de uma predicação de um conceito intelectual consiste em afirmar que, sob todas as circunstâncias possíveis de certo tipo, o sujeito da predicação comportar-se-ia (ou não) [*would (or would not) behave*] de certa maneira – isto é, que seria, ou não seria, verdadeiro que sob certas circunstâncias experienciais (ou sob certa proporção delas, tomadas *como ocorreriam* [*as they would occur*] na experiência) certos fatos existiriam –, *essa* proposição assumo ser o cerne do pragmatismo. Para falar de modo mais simples, o significado completo de um predicado intelectual é que certos tipos de eventos aconteceriam, uma vez em tantas, no curso da experiência, sob certos tipos de circunstâncias existenciais (EP 2: 402, 1907).

Tal conclusão poderia, à primeira vista, descartar a própria pretensão desta tese: (re)construir a normatividade na filosofia pragmatista de Peirce. Mas essa conclusão não procede. Como se verá no próximo capítulo, a introdução da normatividade ocorre na dimensão meta-teórica da filosofia pragmatista de Peirce, e isso *não* implica que a sua Máxima Pragmática possa assim utilizar-se nos campos normativos da teoria social, política ou jurídica. Isso significa somente que se conforma uma filosofia com orientação teleológica; mas isso não implica que se possa aplicar normas ou preceitos para a solução de controvérsias normativas concretas – mesmo

porque a teleologia de Peirce é aberta, falível, resistente a qualquer definição. As “ciências normativas” de Peirce não equivalem àquilo que hoje entendemos por “ética normativa”, mas sim aos estudos hoje denominados de “meta-ética”. Não se trata, afirma Peirce, no caso de seus estudos sobre a *Etica Pura* (em oposição à moralidade), de uma investigação que visa a classificar as condutas entre o bem e o mal, uma empresa da casuística; trata-se de um estudo sobre o que constitui as *categorias* do bem e do mal nos três domínios normativos que ele identifica: o belo (estética), o certo (ética) e o verdadeiro (lógica). Peirce não é um filósofo moral ou educador que pretende guiar a conduta dos homens – “Não me importa qual doutrina da ética será abraçada, esta vai ser sempre” (CP 5.36, 1903). As ciências normativas não tratam de questões normativas de *primeira* ordem, mas de *segunda* ordem: não importa saber qual a conduta correta em um caso particular; mas sim o que significa “conduta correta”. Peirce chega inclusive a supor que tal estudo é *pré-normativo* – e assim adianta uma distinção que hoje popularizou-se entre os filósofos morais (e nos manuais) entre “ética normativa” e “meta-ética”:

O que é o bem? Agora isso é dificilmente uma questão normativa: é pré-normativa. Ela não pergunta sobre as condições para o preenchimento de um propósito definitivamente aceito, mas pergunta o que deve ser buscado, *não* por uma razão, por por detrás de toda razão. A Lógica, como uma verdadeira ciência normativa, supõe que a questão sobre o que se deve buscar já esteja respondida antes de que possa em si ser conclamada. A ética pura, a ética filosófica, não é normativa, mas pré-normativa (CP 1.577, 1902-3).

Esse tema será tratado no Capítulo 4. Por ora, basta notar essa restrição que Peirce estabeleceu quanto à aplicação de sua *Máxima Pragmática* – a qual estaria a minar não exatamente os propósitos desta tese (que não são “não-intelectuais”, mas meta-teóricos), mas as interpretações e apropriações correntes do pragmatismo.

3.4 *Praktisch versus Pragmatische*

Parece-me que as objeções que foram feitas à minha palavra ‘pragmatismo’ são bastante triviais. É a doutrina de que a verdade consiste no benefício [serviceableness] futuro para nossos fins. ‘Pragmatismo’ parece-me expressar isso. Poderia tê-la chamado de ‘practismo’, ou ‘practicalismo’ πρακτικός, por ser na verdade mais clássico do que πραγματικός, mas pragmatismo é mais sonoro.

C. S. Peirce, 1903.

Vale começar recordando da afirmação um tanto intelectualmente descompromissada de Peirce na carta que escreveu à Lady Victoria Welby, acima transcrita (PW: 9-10, 1903),

redigida em 1 de dezembro de 1903¹¹⁶. Peirce insinuou que a sua escolha da palavra “pragmatismo” teria ocorrido por uma *questão de estética* –em razão da “sonoridade” do termo. Pouco tempo depois, em “What Pragmatism Is” (“O que é pragmatismo”), Peirce formulou uma explicação mais plausível: destacou que a sua máxima inspirava-se em uma distinção kantiana, entre as noções de “prática” e “pragmática”, e assim distanciava-se da noção de “practicalismo” que James queria atribuir-lhe. Peirce assim escreveu em 1905 – o autor está a falar se si mesmo:

Alguns de seus amigos desejaram chamá-la de *praticismo* ou *practicalismo* (talvez pelo fato de que {praktikos} é melhor grego do que {pragmatikos}). Mas, para quem aprendeu filosofia a partir de Kant, como o autor, juntamente com dezenove de cada vinte experimentalistas que se voltaram para a filosofia, e que ainda pensava em termos kantianos mais facilmente, *praktisch* e *pragmatisch* estavam tão distantes como os dois pólos, o primeiro a pertencer a uma região do pensamento em que nenhuma mente do tipo experimentalista pode certificar-se do chão sólido sob seus pés, o último a expressar relação com algum propósito humano definido. Agora a característica mais notável da nova teoria foi o reconhecimento de um vínculo inseparável entre cognição racional e propósito racional, e tal consideração foi o que determinou a preferência pelo nome do *pragmatismo* (CP 5.412, 1905).

Da passagem acima, surgem duas questões: primeiro, por que Peirce disse que talvez “*praktikos*” fosse melhor grego do que “*pragmatikos*”?; e, segundo: de que modo configura-se essa distinção polar entre os termos “*praktisch*” e “*pragmatisch*” em Kant?

Primeiramente, como se viu, “*praktikos*” e “*pragmatikos*” são palavras gregas, correspondentes aos termos “*actio*” e “*res*” no latim. Tudo indica que no vocabulário grego não há qualquer distinção entre ambas; na verdade, “*praktikos*” e “*pragmatikos*” compartilham do mesmo radical, “*prag*”, o qual, por sua vez, indica a idéia de “ação”. Veja-se: “*Prâxis* é uma palavra formada por *prag-sis*: o radical que indica ação é *prag*. É encontrado em: *prâgma* (*tó*) / *πραγμα* (*τό*): ocupação, afazer; *praktikós* / *πρακτικός*: ativo” (Gobry, 2007: 120). Talvez “*praktikos*” seja melhor grego do que “*pragmatikos*” em virtude da maior frequência com que se vê o emprego da primeira palavra na filosofia grega. É curioso que Peirce tenha enfatizado o grego *πραγμα* (*pragma*) em detrimento de *πρακτικός* (*prático*), pois tem-se a menção ao termo “prática” no artigo de Peirce de 1878; além, como se viu, de seus estudos sobre o “lado prático da lógica”.

O que parece importar é que, “para quem aprendeu filosofia a partir de Kant” – continua Peirce – “*praktisch* e *pragmatisch* estavam tão distantes como os dois pólos”. Peirce procede afirmando que o primeiro conceito estaria fora da *experiência*, ao passo que o segundo possuiria relação com algum *propósito* definido. Nessa segunda questão, têm-se dois

¹¹⁶ Remete-se aqui às considerações etimológicas feitas no Capítulo 1. Repetem-se algumas poucas observações, apenas para melhor elucidar a questão. Esta seção, de caráter mais filosófico-conceitual, pode ser interpretada como um prolongamento daquela.

pontos. Por um lado, o conceito de “prática” em Kant refere-se a uma forma de razão ou cognição que se dá de modo *a priori*, sem recorrer à experiência – a noção de *praktisch* exclui-se, pois, de imediato, pois em Peirce não há qualquer cognição que não seja da natureza de um signo, o qual, embora tenha referência ao interpretante, determina-se em razão de um *objeto*. Por outro lado, o conceito de “pragmático” em Peirce é da natureza de um signo, como efetivamente todo conceito é, e assim possui referência ou direciona-se a outro interpretante conforme algum propósito definido. Contudo, em Kant, nenhum preceito referente à ação – como a Máxima Pragmática – poderia recomendar-se em razão de propósitos ulteriores. O “categórico” é, por assim dizer, *categórico*, absoluto, sem qualquer referência a efeitos, consequências, propósitos ou fins que possam estar para além da ação. O “imperativo categórico” opõe-se ao “imperativo hipotético”; este último sim, comanda-se em virtude de sua referência a algum propósito ulterior à ação em si. Talvez isso explique por que Peirce não tenha utilizado o termo “imperativo”, mas sim “máxima”¹¹⁷. Pode concluir-se que a Máxima Pragmática é na verdade um “imperativo hipotético” à luz do vocabulário da filosofia crítica de Kant. A Máxima Pragmática formula-se de modo *condicional*, sendo assim hipotética, tendo como sujeito uma *possibilidade real (supra)*.

Considerando-se que, quando jovem, Peirce “dedicou-se duas horas por dia ao estudo da *Crítica da razão pura* por mais de três anos”, e que “quase conhecia o livro inteiro de cor”, tendo “criticamente examinado toda seção” (CP 1.4, c. 1899), pode esperar-se encontrar nesta grande obra alguma elucidação. Veja-se esta passagem:

Leis puramente práticas, ao contrário [das leis pragmáticas], cujos fins são dados por razões completamente *a priori*, e que não comandam sob condições empíricas mas absolutamente, seriam produtos da razão pura. Dessa sorte, entretanto, são as leis morais; logo, somente essas pertencem ao uso prático da razão e permitem um cânone. (Kant, 1998 [1787]: 674)

A passagem acima se encontra na segunda parte da *Crítica da razão pura*, referente à Doutrina Transcendental do Método, onde Kant busca formular o plano ou a *forma* do seu edifício (arquitetura) da razão pura – a primeira parte, a Doutrina Transcendental dos Elementos, estabeleceria os *materiais* para a sua construção. Kant estava agora em busca de um “cânone” para o *emprego* da razão pura; isto é, de um preceito, uma regra, um imperativo referente ao *uso* legítimo da razão (Kant, 1998 [1787]: 627). Enquanto a parte de sua obra referente à analítica transcendental formava o cânone para a razão especulativa, seria preciso

¹¹⁷ Vale notar que, na *Crítica da razão prática*, o termo “máxima” refere-se a princípios subjetivos, e assim contrasta com o termo “imperativo”. Veja-se: “imperativos, portanto, sustentam-se objetivamente e são bem distintos das máximas, as quais são princípios subjetivos” (Kant, 1997 [1788]: 19). À luz da ênfase no elemento subjetivo, não me parece, contudo, que Peirce tenha perebido essa distinção.

determinar-se o cânone para o *uso* ou a *prática* correta dessa faculdade cognitiva. Este uso é o “uso prático da razão” (que é sempre pura, vale dizer), o qual se opõe assim ao “uso especulativo”.

A questão é que, para Kant, tudo aquilo que se refere à razão prática não pode dar-se de modo *a posteriori*, a partir de algo posterior à experiência; seria preciso abstrair ou transcender da experiência para estabelecer aquelas condições necessárias conhecidas *a priori*. As condições para o uso prático da razão prescindem ou abstraem da experiência nesse sentido. Em contrapartida, as condições pragmáticas ancoram-se na *experiência*, nos *efeitos*, nas *conclusões* – dão-se *a posteriori*. Por isso, afirma Kant, as “crenças pragmáticas são contingentes” (1998 [1787]: 687), embora possam ancorar os preceitos de certas ações. Mas, como se sabe, aqueles preceitos absolutos referentes a toda forma de ação em Kant não se ancoram na experiência, nas crenças pragmáticas; pois, para serem *necessários* devem ser absolutos e assim conhecidos de modo *a priori*. Em Peirce, não só *não* se requer crenças necessárias – mas é justamente o contrário –, como não há qualquer tipo de cognição que possa furtar-se da experiência. Fosse assim, a experiência jamais poderia falsificar uma cognição, e todo o projeto de uma cadeia de interpretantes em crescimento cairia por terra. O elemento da arbitrariedade (*tiquismo*) e a noção de continuidade aplicada ao processo cognitivo (*sinequismo*) justificam a rejeição de Peirce a qualquer forma de necessitarismo na filosofia. A idéia aqui é justamente o oposto: fosse admitida qualquer necessidade do pensamento, não haveria crescimento ou desenvolvimento habitual, mas estagnação.

Mas não é só isso que parece estar em questão. Para além do elemento da “experiência”, aquilo que determinou a preferência por “*pragmatisch*” foi “o reconhecimento de um vínculo inseparável entre cognição racional e propósito racional” (CP 5.412, 1905). Como se viu, a ação em Kant deve ser “categórica”, excluir qualquer referência a efeitos, consequências, propósitos. Logo, o pragmatismo de Peirce não é exatamente inspirado em Kant como se supõe; na verdade, Peirce inspira-se em uma teoria da cognição que é, de certo modo, *contra* Kant. São dois os elementos afastam Peirce de Kant: a negação de uma teoria da cognição *a priori*, e a introdução do *propósito racional* de toda ação. Talvez a distinção deva ser buscada não em Kant, como Peirce afirmou, mas nos filósofos medievais que este autor tanto estudou:

Para os medievais, a demonstração *a priori* faz-se *per causam* ou, mais precisamente, precede *ex causis ad effectum*; a demonstração *a posteriori*, pelo contrário, faz-se *per effectum*, ou seja, remonta *ab effectibus ad causas*. “Há uma demonstração cujas premissas são totalmente anteriores (*priores*) à conclusão. E ela se chama demonstração *a priori* ou *Propter quid*. Há uma demonstração cujas premissas não são, em absoluto, anteriores à conclusão, porém são mais bem

conhecidas por aquele que opera o silogismo, de modo que por meio delas ele chega ao conhecimento da conclusão; a tal demonstração dá-se o nome de demonstração *quia* ou *a posteriori* (Fontanier, 2007: 29).

O elemento posterior à experiência relaciona-se com o raciocínio indutivo, uma vez que extrai um conhecimento que é posterior ou futuro aos dados da experiência. *A posteriori* supõe algo que venha posteriormente a algum evento anterior. Apesar da validade lógica de tal inferência, o que importa ressaltar é que se supõe uma série ou continuidade de inferências em que a conclusão posterior está relacionada à premissa anterior – esse é o silogismo mais básico. E mais: aquilo que vem *a posteriori* em qualquer argumento, ao contrário daquilo que se toma como premissa de uma inferência, jamais pode ser tido de modo absoluto ou evidente – como a premissa primeira. E isso está de acordo com a teoria da cognição de Peirce, a qual postula uma cadeia de inferências, de modo que não só não se pode identificar uma premissa absoluta ou evidente e, além disso, supõe-se que a verdade esteja localizada em algum significado que *a posteriori*, no futuro.

Muitos têm buscado, contudo, uma explicação para o conceito de pragmático em outra obra de Kant, *Antropologia de um ponto de vista pragmático* (1798), à qual não se vê qualquer referência na obra de Peirce. Essa obra foi publicada coincidentemente um século antes das conferências de James (1898), quando o pragmatismo foi publicamente mencionado, e referem-se às palestras de Kant sobre antropologia proferidas por mais de vinte anos na Universidade de Königsberg¹¹⁸. Kant escreve no “Prefácio” a esta obra que a antropologia de um ponto de vista pragmático representava uma doutrina sobre o homem que se construía por meio da investigação da própria ação humana, em contraste com uma doutrina antropológica que leva em conta aspectos fisiológicos, mecânicos, deterministas. De certo modo, pode interpretar-se que o ponto de vista pragmático aqui é não-experimental (no sentido atual desta palavra). Ao valer-se do termo agora Kant apropria-se do sentido grego de “pragma”, o qual remete às idéias de “ação”, “prática”. Para Kant, uma investigação empírica dos elementos fisiológicos do conhecimento, como o estudo da relação causal entre o cérebro e o pensamento, buscando “as causas da faculdade da memória” nas “fibras e nervos do crânio” – a qual hoje certamente classificaria-se como “experimental” – constituía mera especulação. Veja-se:

Uma doutrina do conhecimento do ser humano, formulada sistematicamente (antropologia), pode existir de um ponto de vista fisiológico ou pragmático. O conhecimento fisiológico do ser humano concerne à investigação do que a *natureza* faz do ser humano; pragmático, à investigação do que *ele* como um ser que age

¹¹⁸ Para alguns autores, é possível dizer que a ênfase de Kant no caráter pragmático de sua antropologia “pode ser parcialmente explicada devido ao propósito popular das palestras, o que o teria levado a anunciar a utilidade e o caráter mundano da informação que está a prover” (Wood, 2003: 42).

livremente faz de si mesmo, ou pode e deve fazer de si mesmo. Aquele que pondera os fenômenos naturais, por exemplo, quais as causas da Faculdade de memória, pode especular de um lado para o outro (como Descartes) sobre os traços de impressões que permanecem no cérebro, mas ao fazer isso ele deve admitir que neste jogo de suas representações ele é um mero observador e deve deixar a natureza seguir seu curso, pois ele não conhece os nervos e as fibras do crânio, nem sabe ele como colocá-los para usar para seus propósitos. Portanto, toda especulação teórica sobre isso é puro desperdício de tempo. Mas se ele usa percepções sobre o que foi encontrado para impedir ou estimular a memória a fim de aumentá-la ou torná-la ágil, e se exige o conhecimento do ser humano para isso, então esta seria uma parte da antropologia com um propósito pragmático, e é isso precisamente o que nos concerne aqui (2006 [1798]: 3 – ênfases no original).

Um estudo antropológico pragmático, continua Kant, requer como elemento principal o “conhecimento do ser humano como *um cidadão do mundo*” (2006 [1798]: 4 – ênfases no original). O conhecimento do ser humano que o reduz a mero epifenômeno de fatores naturais como clima e raça não pode ser dito “pragmático”; será apenas um “conhecimento teórico do mundo”¹¹⁹. Assim escreve Kant: “As expressões ‘conhecer o mundo’ e ‘ter o mundo’ são muito distantes entre si em seus significados, uma vez que um somente *entende* o teatro quem tem assistido, ao passo que o outro *participou* dele” (1798: 3). O ponto importante mais uma vez parece estar na idéia de que o termo “pragmático” refere-se à *ação humana* (no sentido de *participação*) na produção do conhecimento, em oposição a uma espécie de doutrina determinista e/ou expectadora dos homens e de suas condutas em face do conhecimento sobre o mundo. A ação pragmática é assim *participativa*, quer dizer, dá-se na experiência que é *a posteriori*. Escrever um livro de antropologia de um ponto de vista pragmático significa discorrer sobre o conhecimento do homem a partir do que o próprio homem “diz” conhecer (tomando-se a sua fala como ação); Kant então se vale de estudos de história mundial, narrativas biográficas, peças teatrais, romances etc. Está presente aqui não só o elemento da ação (falada, confessada, encenada, imaginada), mas também o elemento intencional e normativo referente ao *propósito* – o que o homem *quer* e *deve* dizer de si. A *liberdade* está pressuposta: o conhecimento pragmático, como disse Kant acima, “refere-se à investigação do que *ele* [o homem] como um ser que age livremente faz de si mesmo, ou *pode* e *deve* fazer de si mesmo” (grifou-se). E, rebocada pela liberdade, está justamente a *reponsabilidade* dos

¹¹⁹ Essa passagem pode conduzir a uma interessante leitura kantiana/peirceana das investigações no âmbito da ciência cognitiva que buscam mapear as crenças no cérebro, e que, equivocadamente – parece-me, como se mostrou na Introdução – empunham a bandeira pragmática. Veja-se Stich (1990), em *The Fragmentation of Reason: Preface to a Pragmatic Theory of Cognitive Evaluation* (*A fragmentação da razão: prefácio a uma teoria pragmática da avaliação cognitiva*). Segundo Haack, o trabalho de Stich é exemplar do estilo cientificista de se fazer filosofia, uma espécie de filosofia que parece esconder uma “inveja da ciência” (Haack, 2011).

homens por suas crenças (e ações morais e/ou quaisquer outras que sejam) cujos estudos empíricos fisiológicos contemporâneos da psicologia moral experimental ameaçam retirar¹²⁰.

¹²⁰ Com a palavra “ameaça” não quero implicar qualquer julgamento de valor sobre tais investigações; pelo contrário, pois, como aprendi com Peirce, um genuíno investigador não pode apegar-se tenazmente a suas crenças, mas é preciso olhar a verdade “na cara”, independentemente da cor desta verdade – e se forem essas conclusões verdadeiras *de verdade*, isto é, se for verdade que as crenças do homem são meros epifenômenos, e que disso resulte a diminuição da responsabilidade criminal, civil, moral, que assim seja – *so worse for humanity*, diria Peirce. Sobre o tema, *cf.* a coleção de ensaios em Struchiner, 2011.

4 DA LÓGICA À ÉTICA À ESTÉTICA: EM DIREÇÃO À TRIÁDE NORMATIVA

Agora seria no mínimo admitido que, muito provavelmente, a fim de corrigir ou reivindicar a máxima do pragmatismo, temos de descobrir exatamente em que consiste o bem lógico [logically good]; e afigura-se a partir do que foi dito que, a fim de analisar a natureza do bem lógico, temos de primeiro obter a apreensão clara da natureza do bem estético e especialmente daquele do bem moral.
C. S. Peirce, 1903

O propósito deste capítulo é oferecer uma nova exegese, diacrônica e categórica, da evolução do pensamento de Peirce no campo da ética. Embora uma abordagem diacrônica tenha informado todo o percurso desta tese, esta mostra-se especialmente necessária no presente capítulo para rejeitar os frequentes esforços em resolver as inconsistências dos escritos morais de Peirce. Por outro lado, uma abordagem categórica é igualmente necessária para dar suporte à tese de que o autor mudou radicalmente de posição no campo das ciências normativas. O argumento que se desenvolve segue a sugestão de Rosa Mayorga (2007) de que Peirce possuía duas opiniões acerca da ética; e de que suas duas posições, inicialmente nominalista e posteriormente realista, coincidem com suas categorias da Segundidade e da Terceiridade, respectivamente.

Seguir a sugestão de Mayorga permite desenvolver ainda a idéia de que o autor assumira uma posição ternária (como de costume) sobre o ideal normativo, pois eventualmente veio a propor que a lógica e a ética deveriam recorrer, em última instância, à estética. Contudo, seria errôneo supor que Peirce tenha relacionado o ideal com a categoria da Primeiridade. Sugere-se então um tratamento compreensivo da evolução da concepção de Peirce com relação às ciências normativas. Para tanto, será necessário considerar não apenas as três categorias universais, mas também as formas degeneradas de algumas categorias; particularmente, será preciso examinar as formas degeneradas da categoria da Terceiridade, chamadas de “Terceiridade Reacional” e “Terceiridade Qualitativa”. Com a ajuda do diagrama de Peirce das formas degeneradas da Terceiridade, propõe-se uma explicação subcategórica para a concepção “triádica” ou “ternária” do ideal normativo de Peirce. Uma análise das três ciências normativas de Peirce à luz de sua teoria das categorias degeneradas foi pouco explorada até hoje.

Inicia-se com algumas considerações introdutórias e gerais sobre a teoria das três categorias universais da experiência de Peirce. Como se disse na Introdução, está certo que a compreensão das categorias universais é pressuposto para qualquer abordagem do pensamento de Peirce. Contudo, o próprio Peirce deixou-as de lado após propô-las pela

primeira vez em 1867. A despeito de se ter entrevisto relações ternárias no percurso desta tese, Peirce não empregou as categorias explicitamente em suas análises no período que se percorreu. Neste Capítulo, contudo, não só se pretende recuperar as categorias, como levar a sério suposição de que a compreensão das categorias universais é pressuposto para a compreensão do pensamento de Peirce – extrai-se, das três categorias, o poder analítico da meta-ética peirceana.

Após a apresentação da teoria das categorias, faz-se uma análise diacrônica e categórica da evolução do pensamento de Peirce com relação à ética. Articulam-se dois argumentos que sustentam a concepção inicialmente denegatória de Peirce com relação à ética enquanto ramo da filosofia pelo menos até o ano de 1898 – os quais baseiam-se em seus próprios *sentimentos éticos*. Os argumentos giram em torno de duas questões: Por que a moral é ruim para a ciência? – este será aqui chamado de *argumento da ética da investigação científica*; e, Por que a razão é ruim para a moral? – este será aqui chamado de *argumento da ética da crença moral*. Não obstante a presença de preocupações morais na filosofia de Peirce, esta não havia sido ainda classificada como uma ciência normativa, e assim posicionada sob o domínio da filosofia em seu esquema classificatório das ciências. Concluiu-se que, nesta Fase 1 da evolução da concepção de Peirce com relação à ética, esta relaciona-se com a categoria da Segundidade, e isso explicaria a sua rejeição. Passa-se, em seguida, à Fase 2, onde se manifesta a segunda concepção (positiva) de Peirce com relação à ética, quando esta passa a ser identificada como uma ciência pura (pré-normativa ou meta-ética), e assim classificada como *fundamento* da própria lógica. Colocam-se algumas considerações sobre as motivações que levaram Peirce a mudar radicalmente de posição. Concluiu-se que a ética pura relaciona-se com a categoria da Terceiridade, e isso explicaria não só a sua visão positiva, mas também o caráter realista de sua meta-ética. O passo seguinte é a Fase 3 no desenvolvimento da concepção de Peirce com relação à ética, quase concomitante com a anterior, quando se dá a postulação da estética como a terceira e mais básica das três ciências normativas. Concluiu-se que a estética relaciona-se não com a categoria da Primeirdade, mas com a categoria degenerada da Terceiridade Qualitativa. Finalmente, formula-se, a partir deste ponto, a “tríade normativa” de Peirce, onde o ideal normativo, aquele *Summum Bonum*, passa a identificar-se com nenhuma das três ciências normativas em particular, mas com todas as três simultaneamente. O ideal normativo de Peirce conecta-se com as três categorias fenomenológicas da experiência – cognição, ação e emoção; e fornece uma concepção harmônica que busca superar as tradicionais clivagens da filosofia moral.

É desnecessário dizer que não será possível realizar uma descrição exaustiva da teoria das categorias de Peirce, tampouco de suas subdivisões degeneradas. Mesmo assim, espera-se mostrar que o pensamento de Peirce sobre a ética evoluiu significativamente; e que sua posição última, de caráter realista, somente pode ser compreendida à luz das formas degeneradas da Terceiridade¹²¹.

4.1 A teoria das categorias universais

Há muito tempo (1967) fui levado, depois de três ou quatro anos de estudo, a jogar todas as idéias nas três classes de Primeiridade, Segundidade e Terceiridade. Esse tipo de noção é tão desagradável a mim como a qualquer outra pessoa; e por anos tentei refutá-las; mas há muito tempo conquistou-me completamente. Desagradável como parece ser atribuir tais significados a números, & a uma trindade acima de tudo, é tão verdadeiro quanto é desagradável.
C. S. Peirce, 1904.

Peirce formulou uma teoria das três categorias universais (ou concepções universais) que podem ser distinguidas em todos os elementos da experiência humana, a saber: Primeiridade, Segundidade e Terceiridade. Essas três categorias são consideradas *universais*, no sentido de que se aplicam a todas as coisas possíveis que se possa conceber ou perceber. Além disso, a Primeiridade, a Segundidade e a Terceiridade devem exhibir-se, todas as três categorias ao mesmo tempo, em todos os fenômenos da experiência, “talvez uma delas mais proeminente em um aspecto daquele fenômeno do que outra, mas todas elas pertencem a todo fenômeno” (CP 5.43, 1903).

A idéia é que todo e qualquer fenômeno da experiência pode ser analisado à luz de três concepções universais, e não menos do que três; e que não há qualquer necessidade de se buscar uma quarta categoria explicativa. Além disso, segundo Peirce, essas três categorias universais não são apenas três em número, e não mais do que três, como também irredutíveis entre si. Isso significa que seus distintos componentes não podem ser simplificados adiante ou resumidos uns aos outros – embora, como se mostrará adiante, as categorias da Segundidade e da Terceiridade podem assumir formas degeneradas, quando seus distintos componentes aparecerão fracos e confusos. Vale notar que os próprios conceitos que se referem a essas três

¹²¹ Este capítulo vale-se, mas também amplia, algumas das idéias articuladas por mim nos artigos “A tríade normativa de C. S. Peirce”, publicado em *Cognitio-Estudios* 6(2): 82-95, 2009 e “El origen y el desarrollo de la ética de Peirce”, publicado em *IV Jornadas Peirce en Argentina* (ponencias). Buenos Aires: Grupo de Estudios Peirceanos de Argentina, 2010, pp. 63-71.

categorias da experiência – Primeiridade, Segundidade e Terceiridade – estão mapeados no esquema categórico de Peirce, de sorte que também sujeitam-se à categorização.

A formulação de uma teoria das categorias universais da experiência baseada em três elementos distintos foi uma das primeiras contribuições filosóficas de Peirce. Sua lista das categorias foi pela primeira vez articulada em seu artigo “On a New List of Categories” (“Sobre uma nova lista de categorias”), apresentado na *American Academy of Arts and Sciences* em 1867 e publicado no ano seguinte (CP 5.545-559, 1868)¹²². A intenção de Peirce era propor um catálogo de categorias que representasse um desenvolvimento da Tabela das Categorias de Kant, e assim empregou termos kantianos para descrever o seu esforço classificatório. A função dessas concepções elementares, em linhas kantianas, era reduzir a “multiplicidade das impressões sensíveis à unidade” (CP 1.546, 1867), além de estabelecer os limites cognitivos da investigação humana. Kant, por sua vez, estava a seguir o esforço classificatório de Aristóteles; ambos, portanto, devem a este último a cunhagem do termo “categoria”¹²³.

Mas Peirce considerou o esforço de Kant demasiado relaxado (“*dégagé*”); sua idéia era avançar a proposta mais audaciosa de que as categorias poderiam ser aplicadas a um sistema maior de concepções (CP 1.560, c. 1905). Sem dúvida, as muitas aplicações que Peirce ofereceu para as suas categorias ultrapassam as aplicações de Aristóteles e Kant em termos de rigor analítico e, sobretudo, de relevância filosófica. Em busca de uma nova teoria das categorias, Peirce parece ter sido influenciado pela leitura atenta que fez quando jovem, na época em que ainda era um estudante em Harvard na década de 1950, da obra de Friedrich Schiller. Na verdade, Schiller parece ter influenciado muitos aspectos de sua produção filosófica, sobretudo a sua tentativa de “reconciliar sensação e pensamento, valor e fato, dentro de um sistema solidário” (Esposito, 1981: 343). Dentre os elementos kantianos que Peirce eliminou, sob a possível influência de Schiller, está precisamente a noção de um objeto transcendental que escapa aos processos cognitivos do homem. Como mostramos *supra*, para Peirce, nada que não seja da natureza de uma cognição pode vir a ser conhecido pelo homem

¹²² Peirce afirmou que esta foi a sua “única contribuição à filosofia” (CP 8.213, c. 1905).

¹²³ Afirma-se que a teoria das categorias de Peirce inovou em relação às teorias de Aristóteles e Kant ao incluir uma análise de conceitos relacionais – a chamada “lógica dos relativos”. A teoria das categorias de Aristóteles baseava-se em sentenças que empregavam a forma diádica sujeito-predicado, e não distinguia os predicados de um lugar (*one-place predicates*) daqueles de muitos lugares (*multi-place predicates*); ao passo que a proposta de Kant, embora tenha representado um avanço, ainda continuou presa ao esquema lógico de Aristóteles, pois não reconheceu a lógica das relações. Para uma comparação entre as teorias das categorias de Aristóteles, Kant e Peirce, cf.: Oehler (1981: 335-342); e Esposito (1981, 343-346).

– uma idéia que é igualmente pertinente para a sua rejeição de Descartes, pois não há intuição que não tenha sido determinada por uma cognição prévia.

Poder-se-ia identificar ainda uma possível relação entre a teoria das categorias de Peirce e a filosofia de Espinosa e Hegel; ou notar a continuidade das tentativas posteriores de filósofos que igualmente debruçaram-se sobre o tema, “desde Russel, Frege e Wittgenstein até Ryle, Strawson e outros filósofos analíticos dos dias de hoje” (Esposito, 1981: 339). Obviamente, não será possível desenvolver este tópico nas poucas linhas que se seguem – o que implicaria desvendar outros cânones filosóficos. No que diz respeito a Hegel somente, vale e pena transcrever abaixo as palavras de Peirce em uma carta que escreveu a sua amiga Victoria Lady Welby – com quem passou a corresponder-se a partir de 1903, tendo em vista o interesse comum que ambos mantinham por questões semióticas:

As categorias cenopitagóricas são sem dúvida outra tentativa de caracterizar o que Hegel buscou caracterizar como seus três estágios do pensamento. Elas correspondem às três categorias de cada uma das quatro tríades da tabela de Kant. Mas o fato de que essas diferentes tentativas eram independentes umas das outras (a semelhança entre essas Categorias e os estágios de Hegel não foi notada por muitos anos enquanto a lista encontrava-se sob estudo, dada a minha antipatia a Hegel) somente contribui para mostrar que realmente existem tais três elementos (*PW* 25, 1904).

Em escritos maduros, Peirce decide chamar as suas categorias de “cenopitagóricas”, como se pode observar acima, em virtude de sua conexão com os números. Peirce sugere que Pitágoras pode tê-las proposto, mas reconhece que “entre os pitagóricos não havia a menor aproximação a nada que se assemelhasse às categorias” (*CP* 2.87, 1902). Já a raiz “ceno” parece advir da “cœnoscopia”, ou “cenoscopia”, como Peirce passou a chamar a divisão da “filosofia” em sua classificação das ciências em 1906.

Na verdade, a conexão com a matemática, pode-se dizer, constituiu o grande estímulo de Peirce para querer buscar as três categorias em todos os fenômenos da experiência, transformando uma teoria rigorosamente lógica – focada na análise formal das relações – em uma proposta fenomenológica. Todo pensamento, para além de uma referência a elementos puramente formais, deve ser capaz de apontar para elementos materiais encarnados na experiência. O interesse de Peirce pela linguagem formal e abstrata da matemática certamente adveio da influência de seu pai, Benjamin Peirce, considerado ainda hoje um dos grandes matemáticos norte-americanos. Quanto ao seu interesse pela linguagem material e corporificada da fenomenologia, Charles Hartshorne descartou qualquer influência de Edmund Husserl, o filósofo e matemático alemão que ainda hoje é considerado o fundador dessa disciplina:

Antes de Husserl, e acredito que sempre não influenciado por ele, Peirce sustentou que a primeira coisa que um filósofo deve fazer é estudar os aspectos mais gerais da

experiência enquanto tais. Pois, a partir desses devem chegar nossas concepções mais gerais, as categorias filosóficas (Hartshorne, 1964 [1952]: 455).

Peirce empenhou-se em analisar as suas três categorias universais sob os mais diversos pontos de vista. A sua empresa foi monumental, de modo que seria impossível desenvolvê-la ou mesmo resumi-la nesta seção introdutória sem que se viesse a cometer omissões e equívocos. De todo modo, vale sublinhar algumas instâncias interessantes. Com o progresso de suas investigações, Peirce conferiu às categorias todo tipo de conotação filosófica que lhe parecia possível: especulativa, física, psicológica, histórica, cosmológica, fenomenológica etc. Com maior frequência, eram as conotações lógicas, que aos poucos transformaram-se em semióticas, que lhe interessavam. Além disso, as três categorias informaram o seu esquema classificatório das ciências, o qual está repleto de ramificações triádicas – como se viu no capítulo anterior, a classificação das ciências normativas em três (*estética, ética e lógica*) apóia-se na teoria das categorias. Apesar da envergadura de sua proposta classificatória da experiência, Peirce confessa que jamais se sentiu satisfeito com suas listas e esquemas (*CP* 8.213, c. 1905).

Peirce pretendia avançar nas aplicações das categorias de um extremo a outro de sua grande “arquitetura” filosófica. As concepções dominavam a lógica das relações, mas precisavam ser buscadas também na natureza. *A Guess at the Riddle (Um palpite para o enigma)* foi um dos muitos livros que Peirce (sem sucesso) planejou publicar, onde aplicaria as categorias aos campos que se seguem, e nesta ordem: lógica, metafísica, psicologia, fisiologia (do sistema nervoso), biologia (do protoplasma), física, sociologia e teologia. O vasto material escrito para este livro foi aproveitado para a sua série de cinco artigos publicados na revista *The Monist* de 1891¹²⁴. A insistência do autor em encontrar divisões triádicas em todas as disciplinas na qual se aventurou levou-o inclusive a escrever sobre a suspeição de que ele tivesse sido afligido por uma espécie de “triadomania” (*CP* 1.568-572, 1910). De fato, o compromisso supersticioso com o número três em teorizações filosóficas corre o risco de fazer com que as teorias sejam deitadas em uma cama procrustiana de tricotomias¹²⁵; e esse risco o autor rejeita ao mostrar que reconhece certas divisões que não se encaixam na fórmula ternária.

¹²⁴ Esta série de artigos é conhecida como *Série Metafísica Monist (Monist Metaphysical Series)* e encontra-se disponível em *EP* 1, capítulos 21, 22, 23, 24 e 25. Este periódico é ainda hoje um dos mais importantes na área da filosofia nos Estados Unidos. O primeiro número surgiu em 1890, um ano antes da aparição da série aludida, e desde então tem sido publicado trimestralmente (exceto entre 1936-62).

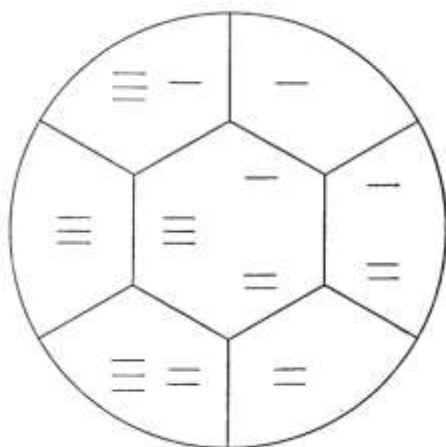
¹²⁵ Como diz a lenda, Procrusto fora um “mutilador”, aquele bandido que colocava seus hóspedes para dormir em um leito de tamanho único – se fossem maior do que a cama, cortava-lhes os membros; se fossem menor, esticava-lhes com cordas. Essa é a metáfora da medida única. Se sobra, corta; se falta, estica – o que tornaria as teorias e seus respectivos pensadores aleijados.

Dentre as diversas aplicações filosóficas das categorias, vale ressaltar a tentativa de Peirce de prover uma classificação dos sete sistemas metafísicos que resultariam das possíveis combinações lógicas entre as categorias da Primeiridade (i), da Segundidade (ii) e da Terceiridade (iii); e, partir daí, as suas críticas ao nominalismo como uma doutrina metafísica incapaz de notar a irreduzibilidade da Terceiridade à Segundidade. Os sete sistemas metafísicos diferem-se, na recapitulação histórico-filosófica de Peirce, de acordo com as categorias que cada um admite (*CP* 5.77, 1903). Em suas palavras:

Permita-me que as três categorias da Primeiridade, Segundidade e Terceiridade, ou Qualidade, Reação e Representação, tenham na verdade a enorme importância para o pensamento que lhes atribuo, e pareceria assim que nenhuma divisão das teorias da metafísica poderia ultrapassar em importância a consideração de quais das três categorias cada um dos diferentes sistemas da metafísica completamente admitiu como constituintes reais da natureza. [...] Haverá então sete classes possíveis: i. Nihilismo, assim chamado, sensualismo idealista. ii. A doutrina de (Wicenty) Lutoslawski e seu mestre impronunciável (Mickiewicz). iii. Hegelianismo de todas as tonalidades. ii iii. Cartesianismo de todos os tipos, Leibnizismo, Spinozismo e a metafísica dos físicos de hoje. i iii. Berkelianismo. i ii. Nominalismo ordinário. i ii iii. [...] Abarca o kantismo, a filosofia de Reid e a filosofia platônica da qual o aristotelismo é um desenvolvimento especial (*CP* 5.77, nota 1, 1903)¹²⁶.

As numerações “i”, “ii”, e “iii” referem-se às categorias que são reconhecidas por cada um dos sete sistemas filosóficos (segundo Peirce). A seguir, destaca-se o diagrama dos sete sistemas metafísicos, desenhado por Peirce a partir das possíveis combinações lógicas entre as categorias “i”, “ii” e “iii”:

Figura 3 – Os sete sistemas da metafísica



Fonte: *CP* 5.78, 1903.

¹²⁶ A classificação dos filósofos aludidos neste quadro categórico está sujeita a críticas no que diz respeito à apropriação que Peirce fez de suas respectivas filosofias. Por ora, basta citar a classificação de Peirce, sem qualquer julgamento quanto ao mérito de sua interpretação.

Como se vê, somente o sistema representativo do conjunto central reconhece o *status* de realidade das três categorias universais de Peirce.

Vale salientar que a dificuldade em identificar e definir essas noções categóricas da experiência foi inúmeras vezes reconhecida por Peirce. Por vezes, o autor refere-se a tais categorias como simples “disposição” (“*mood*”) ou “tom” (“*tone*”) do pensamento (CP 1.355, 1890), ao invés de noções bem definidas. É preciso deixar claro, contudo, que as categorias, mesmo quando interpretadas metafisicamente ou de qualquer modo, jamais perdem a sua referência à realidade. Em outras palavras, tais categorias dizem respeito ao mundo como ele efetivamente é, independente de quaisquer categorizações ou nomenclaturas que este venha a receber na filosofia. As categorias, nas palavras de Peirce, “carregam idéias vagas, embora vastas” (EP 1: 251, 1887), e assim não devem ser encaradas como meros esquemas conceituais ou quadros lingüísticos de análise. Segundo o autor, as três categorias universais referem-se aos elementos que entram na totalidade da experiência humana, “natural ou poética” (CP 1.417, c 1896).

4.1.1 Primeiridade, Segundidade e Terceiridade

Eu admito inteiramente que há uma loucura não incomum por tricotomias. Eu não sei mas os psiquiatras a deram um nome. Se não a deram, eles deveriam. “Triquimania” [?]tem sido infelizmente previamente utilizada para uma paixão completamente diferente; mas pode ser chamada de triadomania. Não estou assim afetado, mas encontro-me obrigado, por amor à verdade, a realizar um número tão grande de tricotomias [...].
C. S. Peirce, 1910¹²⁷.

Em 1903, Peirce assim explicou as três categorias universais:

A Categoria Primeira é a Idéia daquilo que é de tal modo que é independentemente de qualquer outra coisa. Quer dizer, e uma *Qualidade* da Sensação. A Categoria Segunda é a Idéia daquilo que é de tal modo que é um Segundo em relação a algum Primeiro, independentemente de qualquer outra coisa, e em particular independentemente de qualquer *Lei*, embora possa conformar-se a uma lei. Quer dizer, é a *Reação* como um elemento do Fenômeno. A Categoria Terceira é a Idéia daquilo que é de tal modo que é um Terceiro, ou um *Médium*, entre um Segundo e seu Primeiro. Quer dizer, é a *Representação* como um elemento do Fenômeno (CP 5.66, 1903).

A primeira categoria de elementos da experiência compreende a “qualidade” dos fenômenos, um elemento da “emoção” como “vermelho, amargo, duro, dilacerante, nobre; e

¹²⁷ A inserção do ponto de exclamação entre colchetes encontra-se na versão original (CP 1.568, 1910). A “tricomania” significa, segundo o *Dicionário Michaelis Online*, “o hábito mórbido de coçar o couro cabeludo”; outras entradas sugerem que seria o hábito de arrancar os fios do couro cabeludo.

há sem dúvida uma multiplicidade de variedades completamente desconhecidas por nós” (CP 1.418, c.1896). Como Peirce explica: “imagine de uma só vez uma dor de dente, uma enxaqueca de rachar a cabeça, um dedo emperrado, um milho no pé, uma queimadura, uma cólica” (CP 1.424, c. 1896). A qualidade é logicamente representada como uma mónada, um elemento singular e simples, sem referência a qualquer de suas partes componentes ou a qualquer outra coisa. Nesse sentido, afirma-se que o elemento da Primeiridade é *sui generis*, pois não possui quaisquer partes ou elementos sobre os quais uma lei possa aplicar-se – as qualidades são *totus, teres, atque, rotundus* (CP 6.237, 1898)¹²⁸. É aquela coisa que é do jeito que é, em si mesma, positivamente, a despeito de qualquer outra coisa.

A palavra “emoção” acima é a tradução que se deu para “*feeling*”. As idéias que Peirce identifica na seqüência – “amargo” e “cólica”, por exemplo – não parecem ser da categoria da emoção propriamente dita, mas à sensação – algo que seria anterior à emoção em termos cognitivos. Mas Peirce faz referência também à idéia de “nobreza”, a qual certamente constitui não uma simples sensação, senão uma emoção ou um sentimento elevado. Parece-me que isso ocorre porque, para Peirce, nem mesmo as emoções mais básicas, como a sensação ou a impressão, poderiam livrar-se de um elemento interpretativo ou sígnico. Essa teoria cognitiva da emoção já estava estabelecida na filosofia de Peirce desde os seus escritos sobre a cognição na *Cognition Series* (Capítulo 2). Naquele momento, Peirce escreveu que até mesmo as sensações e as emoções, que mais de perto parecem identificar-se com a intuição, são determinadas por cognições prévias. A diferença entre elas, como já se mostrou, é que a emoção surge posteriormente à sensação e causa maiores movimentos no cérebro de um homem e, portanto, afeta mais o curso do pensamento. Peirce cita alguns exemplos de sensações como se segue: “corar-se, branquear-se, olhar, sorrir, ficar carrancudo, fazer beijo, rir, chorar, soluçar, contorcer-se, vacilar, tremer, petrificar-se, suspirar, cheirar, gemer [...]” (W 2: 230, 1868). A natureza interpretativa não só da emoção, mas antes da sensação ou percepção ficou ainda mais patente em suas Palestras de Harvard de 1903. Nessas, Peirce escreveu sobre “percepção” e “juízo perceptivo”, e destaca a dificuldade de se distingui-los; e, mais ainda, sublinha a idéia de que a Terceiridade impregna (*pervades*) todos os fenômenos e entra pelas portas da percepção – daí que a percepção seria uma espécie de inferência, a *inferência abdução*, antes identificada como hipótese (EP 2: 229, 1903). Mas não é só: essa natureza cognitiva ou interpretativa da percepção tomaria a forma de sua segunda “proposições afiadoras” (*cotary propositions*) do pragmatismo, aquelas que “dão ao

¹²⁸ “Completa, polida e redonda”. Essa frase foi utilizada nas *Sátiras* de Horácio para descrever, com noções puras e perfeitas, o homem estóico sábio.

pragmatismo o seu caráter peculiar”, que o tornam bem-amolado, afiado, cortante. Assim se formula sua segunda proposição afiadora: “julgamentos perceptivos contêm elementos gerais, de modo que proposições universais podem ser deles deduzidos” (EP 2: 229, 1903). Mas isso é adiantar o tópico do julgamento perceptivo, o qual se revelará essencial para se compreender a introdução da estética nas ciências normativas.

Retornando à Primeiridade, no que diz respeito ao seu modo de ser, Peirce considera esta categoria uma *possibilidade* abstrata, ou *potencialidade*. Uma vez que não há qualquer compulsão, o que caracteriza a segunda categoria de elementos da experiência, e tampouco qualquer aplicação de lei, o que caracteriza a terceira categoria, Peirce também chama esta primeira categoria de elementos da experiência de um simples “pode ser” (“*may-be*” ou “*can-be*”)¹²⁹ (CP 6.217, 1898). Segundo Peirce, esta categoria implica um modo de ser que se caracteriza por uma completa e desmedida liberdade. Algumas idéias que se associam à Primeiridade são: espontaneidade, liberdade, frescor, vida, sensação, totalidade etc. Concretamente, o autor assim explica:

A Primeiridade é o modo de ser que consiste em seu sujeito ser positivamente de tal modo que é independentemente de qualquer outra coisa. Isso só pode ser uma possibilidade. [...] O modo de ser uma *vermelhidão*, antes de que qualquer coisa no universo viesse a ser vermelho, era não obstante uma possibilidade qualitativa positiva. E a vermelhidão em si, ainda que venha a incorporar-se, é algo positivo e *sui generis*. Isso chamo de Primeiridade. Naturalmente atribuímos a Primeiridade a objetos exteriores, isto é, supomos que eles possuem capacidades em si mesmos que podem ou não podem ser atualizadas, embora não possamos saber nada a respeito de tais possibilidade (exceto) quando são atualizadas (CP 1.25, 1903).

Embora toda qualidade seja uma *possibilidade*, esta não depende da mente humana ou dos sentidos humanos para ser real. Isto é, o modo de ser de uma qualidade não depende de quaisquer instâncias atuais ou concretas em que a qualidade venha a incorporar-se. Caso contrário, seria adotar uma visão nominalista da categoria da Primeiridade, uma posição que Peirce eventualmente renunciou¹³⁰. Segundo Fisch (1986 [1967]: 194 – cf. Capítulo 2), até aproximadamente 1867, Peirce encara o problema do realismo *versus* nominalismo como uma questão que dizia respeito exclusivamente à categoria da Terceiridade. Mas tudo muda a partir do momento em que Peirce passa a definir a noção de possibilidade em termos reais, isto é, não em função de um estado atual, mas de um Mundo Ideal que independe da atualidade concreta – “uma possibilidade permanece possível mesmo quando não é atual”, porque o

¹²⁹ Deparamo-nos aqui com uma dificuldade na tradução dessas duas palavras, as quais recebem uma única possível forma no português: “pode ser”.

¹³⁰ Cf. o tema da “possibilidade real” no Capítulo 2 (final, quando se tratou do realismo escolástico extremo) e no Capítulo 3 (Máxima Pragmática).

possível não é “aquilo que o atual faz com que ele venha a ser” (CP 1.421, 1896)¹³¹. Agora, o debate entre realistas e nominalistas passa a envolver também a questão da Primeiridade.

Recorde-se do exemplo do diamante que, à luz de uma interpretação realista das possibilidades reais, continuará a ser duro mesmo que nunca venha a ser arranhado (i.e., em qualquer mundo possível que se possa idealizar, o diamante manterá a sua rigidez); do mesmo modo que a cor vermelha continuará a ser vermelha ainda que a humanidade vivesse em uma sala absolutamente escura onde nenhuma pessoa poderia perceber a vermelhidão; ou “Você realmente quer dizer que no escuro deixa de ser verdadeiro que os corpos vermelhos são capazes de transmitir a luz na extremidade inferior do espectro?” (CP 1.422, c. 1896). Os limites da visão humana não podem influenciar a cor dos corpos – como se disse, a qualidade é do jeito que é, em si mesma, positivamente, a despeito de qualquer outra coisa. Nas palavras de Fisch (1986 [1967]: 195), Peirce foi um realista das três categorias (“*three-category realist*”).

A segunda categoria de elementos da experiência compreende os *atos atuais*, também chamados de *atos reacionais*, desde que prescindidos da noção de propósito. Na lógica das relações, a Segundidade apresenta-se como uma díade, em que dois elementos formam um par. Peirce observa que a categoria da Segundidade consiste na experiência (e não na sensação) de uma coisa atuando sobre a outra – trata-se de um esforço, o qual não existe sem a experiência da resistência. A experiência ocorre quando uma nova sensação surge para contrariar brutalmente a sensação anterior, que se colocava como um elemento da Primeiridade. Concretamente, o importante é que esse segundo elemento exprime “uma reação bruta” (CP 8.330, 1904); e que esta reação permanecerá assim (bruta, contingente e acidental) até que qualquer razão, lei ou propósito venha a intervir na forma de uma terceira parte na relação, quando então a categoria da Terceiridade revela-se presente. O individual “insiste em estar aqui a despeito de qualquer razão” (CP 1.434, 1896). Algumas idéias que se associam à Segundidade são: luta, ação reação, choque, volição, inibição, constrangimento, esforço, agressividade, brutalidade, resistência etc.

A categoria da Segundidade é por excelência um elemento individual (no sentido escolástico do termo). Um caráter importante que essa individualidade implica – especificamente em relação à primeira concepção de Peirce a respeito da ética, como veremos mais adiante – é que o individual “é determinado em relação a toda possibilidade, ou

¹³¹ Vale dizer: o reconhecimento da noção de “possibilidade real”, formulada a partir dos anos de 1896 e 1897, determinou uma nova definição do possível, não em função de um “estado de informação” que é *presente*, mas em função de um “estado de informação” de um *Mundo Ideal*, e influenciou a emergência das ciências normativas (cf. CP 1.421, 1896).

qualidade, como a possuí-la ou não” (CP 1.435, 1896). Este é o chamado *princípio do terceiro excluído*: “Aqueles objetos do universo que não possuem dado caráter possuem outro caráter que, em referência àquele universo, está em relação de negação com o primeiro” (CP 1,450). Logo, nessa perspectiva, toda classificação de um elemento da segunda categoria dá-se por meio de dicotomias. Daí que Peirce descreve a distinção entre dois elementos determinados, quando nenhum terceiro intervém ou coordena, como uma “distinção polar” (CP 1.330, 1894).

No que diz respeito ao seu modo de ser, a categoria da Segundidade reside no mundo *existente* dos fatos. Trata-se de uma ocorrência bruta que reage “aqui e agora” (*hic et nunc*) – “*hic et nunc* é a frase para sempre na boca de Duns Scotus, aquele que primeiro elucidou a existência individual” (CP 1.458, 1896). Portanto, todos os *gerais* (no sentido escolástico do termo, em que contrasta com *individuais*) – tanto aqueles do tipo negativo, como uma qualidade potencial (Primeiridade), como aqueles do tipo positivo, como uma lei condicionalmente necessária (Terceiridade) – estão excluídos desta classe. Peirce assim ilustra o modo de ser da categoria da Segundidade:

Se eu perguntar em que consiste a atualidade de um evento, você me dirá que consiste em sua ocorrência *naquele momento e naquele lugar*. As especificações *naquele momento e naquele lugar* envolvem todas as suas relações com outros existentes. A atualidade de um evento parece residir em suas relações com o universo de existentes. Um tribunal pode prover embargos e julgamentos contra mim e eu estar pouco me lixando para eles [*and I not care a snap of my finger for them*]. Posso pensar que são uma exalação inútil. Mas quando sinto as mãos do xerife sobre meus ombros, começo a ter uma sensação da atualidade. Atualidade é uma coisa *bruta* (CP 1.24).

Em termos psicológicos, Peirce afirma, “temos uma consciência dupla do esforço e da resistência” (CP 1.24). É a consciência de um ego em oposição a um não-ego; e este elemento é particularmente óbvio em atos voluntários” (CP 7.538, s.d.).

A terceira categoria de elementos da experiência compreende tudo aquilo que é da natureza de uma lei geral, e portanto envolve a idéia de *generalidade* ou pensamento. Requer-se um pensamento ou a mente humana como um “sujeito exterior à mera ação individual” onde a cognição acontece (CP 1.420, 1896). Na lógica das relações, a idéia de uma lei apresenta-se como uma tríade, uma vez que envolve um terceiro elemento que funciona como um mediador entre dois outros elementos, um primeiro e um segundo. No esquema de Peirce, a Terceiridade refere-se aos elementos que pertencem ao mundo das *representações*; essas, por sua vez, não podem estar “no mundo da qualidade, nem no mundo do fato (CP 1.480, 1896). A categoria da Terceiridade é diferente e não deve confundir-se com os elementos dos mundos da *possibilidade* (Primeiridade) ou da *existência* (Segundidade). No primeiro caso, “uma lei é como um futuro indefinido deve continuar a ser” (CP 1.536, 1903), e não como

este *pode ser* (Primeiridade); além disso, a Terceiridade é um elemento que está em crescimento, sujeito à evolução, ao passo que a Primeiridade, exemplificada por uma qualidade, sempre será eterna, pois sua realidade independe de qualquer coisa. No segundo caso, vale notar que a afirmação de que a Terceiridade poderia reduzir-se à Segundidade foi diversas vezes rejeitada por Peirce, tendo sido a base de sua rejeição do nominalismo.

Na passagem seguinte, em aparente referência a James, Peirce aduziu o seguinte:

Para mim, que tenho há quarenta anos considerado a questão de todo ponto de vista que pude descobrir, a inadequação da Segundidade para cobrir tudo que está em nossa mente é tão evidente que mal sei como começar a persuadir qualquer pessoa que já não tenha sido convencida disto”; ainda assim, continua Peirce, “vejo muitos grandes pensadores que estão a tentar construir um sistema sem colocar nele qualquer terceiridade. Dentre eles, estão alguns de meus melhores amigos que se reconhecem em débito comigo por idéias mas jamais aprenderam a principal lição (PW: 28, 1904).

Os elementos compreendidos pela categoria da Terceiridade não podem ser incorporados como um fato concreto, uma vez que seu modo de ser é aquele que *governa* o fato. Algumas idéias que ilustram os elementos da Terceiridade são: pensamento, representação, relação triádica, mediação, continuidade, tendência generalizante, hábito, crescimento, inteligência etc. No que diz respeito ao seu modo de ser, a categoria da Terceiridade “consiste na Segundidade que determina, o modo de ser de uma lei, ou conceito” (CP 1.536, 1903). Peirce assim descreve:

Dizer que uma predição tem uma tendência decidida a ser satisfeita é dizer que os eventos futuros são em certa medida realmente governados por uma lei. [...] Este modo de ser que *consiste*, preste atenção em minhas palavras por favor, o modo de ser que *consiste* no fato de que fatos futuros de Segundidade assumirão um caráter geral determinado, eu chamo de Terceiridade (CP 1.26).

Vale lembrar aqui da distinção entre *realidade* e *existência*. O que isso significa é que, ainda que uma lei esteja presente exclusivamente na mente humana, nas representações, e não no mundo dos fatos, entre os individuais ou existentes atuais e concretos, esta lei é ativa e viva, um fator real no mundo, e sujeita ao crescimento e à evolução. A lei “é um ingrediente essencial da realidade, embora por si só não constitua a realidade, uma vez que essa categoria (que [...] aparece como o elemento do hábito) não pode ter qualquer ser concreto sem qualquer ação, como um objeto separado [...], da mesma forma que a ação não pode existir sem o ser imediato da sensação” (CP 5.436, 1905).

Espera-se que as explicações precedentes sejam suficientes para que se possa passar à análise, na seção seguinte, das categorias degeneradas. Para compreender a evolução do pensamento de Peirce sobre a normatividade e sobre a ética em especial – este constitui o propósito deste capítulo, vale lembrar – é necessário compreender não só as três categorias

universais (Primeiridade, Segundidade e Terceiridade), mas também as formas degeneradas das categorias da Segundidade e da Terceiridade.

4.1.2 As categorias degeneradas

As categorias da Segundidade e da Terceiridade, em contraste com a categoria da Primeiridade, dada as suas estruturas lógicas complexas, podem assumir formas genuínas e degeneradas. Neste último caso, seus caracteres originais aparecem fracos, desfigurados e “mutilados” (CP 5.70, 1903); e este enfraquecimento, afirma Peirce, pode às vezes levar uma pessoa a confundir uma categoria com a outra. Com efeito, para que se possa compreender a idéia de que as categorias podem assumir formas genuínas e degeneradas, torna-se central a noção de “prescindibilidade”. A idéia de prescindibilidade foi desenvolvida por Peirce ainda em seus estudos lógicos da década de 1860 (W 1: 518-519, 1866). Peirce argumentou que as categorias não poderiam ser contempladas de modo absoluto, como conceitos separados. Contudo, é possível separá-las nas operações mentais por meio de dois graus de “separabilidade” das idéias.

Identificam-se três graus de separabilidade das idéias em geral, a saber: *dissociação*, *prescisão*¹³² e *distinção*. As categorias universais poderiam separar-se somente de acordo com esses dois últimos graus (*prescisão* e *distinção*). A *dissociação* é a forma mais radical de separação entre as idéias. Essa ocorre quando é possível tomar consciência de uma coisa sem necessariamente ter de tomar consciência de outra. É possível imaginar o vermelho sem o azul. Esse grau radical de separabilidade das idéias jamais se aplica às categorias universais, pois a concepção de qualquer uma delas implica necessariamente a tomada de consciência das outras. A *prescisão* implica menos do que a *dissociação*, porém mais do que a *distinção*. Essa ocorre quando é possível considerar ou supor um elemento ao mesmo tempo em que deliberadamente se desconsidera ou negligencia a existência de outro. Enquanto tal, a *prescisão* é mera *suposição*, quando atenção exclusiva é dada a um elemento em detrimento de outro. Diz-se do elemento que recebe atenção que este foi prescindido; e diz-se do elemento negligenciado que este foi abstraído. Logo, quando se assume que um elemento pode ser prescindido de outro elemento, isso significa que é possível destacar, desligar,

¹³² Esse substantivo – uma dos muitos termos inventados por Peirce – deriva do verbo “prescindir”, e significa “abstrair” ou “dissecar em hipótese”. “Prescisão”, portanto, nada tem que ver com “precisão”; esta última palavra significa “uma expressão de determinação” (CP 5.449, 1905).

dispensar ou abstrair um elemento de outro; a consideração de um elemento não necessariamente envolve a consideração de outro. Mas a separação por *prescisão* não é um processo recíproco, (EP 1: 3, 1898). Pode-se deliberadamente supor um espaço sem cor, mas nunca a cor sem o espaço. “Enquanto *A* não pode ser prescindido de *B*, *B* pode ser prescindido de *A*”. Em termos categóricos, pode-se “supor” a categoria da Primeiridade sem “supor” a categoria da Segundidade; quer dizer, pode-se prescindir-la ou abstraí-la da segunda categoria – mas jamais dissociá-la. A *distinção* é o terceiro e mais fraco grau de separabilidade das idéias na escala de Peirce. Esse relaciona-se com o significado ou essência de uma concepção. Há certos casos em que não se pode prescindir determinado elemento da experiência, mas apenas discriminá-lo ou distingui-lo. É o que ocorre com a essência da Primeiridade, que pode ser discriminada das essências da Segundidade e da Terceiridade, do mesmo modo que a essência do “mais baixo” pode ser discriminada ou distinguida do “mais alto”. Enfim: Primeiridade, Segundidade e Terceiridade são concepções que, à luz dos princípios da separabilidade das idéias, (1) não se dissociam; (2) podem ser somente parcialmente prescindidas; e, ainda, (3) podem ser perfeitamente distinguidas (CP 1.353, 1880). Eis a tabela que Peirce cedo desenhou, onde o “x” significa “não pode” (W 1: 519, 1866):

Figura 4 – Os graus de separabilidade das ideias

	azul sem vermelho	espaço sem cor	cor sem espaço	vermelho sem cor
Distinção	o	o	o	x
Prescisão	o	o	x	x
Dissociação	o	x	x	x

Fonte: Traduzida e adaptada de W 1: 519, 1866).

A Segundidade e a Terceiridade são concepções complexas (CP 1.526, 1903). Isso significa que a concepção da categoria da Segundidade é aquela de um fato atual que requer a existência de dois elementos distintos: um primeiro e um segundo – envolve uma *relação diádica*. O mesmo ocorre com a concepção da Terceiridade, uma vez que esta requer a existência de três elementos distintos: um primeiro e um segundo que interagem um com o outro em virtude de um terceiro que intercede na relação – envolve uma *relação triádica*. Em contrapartida, a concepção da categoria da Primeiridade não envolve qualquer outro elemento

para além de si, e assim não possui qualquer complexidade. Os elementos da experiência compreendidos pela categoria da Primeiridade, como a qualidade por excelência, possuem um “caráter Extremamente Rudimentar”, afirma Peirce (*CP* 5.68, 1903) – trata-se de uma *mónada*.

A degeneração das categorias da Segundidade e da Terceiridade, em contraste com a categoria da Primeiridade, decorre especificamente da complexidade lógica que está implicada nas relações diádicas e triádicas. Considere as seguintes passagens ilustrativas de Peirce, intercaladas com algumas representações gráficas¹³³:

Onde tem-se uma tríplice, tem-se três pares; e onde tem-se um par, tem-se duas unidade (*CP* 1.530, 1903).

Figura 5 – Esquema explicativo da degeneração das categorias 1

ab
bc
ac

Figura 6 – Esquema explicativo da degeneração das categorias 2

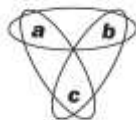


Figura 7 – Esquema explicativo da degeneração das categorias 3



¹³³ Esses diagramas foram projetados por mim e desenhados com a ajuda de Lucas Luoni, a quem agradeço pela paciência com as muitas tentativas. É preciso desconsiderar qualquer semelhança com os Gráficos Existenciais de Peirce. A compreensão dos Gráficos Existenciais de Peirce, utilizados para representar expressões da lógica, é bastante complexa; contudo, cumpre sublinhar uma distinção crucial: no Sistema Alfa dos Gráficos Existenciais, encerrar uma letra dentro de um corte circular com bordas em negrito significa negá-la; aqui ocorre justamente o contrário. Quando encerro uma letra dentro de um corte circular com bordas em negrito, quero indicar a idéia de inclusão, e não exclusão; especificamente, indico as respectivas formas degeneradas que a categoria em questão é capaz de assumir. Certamente seria mais coerente diagramar essas relações lógicas de prescindibilidade das categorias conforme os ensinamentos de Peirce – é o que pretendo intentar, com mais atenção, em outra oportunidade. Para uma explicação dos Gráficos Existenciais de Peirce, veja-se: Roberts (1973); Zalamea (2010); e Oostra (2010). Vale notar que utilizo aqui o termo Gráfico, ao invés de Grafo, conforme sugestão recente de Zalamea nas reuniões das *IV Jornadas Peirce en Argentina*, realizadas em agosto de 2010 em Buenos Aires.

Então, a Segundidade é uma parte essencial da Terceiridade mas não da Primeiridade, e a Primeiridade é um elemento essencial tanto da Segundidade como da Terceiridade. Assim há aquilo que se pode considerar a Primeiridade da Segundidade e aquilo que se pode considerar a Primeiridade da Terceiridade; e há aquilo que se pode considerar a Segundidade da Terceiridade. Mas não há Segundidade da pura Primeiridade e Terceiridade da pura Primeiridade ou da Segundidade (CP 1.530, 1903)¹³⁴.

Figura 8 – A categoria da Primeiridade e a ausência de formas degeneradas

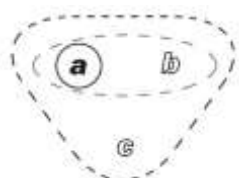


Figura 9 – A categoria da Segundidade e sua (uma) forma degenerada

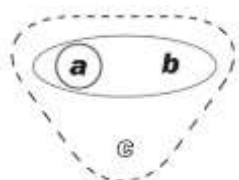
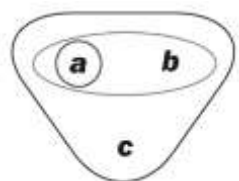


Figura 10 – A categoria da Terceiridade e suas (duas) formas degeneradas

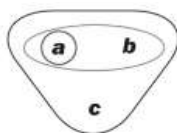


Nas figuras acima, o número de letras em negrito indicam a categoria a qual cada figura se refere – a Figura 8 refere-se à categoria da Primeiridade; a Figura 9, à categoria da Segundidade; e a Figura 10, à categoria da Terceiridade. As bordas traçadas em negrito indicam as formas degeneradas que cada categoria específica pode vir a assumir. Assim, enquanto a Segundidade (Fig. 9) pode ser expressa de duas formas diferentes, uma genuína (“ab”) e uma degenerada (“a”); e a Terceiridade (Fig. 10) em três formas diferentes, uma

¹³⁴ A seqüência desta passagem é confusa. Peirce afirma que “quando nos esforçamos por conseguir as concepções puras que podemos conseguir da Primeiridade, da Segundidade e da Terceiridade, pensando em qualidade, reação e mediação – o que você está esforçando-se para compreender é a pura Primeiridade, a Primeiridade da Segundidade – isto é, o que a Segundidade é, em si mesma – e a Primeiridade da Terceiridade” (CP 1.530, 1903). Ora, como se vê, Peirce parece referir-se à “Primeiridade da Segundidade” e à “Primeiridade da Terceiridade” como exemplos da Segundidade e da Terceiridade puras ou genuínas, respectivamente. Contudo, em outras passagens (cf. CP 1.533, 1903), Peirce afirma que a “Primeiridade da Terceiridade” é resultado da aplicação da categoria da Primeiridade à categoria da Terceiridade, onde a Primeiridade é representada como uma Representação – a interpretação que parece sustentar em escritos posteriores. Para evitar interpretações equivocadas, não utilizarei daqui em diante esta terminologia composta; ao invés desta, empregarei os termos “genuína”, “reacional” e “qualitativa” para indicar as três formas degeneradas da Terceiridade.

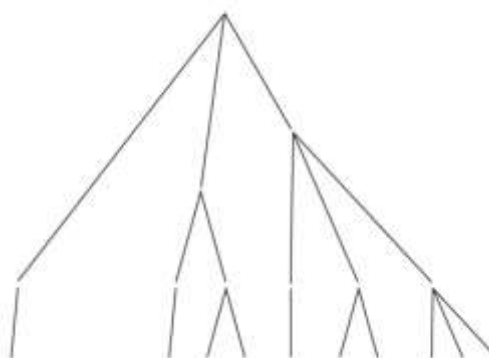
genuína (“abc”) e duas degeneradas (“ab” e “a”), a categoria da Primeiridade (Fig. 8) não assume qualquer forma degenerada (a forma “a” é genuína).

Pode-se ver ainda que a Primeiridade pode ser prescindida da Segundidade e da Terceiridade, e a Segundidade pode ser prescindida da Terceiridade – mas nenhuma Terceiridade pode ser prescindida da Segundidade ou da Primeiridade; e nenhuma Segundidade pode ser prescindida da Primeiridade. Cada categoria somente pode ser prescindida, ou supostamente destacada, da categoria que lhe segue. Não foi à toa que Peirce optou por denominar as três categorias universais de “Primeiridade”, “Segundidade” e “Terceiridade”, ao invés de “Um”, “Dois” e “Três” – os primeiros são números ordinais, em contraste com os cardinais, e assim introduzem um elemento de ordem e indicam a existência de uma hierarquia entre as categorias. Chamar um elemento de “primeiro” equivale a dizer que não há qualquer elemento anterior.



Para o presente propósito, focaliza-se na Terceiridade (Fig. 10 acima):. Peirce explica que o auto-desenvolvimento da categoria da Terceiridade resulta em uma tricotomia que dá ensejo a três sub-classes: “uma terceiridade relativamente genuína, uma Terceiridade relativamente Reacional ou Terceiridade até o menor grau de degeneração, e uma Terceiridade Qualitativa ou Terceiridade da última degeneração” (CP 5.72, 1903). Para ilustrar essas três divisões da Terceiridade e suas subseqüentes subdivisões, Peirce desenhou o seguinte diagrama:

Figura 11- A tripé da categoria da Terceiridade



Fonte: Adaptada de EP 2: 132, 1903).

Duas conclusões podem ser extraídas da figura acima. Primeiro, que a tríade envolve todas as categorias da experiência. Esta conclusão está consistente com a afirmação de Peirce, sublinhada logo no início desta seção, de que todas as categorias estão presentes em todos os elementos da experiência, embora em alguns elementos algumas categorias possam aparecer de modo mais enfraquecido do que em outros (CP 5.43, 1903). Ainda, nesse sentido, pode-se ver que há sempre uma perna do tripé onde a categoria da Terceiridade é genuína (quando então a categoria é clara e distinta); uma outra perna onde a categoria da Terceiridade é degenerada em menor grau, de modo a revelar a sua Segundidade (Terceiridade Reacional); e uma terceira perna onde a Terceiridade é degenerada em grau máximo, de modo a revelar a sua Primeiridade (Terceiridade Qualitativa). A segunda conclusão é que a única subdivisão capaz de ser levada indefinidamente é aquela da Terceiridade genuína. Tais subdivisões infinitas revelam uma série sem-fim de experiências representativas que indicam a idéia de *continuidade* e ilustra a Terceiridade em sua perfeição (CP 1.337, 1875).

É importante notar que o estado de perfeição da Terceiridade é, paradoxalmente, um estado de *imperfeição*. A categoria da Terceiridade é genuína quando se sujeita à falibilidade inerente à possibilidade indefinida de interpretações indeterminadas – esta idéia é central, e será retomada mais à frente. Há infinitas possibilidades de determinação do interpretante último, as quais jamais poderiam reduzir-se a qualquer quantidade finita de singulares determinados. Nenhum conjunto finito de interpretações pode esgotar as respostas possíveis. Vale ressaltar ainda que todo elemento que pertence à categoria da Terceiridade, a exemplo de um conceito normativo qualquer, revela-se de modo genuíno quando se coloca em relação de afetação com outro interpretante, de modo contínuo, sem rupturas – em linguagem anti-kuhniana, afirma-se que se está diante de uma série de experiências representativas “comensuráveis”.

Como fez com suas três categorias genuínas, Peirce tentou aplicar este esquema sub-categorial das formas degeneradas da Segundidade e da Terceiridade a diversas áreas de sua filosofia. Por exemplo, à luz de sua lógica das relações, Peirce afirma que “toda tríade é ou monadicamente degenerada, diadicamente degenerada ou genuína (CP 1.473, c. 1896). Quando Peirce escreve sobre “*semeiosis*” como a ação de um signo que envolve a cooperação de três elementos, *signo*, *objeto* e *interpretante* – este último entendido como “os efeitos significantes próprios” de um signo –, distingue três classes de interpretantes (todos da terceira categoria): o “interpretante emocional”, isto é, a sensação produzida pelo signo quando compreendemos seus efeitos; o “interpretante energético”, isto é, o esforço, que pode ser mental (autocontrole) ou físico, exercido pelo signo; e o “interpretante lógico”, isto é, o

efeito genuíno de um signo, que consiste na determinação de um *hábito* futuro (CP 5.473, s.d.).

Peirce igualmente forneceu uma explicação sub-categórica para as três divisões distintas que elaborou sobre o “*representamen*”. Assim, “o *Ícone* é o degenerado Qualitativamente, o *Índice*, o Reacionalmente degenerado, ao passo que o *Símbolo* é o gênero relativamente genuíno” (CP 5.73, 1903). Na teoria semiótica de Peirce, o ícone é um *representamen* “que satisfaz a função de um representamen em virtude de um caráter que possui em si, e que continuaria a possuir da mesma forma ainda que seu objeto não existisse”; um índice é um *representamen* “que satisfaz a função de um representamen em virtude de um caráter que ele não teria se seu objeto não existisse, mas que continuará a ter exatamente o mesmo caráter seja ele interpretado como um representamen ou não”; e, por fim, o símbolo é um *representamen* “que satisfaz a sua função a despeito de qualquer similaridade ou analogia com seu objeto e a despeito outrossim de qualquer conexão fática neste contexto, mas somente e simplesmente porque será interpretado como a ser um representamen” (CP 5.73, 1903).

De fato, são muitas as instâncias de aplicação deste esquema sub-categórico das formas degeneradas da Terceiridade na filosofia de Peirce. Não será possível explorá-las aqui de forma pormenorizada, sobretudo porque referem-se a campos complexos do pensamento do autor, como a lógica das relações e a semiótica. Não se quer correr o risco de uma interpretação apressada nesses campos. Ainda assim, alguns exemplos adicionais merecem destaque.

Quando se aplica o gênero da Segundidade a uma categoria da Terceiridade, tem-se a mera aparência de que a terceira categoria é do mundo existente dos fatos. Este é precisamente o caso da Terceiridade Reacional, quando a terceira categoria parece pertencer ao mundo atual. “O terceiro traz a reboque uma Segundidade” (CP 1.538, 1903). Peirce fornece o seguinte exemplo: afirmar que “A faz um contrato com C” significa expressar uma relação triádica; um fenômeno que pertence à categoria da Terceiridade. Mas tal fenômeno pode também ser referido por meio do fato reacional, ou bruto, de que “A assina o documento D e C assina o documento D”, sem qualquer alusão à *intenção* das partes contratantes (*animus* de contratar). Contudo, “o contrato reside na intenção” (CP 1.475, 1896); e a ação de cada parte de colocar a sua assinatura nas linhas de um contrato refere-se apenas à Segundidade de uma categoria da Terceiridade; quer dizer, à Terceiridade Reacional, a “operação de executar uma intenção” (CP 1.538, 1903). Não “parece” existir qualquer Terceiridade na experiência, mas “verdadeira dualidade” (CP 1.366, 1890).

Da mesma forma, quando se aplica a categoria da Primeiridade à categoria da Terceiridade, tem-se a mera aparência de que a terceira categoria pertence ao mundo da qualidade, das sensações, da primeira categoria. Peirce denomina esse sentimento que parece identificar-se com uma categoria da Primeiridade, mas que na verdade é uma categoria da Terceiridade Qualitativa, de mera “instigação”. Por meio da instigação, “brota” o pensamento; tem-se um “ser embrionário” do pensamento. É assim que o pensamento do homem é capaz de se desenvolver com base na “possibilidade” – lembre-se, a possibilidade é o modo de ser da Primeiridade – de uma idéia:

A mais degenerada Terceiridade é onde concebemos uma mera Qualidade da Sensação, ou Primeiridade, que se representa a si mesma como uma Representação. Assim, por exemplo, seria a Pura Auto-Consciência, a qual poderia ser descrita grosseiramente como um mero sentimento que possui um misterioso instinto de ser uma semente de pensamento (CP 5.71, 1903).

As considerações acima serviram para introduzir a complexa e abrangente teoria das três categorias universais de Peirce. As ramificações são muitas, e jamais poderiam ser aqui tratadas de modo introdutório. Em seguida, percorre-se os três estágios ou fases na evolução da concepção normativa de Peirce à luz da teoria das categorias analisada. Examina-se como as distintas posições de Peirce sobre a ética parecem relacionar-se com sua teoria das três categorias universais. Como se disse no início deste Capítulo, enquanto a correspondência entre uma concepção negativa da “moral” e a categoria da Segundidade, por um lado, e uma concepção positiva da “ética pura” e a categoria da Terceiridade, por outro, tornar-se-á mais clara, encontrar um lugar para uma concepção positiva da “estética” no esquema categórico de Peirce é uma tarefa mais complicada. Essa dificuldade inclusive levou alguns comentadores a propor a possibilidade de uma quarta categoria, a *Quartidade*. A partir das considerações feitas acima, é possível entrever a relação que se colocará entre a estética, entendida como a primeira das três ciências normativas, e a categoria degenerada da Terceiridade Qualitativa.

4.2 A evolução da ética à luz das categorias

Tem sido geralmente dito que as três Ciências Normativas são a lógica, a ética e a estética, sendo as três doutrinas que distinguem o bem do mal; a Lógica no que diz respeito à representação da verdade, a Ética no que diz respeito aos esforços do arbítrio e a Estética no que diz respeito aos objetos considerados simplesmente em sua apresentação.

C. S. Peirce, 1903.

4.2.1 Fase 1: A Segundidade da moral concreta

Em um manuscrito de 1896, intitulado “Lessons From the History of Science” (“Lições da História da Ciência”), Peirce declarou que a moralidade era conservadora, e que o “conservadorismo sobre a moral conduz ao conservadorismo sobre as maneiras e finalmente ao conservadorismo sobre as opiniões de tipo especulativo” (CP 1.50, 1896). Logo, para salvaguardar o próprio raciocínio, de forma a evitar o que chamou de “raciocínio fajuto” (*fake reasoning*), Peirce insistiu que a ética e a filosofia deveriam ser consideradas como duas disciplinas distintas:

Como a moralidade supõe o auto-controle, os homens aprendem que não podem se submeter sem reservas a qualquer método, sem considerar as conclusões a que serão levados. Mas isso é claramente contrário à mentalidade resoluta que se requer na ciência (CP 1.57, 1896).

Em sua palestra de abertura das famosas Conferências de Cambridge de 1898, Peirce ecoou seus argumentos negativos com relação à ética. O autor denunciou a crença assumida pela filosofia grega de que o progresso na filosofia naturalmente afetaria a cultura moral. Peirce confessou que, a esse respeito, ele se posicionaria como “um homem científico, condenando com toda a força da convicção a tendência helênica de misturar filosofia e prática” (CP 1.618, 1898). A tendência helênica à qual Peirce refere-se é aquela do ceticismo antigo, onde a suspensão do juízo colocava-se como uma exigência *ética* para se alcançar a felicidade. Como Cornelis de Waal observou, a própria “ética da investigação” de Peirce “parece excluir a investigação ética” (2007: 7).

Nesse primeiro momento, Peirce descreveu a ética como uma disciplina “conservadora”, “dúbia”, “miserável” e “positivamente perigosa”; e procedeu de modo a estabelecer uma separação completa entre o *raciocínio*, enquanto elemento característico da investigação filosófica e científica, e os *instintos* ou *sentimentos*, enquanto fonte das decisões sobre assuntos de “importância vital”, como questões que concernem à moral e à religião. Peirce assim argumentou:

Agora para que bisbilhotar a base filosófica da moralidade? Todos nós sabemos o que é a moralidade: é comportar-se como você foi educado a se comportar, isto é, pensar que você deverá ser punido por não se comportar. Mas acreditar em pensar do modo como você foi educado a pensar define o conservadorismo. Não é necessário qualquer raciocínio para perceber que a moralidade é conservadorismo. Mas o conservadorismo novamente significa, como você certamente concordará, não confiar nos poderes da razão de uma pessoa. Ser um homem moral é obedecer às máximas tradicionais de sua comunidade sem hesitação ou discussão (CP 1.666, 1898).

Mas o interessante é que a separação entre raciocínio e sentimentos, ou, significa dizer, a separação entre teoria e prática fundamenta-se em um argumento que, para Peirce, é *sentimentalista*, e não exclusivamente racional. Vale recordar aqui do que se disse no Capítulo 2: o interesse em uma comunidade indefinida, a supremacia deste interesse em relação aos demais interesses do homem e a esperança na continuidade da atividade intelectual constituem os três *sentimentos indispensáveis à lógica* (CP 2.655, 1878).

O argumento de Peirce para rejeitar o papel da moralidade na filosofia nos anos de 1896 e 1898 possui um duplo aspecto: não só uma preocupação exagerada com a moralidade é desfavorável ao progresso científico, mas também o recurso ao raciocínio em assuntos vitais de natureza moral é arriscado para a moralidade. No primeiro caso, como se viu acima, a moralidade implica conservadorismo, e como este é prejudicial à livre investigação, a moralidade deveria ser “colocada fora de vista pelo investigador” (CP 1.640, 1898). No segundo caso, a rejeição do raciocínio no campo de assuntos práticos relaciona-se com a teoria da crença de Peirce, articulada em seu artigo de 1877, “A fixação da crença”. A investigação científica progride com a dúvida; mas a dúvida não pode dar qualquer direção à conduta humana. Nas palavras de Peirce no famoso artigo de 1877: “O sentimento de acreditar é uma indicação mais ou menos segura de que se estabeleceu em nossa natureza algum hábito que determinará nossas ações. A dúvida jamais possui tal efeito” (CP 5.371, 1877). Em face de assuntos morais, de natureza prática e vital, ao contrário do que se passa no campo da ciência, é preciso que se tenha a capacidade de agir; e “o princípio sobre o qual estamos dispostos a agir é uma *crença*” (CP 1.636, 1898). Mas se o raciocínio (científico) requer que o homem esteja preparado para abandonar as suas crenças quando a experiência as contraria, conclui-se que o raciocínio enquanto tal é prejudicial à conduta moral.

Peirce explicou:

Se uma proposição deve ser aplicada à ação, ela deve ser abraçada, ou acreditada sem reservas. Não há espaço para a dúvida, a qual somente paralisa a ação. Mas o espírito científico requer que o homem esteja a todo o momento pronto para descartar todo o seu arcabouço de crenças, no momento em que experiência o contrarie. O desejo de aprender o proíbe de estar perfeitamente seguro de que já sabe (CP 1.55, 1896).

No que se segue, serão desenvolvidos dois aspectos do argumento de Peirce contra a moral com base em seu *sentimentalismo lógico*¹³⁵. O primeiro aspecto, em que a preocupação com questões morais aparece como um risco para o raciocínio científico e filosófico, relaciona-se com a *ética da investigação*; o segundo, em que a preocupação com a razão científica no campo prático e vital das escolhas morais e religiosas é em si perigosa para a

¹³⁵ Propõe-se aqui utilizar o termo “sentimentalismo lógico” de modo análogo ao uso do termo “socialismo lógico” por Apel, como se argumentou no Capítulo 2 (*supra*).

própria conduta moral, relaciona-se com a *ética da crença* que Peirce formulou a partir de sua teoria da crença como um hábito de ação – mas também, como se argumentará, a rejeição inicial de Peirce parece ter a ver com a doutrina da *vontade de acreditar* de James, a qual viria a ser rejeitada quando aplicada ao campo teórico – no qual, em sua fase madura, acomodou-se à disciplina da “*Ética Pura*”. Com efeito, a palestra de Peirce nas Conferências de Cambridge de 1898 foram arranjadas por James, e talvez o segundo argumento desfavorável à moralidade que se identifica nesse momento – e que aqui se designa como *ética da crença* – tenha sido uma maneira de exortar a “vontade de acreditar”. Como se disse na Introdução, quando James publicou o livro *A Vontade de acreditar*, em 1897, dedicou-o ao seu amigo Peirce, *in verbis*:

Ao Meu Velho Amigo, CHARLES SANDERS PEIRCE, cuja camaradagem filosófica nos velhos tempos e a cujos escritos nos anos mais recentes devo mais incentivo e ajuda do que poderia expressar ou retribuir (1956 [1897]; cf. CP 8. 249, nota 2, 1897).

4.2.1.1 Por que a moral é ruim para a ciência? – a ética da investigação

Se o homem ocupar-se em investigar a verdade de alguma questão tendo em vista algum propósito ulterior, como ganhar dinheiro, ou para alterar sua vida, ou para beneficiar seus compenheiros, ele pode ser melhor do que um homem de ciência, se você quiser pensar assim – discutir isso seria outra questão – mas ele não é um homem científico.
C. S. Peirce, c. 1896

A paixão por aprender sem qualquer propósito para além da verdade é a qualidade indispensável de todo homem científico. A Primeira Regra da Razão (PRR) de Peirce prescreve que “para poder aprender, você precisa querer aprender”; e ainda, que “nesse desejo, [você] não deve dar-se por satisfeito com aquilo que você já está inclinado a pensar” (CP 1.135, c. 1899). A frase “Não bloqueie o caminho da investigação” é assim um corolário da PRR e “merece ser inscrita em todas as paredes da cidade da filosofia”. Como Haack observa, Peirce formulou a PRR somente uma vez na vida, embora tenha articulado uma série de idéias relacionadas a ela: sinceridade, honestidade intelectual e amor pela verdade (2007: 242). O homem científico, ao contrário do prático, não possui uma orientação para a ação, tampouco qualquer comprometimento com um quadro teórico em particular ao qual deve apegar-se tenazmente. Assim escreveu Peirce:

*Todo homem de ação é, precisa ser e deve ser ardiloso, mundano e desonesto [...]. Quando tais homens entram em disputa, a disputa possui algum outro objeto que não é a averiguação da verdade científica. Os homens alcançam, grosso modo, o que desejam. O Governo pode ser para sempre mais importante do que a ciência; mas somente podem proporcionar o avanço da ciência aqueles homens que desejam descobrir como as coisas realmente são, sem *arrière-pensée* (CP 4.34, 1893 – itálicos no original).*

Os homens de ciência, aqueles que levam a sério a busca pela verdade, nada têm a ver com os homens práticos preocupados com a expediência de seus negócios. Está certo que ambos possuem um temperamento *prático*, uma vez que voltam suas atenções para os *efeitos* de suas respectivas incursões teóricas; mas não podem confundir-se.

A pura ciência não tem nada a ver com a ação. As proposições que ela aceita, ela meramente escreve na lista de premissas que se propõe a usar. Nada é vital para a ciência, nada pode ser. Suas proposições aceitas, portanto, são nada mais do que opiniões, no máximo; e toda a lista é provisional (CP 1.635, 1898).

Peirce articulou a distinção entre *prática* e *teoria* a partir de suas considerações sobre a *atitude científica*. Segundo o autor, pode identificar-se três classes de homem, as quais ressoam suas três categorias: os homens da primeira classe preocupam-se com os sentimentos – “esses homens criam a arte” (CP 1.43, c. 1896); os homens da segunda classe preocupam-se com a ação, são homens práticos – “aqueles que carregam os negócios do mundo. Não respeitam nada que não seja o poder, e respeitam o poder somente na medida em que este é exercido”; e, a terceira classe de homens é formada por aqueles “para quem nada parece maior do que a razão. Se a força interessa a eles, não é no seu empenho, mas no fato de que possui uma razão e uma lei” (*idem*). Para os homens da primeira classe, a natureza é um “retrato”; para os homens da segunda, uma “oportunidade”; e, finalmente, para os homens da terceira (da qual Peirce faz parte), a natureza é “um cosmos tão admirável que penetrar em seus caminhos parece a eles a única coisa que faz a vida valer a pena de ser vivida” (*idem*). Tais homens têm uma verdadeira “paixão para aprender”.

A ciência não é um corpo sistematizado de conhecimento, mas um corpo em crescimento; tampouco é um método, pois este é em si o resultado das investigações científicas propriamente ditas – o método da ciência, seus cálculos e procedimentos foram alcançados cientificamente. Para Peirce, o que é mais essencial na definição da ciência é o *espírito científico* – a atitude ou *disposição moral* de não contentar-se com qualquer consideração atual, individual. O cientista busca empurrar mais e mais a investigação em busca da verdade. A ciência é social e contínua; a moral e a religião, individuais e descontínuas. Ao contrário do que ocorre com a ciência, as crenças morais e religiosas parecem não se tornar mais fixas com o tempo – ao revés, essas crenças tendem a perecer com o progresso da ciência e o aumento do conhecimento

A paixão por aprender já havia sido articulada por Peirce no artigo de 1893, “Evolutionary Love” (“Amor evolutivo”), o último da série cosmológica publicada em *The Monist*. Neste momento, como se mencionou no Capítulo 2, Peirce articulou o seu princípio

do *agapismo*, o qual afirma que a “lei do amor” opera na evolução do mundo – “O grande agente evolutivo do universo” é o amor (W 8: 184, 1892)¹³⁶. Peirce colocava-e abertamente contra os resultados que a Economia Política e o “evangelho da avareza” prescreviam em nome dos sentimentos. “O que digo então é que a grande atenção prestada às questões econômicas durante nosso século provocou um exagero [...] dos desafortunados resultados dos sentimentos, de sorte que deu lugar a uma filosofia que chegou inconscientemente a isso, que a avareza é o grande agente da elevação da raça humana e da evolução do universo” (W 8: 186, 1872). Mas esses economistas, afirmou Peirce, também criticavam aqueles que se opunham às propostas individualistas como sendo *sentimentalistas* – e Peirce confessa que, se esse é o caso, ele possuiria “alguma tintura de sentimentalismo”. Veja-se a seguinte passagem:

Desde que a Revolução Francesa levou essa inclinação do pensamento a uma má reputação – [...] – tem sido tradicional desenhar os sentimentalistas como pessoas incapazes de pensamento lógico e pouco dispostas a encarar os fatos de frente. [...] Sem dúvida havia alguma desculpa para essas opiniões no passado [...] mas, depois de tudo, o que é o sentimentalismo? É um *ismo*, uma doutrina, a saber, a doutrina de que se deve ter um grande respeito pelos juízos naturais do coração sensível. É nisso precisamente em que consiste o sentimentalismo, e rogo ao leitor que considere se condená-lo não é a mais desagradável de todas as blasfêmias (W 8: 188, 1892).

O individualismo das doutrinas econômicas; a avareza dos negócios em Wall Street; o utilitarismo dos moralistas ingleses; o nominalismo filosófico; a teoria competitiva da evolução de Darwin – todos esses projetos floresceram juntos, como observa Peirce, mas estavam na contramão não só do “Evangelho de Cristo” como da própria ciência¹³⁷. O progresso da humanidade em direção ao cristianismo e à ciência implica a comunhão total entre os homens, e não a luta individual e competitiva entre eles, onde o lema seria “Cada um por sua conta e que o Diabo leve o último!” (W 8: 189, 1892). O Evangelho do Amor, ao qual Peirce contrasta o Evangelho da Avareza (*Gospel of Greed*) – aquele inscrito no espírito do “Americanismo, a adoração dos negócios” (CP 1.673, 1898) — é uma “predileção apaixonada”¹³⁸. “Tal confissão”, afirma Peirce, “sacudirá meus irmãos científicos. Apesar de tudo, penso que o forte sentimento é em si mesmo um argumento de certo peso a favor de uma teoria agapástica da evolução – na medida em que se presume que indica o julgamento normal do Coração Sensível” (W 8: 189, 1892). Eis o *sentimentalismo lógico* de Peirce.

¹³⁶ O artigo foi publicado em janeiro de 1893, mas redigido em outubro de 1892.

¹³⁷ Peirce frequentemente citava, na literatura, os livros de Charles Dickens, *Tempos difíceis* (1854), e de Bernard Mandeville, *Fábula das abelhas: ou, Vícios privados, benefícios públicos* (1714).

¹³⁸ A “predileção apaixonada” pelo espírito da ciência encontra eco hoje nos escritos de Haack. Veja-se, especialmente, *Manifesto de uma moderada apaixonada: ensaios contra a moda irracionalista* (2011).

Peirce já havia articulado a distinção entre prática e teoria em uma resenha à obra de Karl Pearson *The Grammar of Science* (*A gramática da ciência*). Pearson afirmou que o princípio da “estabilidade social” deveria ser considerado o ideal da conduta, inclusive daquela do investigador científico; mas, de acordo com Peirce, é errado supor que o motivo último dos homens da ciência possa ter que ver com questões de utilidade, como a promoção da felicidade humana ou busca pela estabilidade social¹³⁹. Contra a doutrina de que a estabilidade social possa justificar a investigação e a atuação da ciência, “seja esta doutrina adulterada ou não com a cláusula utilitária [referente ao aumento da felicidade]”, Peirce rebate afirmando tratar-se de uma idéia que é “historicamente falsa, no sentido de que não concorda com o sentimento predominante dos homens científicos”; que é uma espécie de “ética ruim” (*bad ethics*); e, para além disso tudo, que “a sua propagação retardaria o progresso da ciência” (CP 78.135, 1901). O livro de Pearson apresentava um capítulo inicial sobre o “conteúdo ético da ciência”, e este tópico constituía, para Peirce, o tom mais importante da obra (CP 8.132, 1901). Vale a pena aduzir as palavras de Pearson, citadas por Peirce:

‘A única razão [para encorajar] qualquer forma de atividade humana ... reside nisso: [[sua] existência tende a promover o bem-estar da sociedade humana, a aumentar a felicidade social, ou a fortalecer a estabilidade social. No espírito do tempo estamos destinados a questionar o valor da ciência; a perguntar de que modo esta aumenta a felicidade da humanidade ou promove a eficácia social’ (Pearson *apud* CP 8.133, 1901 – supressões, interposições e aspas aparecem assim na passagem citada por Peirce).

A atitude primeira resistente de Peirce com relação à ética parece ter sido acompanhada de sua rejeição à noção de “autocontrole” inerente ao raciocínio moral – um elemento que no futuro influenciaria a sua conclusão de que a lógica fundamenta-se na ética, bem como a sua hesitação em incluir a estética – e um elemento, vale dizer, que estava já curiosamente presente em sua teoria da crença¹⁴⁰. Em 1896, Peirce afirmou que o controle do pensamento em busca de um fim último jamais conduziria o homem da ciência à verdade, pois a investigação livre não poderia permitir qualquer restrição no curso do raciocínio. “Como a moralidade supõe o autocontrole”, disse Peirce, “os homens aprendem que não podem se submeter sem reservas a qualquer método, sem considerar as conclusões a que serão levados. Mas isso é claramente contrário à mentalidade resoluta que se requer na ciência” (CP 1.57, 1896). O homem imbuído do espírito científico deve submeter-se completamente às

¹³⁹ Peirce tem em mente o episódio do governante que demite o homem da ciência quando este não é capaz de lhe prover soluções engenhosas e rápidas para as situações da prática – o autor lembra que foi por esse motivo que Napoleão demitiu Pierre Laplace (CP 7.606, 1903).

¹⁴⁰ É surpreendente que em 1896-98 Peirce tenha rejeitado a ética com base no elemento de autocontrole, pois não só ele afirmara na década de 1880 que a inferência lógica era uma operação voluntária e controlada (W 4: 400-1, 1883) como repetira a mesma idéia em um manuscrito de 1893 (CP 7.444, 1893).

forças da experiência; isto é, deve estar preparado para abandonar todo o seu arcabouço de crenças, “antes de saber quais serão as decisões” (CP 1.57, 1896). Como se disse, alguns anos depois, contudo, a noção de autocontrole viria à tona na filosofia de Peirce como a marca das ciências normativas, e como o elemento que “dá ao pragmaticista uma certa justificação para fazer do propósito racional um geral” (CP 5.432, 1905). De acordo com os escritos posteriores de Peirce, o autocontrole é aquele processo que tende a atribuir “um caráter fixo” à ação (CP 5.418, 1905); o modo pelo qual ocorre o “crescimento da razoabilidade concreta” (CP 5.432, 1905). Nos escritos que se está a destacar, contudo, referentes aos anos de 1896 e 1898, o exercício do autocontrole parece crucial para a decisão de Peirce de excluir a ética de sua filosofia.

Todo homem da ciência tem o desejo genuíno de aprender a verdade, e não de acreditar simplesmente. O que motiva o homem da ciência é a possibilidade de encarar a verdade em sua face, de ser impressionado pela “majestade da verdade”, perante a qual, “mais cedo ou mais tarde, todos os joelhos devem dobrar-se” (CP 8.136, 1901). Assim é que o homem da ciência, ao contrário do prático, não pretende encontrar a verdade e fincar-se nela, ou valer-se dela para qualquer fim; embora isso seja de fato pessoalmente confortante. Na verdade, bastará a ele a possibilidade de estar no caminho certo para se alcançar a verdade, e de que seus sucessores possam seguir neste mesmo caminho a partir do ponto em que teve de largar a questão. “Isso é o que faz a vida valer a pena ser vivida e o que faz a raça humana valer ser perpetuada” (CP 8.136, 1901). Este motivo é maior e melhor explica o sentimento que mobiliza todo homem da ciência. Agora, “é de todo impossível a um homem prático entender o que se passa na ciência a menos que se converta em uma pequena criança e volte a nascer outra vez. Os homens científicos se fazem a partir dos jovens” (CP 6.3, 178).

4.2.1.2 Por que a razão é ruim para a moral? – a ética da crença

Mas em assuntos práticos, em questões de importância vital, é muito fácil exagerar a importância do raciocínio. O homem é tão vaidoso de seus poderes de raciocínio. [...] Aqueles que temos tanta afeição de nos referir como “animais inferiores” raciocinam muito pouco. Agora peço a você que observe que esses seres muito raramente cometem um erro, enquanto nós -----! Empregamos doze bons e sinceros homens para decidir uma questão, colocamos os fatos diante deles com todo o cuidado, eles escutam, seguem a deliberar, chegam a uma opinião unânime, e é geralmente admitido que as partes do processo judicial poderiam muito bem ter atirado uma moeda de um centavo para decidir! Tal é a glória do homem!

C. S. Peirce, 1898.

É curioso recordar que Descartes – cuja filosofia fora duramente criticada por Peirce – já havia formulado a idéia de que da moral jamais se deveria duvidar. Esta constitui uma das regras de sua moralidade provisória, formulada na Terceira Parte do *Discurso do Método*, a qual deveria ele seguir enquanto aguardava a refundação de seu novo edifício filosófico. Essa moralidade provisória foi assim formulada “a fim de não permanecer irresoluto em minhas ações”, escreveu Descartes, “enquanto a razão me obrigasse a sê-lo em meus juízos, e de não deixar de viver desde então do modo mais feliz que pudesse” (2009 [1637]: 43). Veja-se a máxima da moral provisória:

Minha segunda máxima era ser o mais firme e resoluto que pudesse em minhas ações, e não seguir com menos constância as opiniões mais duvidosas, uma vez que por elas me tivesse determinado, do que as seguiria se fossem muito seguras. Nisto imitando os viajantes que, achando-se perdidos em alguma floresta, não devem ficar perambulando de um lado para outro, e menos ainda ficar parados num lugar, mas andar sempre o mais reto que puderem na mesma direção, e não a modificar por razões insignificantes, mesmo que talvez, no início, tenha sido apenas o acaso que lhes tenha determinado a escolha: pois, desse modo, se não vão exatamente onde desejam, ao menos acabarão chegando a algum lugar, onde verossimilmente estarão melhor do que no meio de uma floresta (Descartes, (2009 [1637]: 46-47).

Não é outra a idéia que James prescreveu em seu artigo, “The Sentiment of Rationality” (“O sentimento de racionalidade”), que apareceu no ano de 1897 em *The Will to Believe and Other Essays (A vontade de acreditar e outros ensaios)*. Este artigo foi proferido como uma palestra em 1880 no *Harvard Philosophical Club* – quando Peirce ainda estava vivendo em Cambridge, vale observar. O exemplo de James é análogo àquele de Descartes na passagem citada acima: imagine-se um escalador nos Alpes que de modo repentino se vê em uma posição arriscada da qual somente conseguirá sair mediante um grande e terrível salto (James, 1956 [1897]: 96). Se o escalador vier a nutrir emoções subjetivas de esperança e coragem, é possível que ele consiga fazer o salto com sucesso; porém, se vier a tomar-se pelo medo e pela desconfiança, ou se, supostamente, tenha o escalador “acabado de ler a *Ética da Crença* [de Clifford]”, de modo a sentir reprovação interna só de imaginar em agir com base em hipótese que não se verifica pela experiência, neste caso, tanta hesitação o levará à exaustão – e quando finalmente resolver lançar-se neste salto terrível, o escalador “perderá o ponto de apoio e rolará para o abismo” (*idem*). James escreve:

Neste caso (e este é um de uma imensa classe), da parte da sabedoria é claramente melhor acreditar naquilo que se deseja; pois a crença é uma das condições preliminares indispensáveis para a realização de seu objeto. *Há casos portanto em que a fé cria a sua própria verificação.* Acredite, e você estará certo; duvide, e você novamente estará certo, pois você perecerá. A única diferença é que acreditar é muito mais vantajoso para você (James, 1956 [1897]: 97 – itálicos no original).

James insurgia-se, por sua vez, em *A vontade de acreditar*, contra o “princípio do evidencialismo” defendido em 1877 pelo britânico William K. Clifford no artigo “The Ethics of Belief” (“A ética da crença”). O princípio do evidencialismo de Clifford possui dupla natureza, moral e epistemológica, e afirma o seguinte: “É errado, sempre, em todo lugar e para qualquer um acreditar em qualquer coisa com base em evidência insuficiente”¹⁴¹. O tema é que a natureza passional do homem é encarada, na filosofia de James, não só como um elemento de natureza descritiva quando se trata de explicar a produção das crenças, mas também como um elemento que é prescritivo, ou melhor, *normativo*: “há certas opções entre opções em que essa influência deve ser considerada tanto como inevitável quanto como um legítimo determinante de nossa escolha” (James, 1956 [1897]: 19). A tese de James é resumida da seguinte maneira:

Nossa natureza passional não só pode legitimamente, mas deve, decidir uma opção entre proposições, sempre que esta é uma opção genuína que não pode por sua natureza ser decidida em bases intelectuais; pois dizer, sob tais circunstâncias, “Não decida, mas deixe a questão em aberto”, é em si uma decisão passional, – assim como decidir sim ou não, – e é alcançada com o mesmo risco de deixar a verdade escapar-se (James, 1956 [1897]: 11).

Para James, são justamente as questões morais que se apresentam de imediato como aquelas cujas soluções não podem esperar por uma prova razoável. “A questão de se ter crenças morais ou não as ter é decidida por nossa *vontade* [will]” (*idem*: 23); a hipótese moralista está no *coração* e não na *mente*. A posição de James, vale notar, ao menos no campo da ética normativa (em contraste com a metaética), não é aquela de um cético, uma vez que a atitude da dúvida é justamente aquela que não permitirá a criação deste sentimento ou dessa vontade de acreditar na moral. Mas a sua posição também não se identifica com aquela de um realista moral, pois a *vontade individual* ou ainda *pessoal* surge um fator categórico na configuração do dever moral. Daí afirmar-se que a posição moral de James é subjetivista, individualista, nominalista: a moral está abarcada por aqueles casos em que a crença depende de uma ação pessoal, quando “a fé em um fato ajuda a criar o fato” (*idem*: 25; cf. Perry, 1996 [1948]: Cap. XXV).

¹⁴¹ Cf. Madigan (2009) para um estudo detido sobre a epistemologia ética de Clifford e sua recepção na literatura que se seguiu. Note-se que, opondo-se à posição “permissiva” de James e à proposta “exigente” de Clifford, Susan Haack estabelece uma distinção entre justificação ética e justificação epistemológica. No primeiro caso, a autora segue a trilha de James e afirma que nem sempre é moralmente errado acreditar com base em evidência insuficiente. Por outro lado, concordando com Clifford, Haack afirma que, em termos epistemológicos, é incorreto acreditar com base em evidência insuficiente (2001: 21-34.).

Mas o foco principal de James eram as crenças religiosas¹⁴². Em disputa com os cientistas que sugeriam que a religião deveria permanecer restrita à esfera individual, James favoreceu uma vida pública para as crenças religiosas – e Peirce também. A fermentação religiosa é um sintoma do vigor intelectual de uma sociedade; e quando a religião é colocada no terreno da razão pura e da autoridade absoluta, esta se torna perigosa para a sociedade como um todo. Peirce sustentou uma opinião similar, talvez influenciado pela palestra de James e pela dedicatória que recebeu – Peirce tinha pouco amigos –, embora não tivesse como alvo os cientistas propriamente ditos, pois Peirce era de fato um deles. O alvo de Peirce em seus escritos nesse momento eram aqueles teólogos que elevavam as crenças religiosas a um patamar de abstração lógica falaciosa e, assim, distanciavam-se da *vida viva* da religião. “A religião é uma vida, e pode identificar-se com uma crença somente se essa crença for uma crença viva – uma coisa a ser vivida em vez de dita ou pensada” (CP 6.439, 1893). A condição “imatura” da metafísica, Peirce escreveu, não resulta de uma suposta dificuldade intrínseca a essa disciplina (CP 6.2, 1898), mas precisamente porque esta esteve durante muitos anos sob a responsabilidade de teólogos¹⁴³. Os teólogos são homens com preocupações práticas que se recusam a renunciar às próprias crenças – procedem de acordo com o método da tenacidade. Mas o cientista e o filósofo, em contrapartida, não têm qualquer apego às crenças que possuem, pois sabem que essas são apenas provisórias, e que ainda há um longo curso de inferências a ser percorrido antes do juízo final.

Nesse contexto, os cientistas diferem não só dos teólogos, mas também dos juizes: “Se é um juiz que está a presidir a audiência de uma causa, essa causa deve decidir-se de algum modo, sem importar o quão defeituosa seja a evidência” (CP 6.3, 1898). De fato, como argumentou Haack recentemente, “há tensões profundas entre os objetivos e valores da empresa científica e a cultura do direito” (2009: 2). Tais tensões manifestam-se em diversos aspectos que definem as duas atividades: o caráter comunitário e solidário da ciência encontra-se em oposição ao chamado caráter adversarial ou antagônico do processo judicial; o foco da ciência em casos gerais e universais suscetíveis de repetição contrapõe-se ao foco do direito em casos concretos e particulares; a abertura da ciência a novas descobertas e à inovação contraria o apego e o respeito do sistema jurídico aos precedentes judiciais e aos dogmas da doutrina; e o falibilismo inerente à atividade científica, que admite tanto a

¹⁴² Cf. James, *The Varieties of Religious Experience* (1902), onde se vê referências ao pragmatismo como “o princípio de Peirce”; à idéia de “cash-value” (“valor de caixa”) das teorias; e, ainda, uma aproximação do pragmatismo com Hume (cf. James, 1982 [1902]: 433-448).

¹⁴³ Além de se basear na observação, a metafísica ocupa uma posição privilegiada na classificação peirceana das ciências, de modo a fornecer as bases para a chamadas ciências especiais, como é o caso das ciências sociais.

postergação indefinida de uma decisão como a possibilidade eterna de revisão das conclusões já alcançadas, contraria os princípios da finalidade do processo e da segurança jurídica, cujas idéias expressam-se em institutos tradicionais do direito, como a prescrição e a coisa julgada. Mas aqui se desvia novamente para o campo do direito.

Peirce conclui que o esforço para reconciliar a ciência com a religião é ruim não só para a ciência – como se viu primeiro – como para a religião – ambas restariam desfiguradas. “A religião, para ser verdadeira a seus propósitos, deve exigir a rendição incondicional de todo pensamento livre”, escreve Peirce; a ciência, por outro lado, “não pode ouvir a tal exigência nem por um instante” (W 8: 34, 1890). A tentativa de reconciliar a ciência com a religião traz um comprometimento implícito com o resultado da investigação – “Isso seria sensato? Não seria isso uma tentativa de encontrar uma conclusão previamente determinada? E não seria *isso* um objetivo *anti*-científico e *anti*-filosófico? Não implicaria tal tentativa um defeito de integridade intelectual tendendo a minar toda a saúde moral? (W 8: 34, 1890). Peirce estava a criticar o objetivo declarado do semanário filosófico *Open Court*, publicado em Chicago. Peirce escreve sobre o “casamento conturbado” entre a religião e a ciência. Embora a ciência, por um lado, possa desconsiderar e não ser afetada pelos fenômenos religiosos, suas conclusões, em contrapartida, ameaçam as crenças religiosas. Com efeito, o que Peirce propõe é uma *religião da ciência*: a visão do todo, da realidade enquanto tal, implica que a verdade não pode “rachar-se em duas doutrinas rivais” (CP 6.433, 1903). Esse espírito ou atitude religiosa em face da ciência, vale dizer, não se justifica cientificamente; como ocorre com a religião, a justificação é espiritual.

Vale notar que a religião cristã apresenta, para Peirce, um apelo distintivo ao Modo de Vida: o modo de vida do amor e o modo de vida da morte são os dois caminhos que se oferecem. “Amar ao próximo” é uma regra ética, e essa é a “lei do amor”, a verdadeira fé cristã. A proposta de Peirce é conferir um aspecto *social* à religião, e para isso acredita ser necessário o estabelecimento de uma Igreja Católica grande, universal. Manter igrejas pequenas e exclusivas e distanciá-las dos homens de rigor intelectual é o caminho para o perecimento do espírito religioso. “A verdade é o fruto da livre investigação e de tal docilidade em direção aos fatos que deve tornar-nos sempre dispostos a reconhecer que estamos errados, e ansiosos por descobrir que assim estávamos” (CP 6. 450, 1896). Não obstante a ciência tratar-se de um tipo de religião ou de pelo menos de uma atitude espiritual, mais do que de um corpo de proposições conceituais, neste momento, diz Peirce, considerações teleológicas ou axiológicas, “isso quer dizer, ideais”, não importam para a

ciência (CP 6.434, 1893). Ou seja: não importa que as conclusões científicas sejam boas (ou ruins) – elas são *simpliciter*.

Mas Peirce aduz ainda um argumento que apela para a natureza evolutiva dos instintos humanos (à semelhança dos demais animais). Está certo que os instintos são capazes de crescimento, como também a razão desenvolve-se com o aprendizado. Embora, no primeiro caso, “por um movimento que é devagar na proporção em que é vital” (CP 16648, 1898). Mas a questão é que, no primeiro caso, a *falibilidade* é menor, porque a adaptação faz-se sentir com mais segurança. Essa idéia repete-se em 1903, quando então Peirce curiosamente contrasta a *individualidade instintual* da raça humana com a *sociabilidade intelectual* de sua empresa científica – a qual é, pois, *artificial*¹⁴⁴:

Nossos modos instintivos de pensar tornaram-se adaptados à vida prática ordinária, assim como o resto da nossa fisiologia tornou-se adaptada ao nosso meio ambiente. A sabedoria está em discriminar bem as ocasiões para o raciocínio e as ocasiões para seguir o instinto. Alguns dos meus amigos que mais valorizo têm sido quase que incapazes de raciocinar; e ainda assim eles têm sido homens de juízo singularmente sólido, penetrante e sagaz. Muito mais importante é, no todo, sentir-se bem do que raciocinar profundamente. Mas na ciência o instinto não pode jogar um *rôle* que não seja secundário. A razão para isto é que nossos instintos são adaptados para a continuidade da raça e, portanto, para a vida individual. Mas a ciência tem um futuro indefinido perante si, e o que busca é conseguir o maior avanço possível no conhecimento em cinco ou dez séculos. O instinto não está adaptado para este propósito, logo os métodos da ciência devem ser artificiais (CP 7.606, 1903).

Outra questão que talvez esteja mais diretamente relacionada à afirmação de que são os sentimentos e não a razão que devem guiar as práticas morais e religiosas é a aversão que o autor tinha ao pensamento conservador dos *gentlemen* norte-americanos. Esses senhores *gentis* eram encarados como homens cultos, e como “expoentes das boas maneiras” (CP 1.50, 1896); mas, na verdade, tais *gentlemen* eram, segundo Peirce, homens hipócritas, orgulhosos de uma suposta capacidade de raciocínio lógico quando fracassavam justamente nisso. Faltava-lhes a habilidade para formular um pensamento generalizado contra os interesses individualistas e sectários que seus espíritos nutriam. O senso de dever e as preocupações individuais desses homens egoístas os impediam de se ligar ao “contínuo universal” (CP 1.673, 1898). O temperamento conservador, portanto, vai de encontro à liberdade, ao espírito público e ao secularismo que Peirce exigia para a existência da comunidade de investigadores.

Isso em tese explica a apologia (um tanto curiosa) de Peirce a uma forma de “sentimentalismo conservador” nesses escritos (CP 1.662, 1898). Pois, enquanto uma classe de homens conservadores e individualistas proclama a subordinação da moral e da religião à

¹⁴⁴ Essa artificialidade da sociabilidade intelectual pode parecer estranha em face da impotência que Peirce atribui ao socialismo lógico (Capítulo 2); contudo, justifica-se quando se lembra que todas as concepções gerais do homem nada mais são do que “artefatos”, embora tenham referência à realidade. Esse tema foi explorado no final do Capítulo 2, quando se tratou do realismo escolástico moderado.

razão, em matérias de importância vital na vida, Peirce, em nome de um conservadorismo, calcula a sua razão de modo modesto e proclama a subordinação da moral e da religião aos sentimentos e aos instintos. “O verdadeiro conservadorismo”, afirmou Peirce, “significa não confiar no raciocínio sobre questões de importância vital, mas nos instintos hereditários e nos sentimentos tradicionais”; mas o autor acrescenta o seguinte: “Se eu permito a supremacia do sentimento em questões humanas, faço isso ditado pela razão em si; e do mesmo modo ditado pelo sentimento, em questões teóricas, recuso-me a permitir qualquer peso ao sentimento (CP 1.634, 1898) ¹⁴⁵.

Pode-se então *tentar* desfazer a aparente ambigüidade na afirmação de Peirce de que se deve, por motivos *racionais*, admitir a “supremacia do sentimento” em assuntos que estão relacionados a problemas humanos ou práticos; e, em assuntos que estão relacionados a problemas teóricos, por motivos *sentimentais*, deve recusar-se “qualquer peso que seja ao sentimento” (CP 1.634, 1898). Peirce era um *sentimentalista lógico* – a sua lógica estava baseada no “amor à vida”, no sentido mais amplo que se possa imaginar (v. epígrafe desta tese). Esse sentimentalismo na teoria revela-se desde muito cedo em seus escritos. Veja-se a seguinte declaração de Peirce em 1866: “Uma falácia cometida deve ser levada ao coração [*taken to heart*] e redimida, com a resolução de fazer melhor no futuro” (W 1: 454, 1866). Eis a postura não-egoísta que se requer em todo raciocínio lógico (Capítulo 2). E assim continua em 1866: “Em geral, os homens estão tão orgulhosos e não querem confessar seus erros na lógica como na moral. Grande parte das falácias no mundo *são* pecados – meras mentiras” (W 1: 454, 1866 – itálico no original). Em suma: o raciocínio ruim é tão ruim quanto uma norma imoral. Vê-se que a relação entre lógica e ética já estava presente desde a década de 1860; e que a base não-egoísta da lógica possuía *um fundo sentimental*, pois a sua justificativa apelava ao nível profundo de todo coração sensível. “Não devemos pretender duvidar na filosofia o que não duvidamos em nossos corações” (W 2: 214, 1868). Soluciona-se, assim, os dois lados da aparente ambigüidade a favor do sentimentalismo. Em assuntos práticos (ética e religião), apela-se aos sentimentos e não à razão; na teoria (ciência), apela-se à razão, mas novamente devido a motivos que são, lá no fundo, sentimentais. Mas é preciso não esquecer que *sentimento* e *razão* estão relacionados desde muito cedo na filosofia de Peirce sob a categoria da Terceiridade – *vide* considerações no Capítulo 2 sobre a natureza cognitiva da emoção. O

¹⁴⁵ A evolução da relação entre sentimentos e raciocínio na filosofia de Peirce constitui um tema à parte, cuja complexidade terá de ser explorada em outro momento. Cf. Hookway (1997: 202).

sentimento não é algo que se dá sem mediação, independente de um signo; mas, em vez disso, é uma *percepção interpretativa*¹⁴⁶.

De todo modo, é inevitável não entrever uma pitada de ironia especificamente nos escritos de 1898. As palavras de Peirce foram pronunciadas em sua palestra de abertura das Conferências de Cambridge de 1898 – como já se assinalou. Tudo indica que Peirce estava a ser irônico porque havia ficado chateado com a insistência de James de que ele proferisse suas palestras sobre “idéias soltas” sobre “tópicos de importância vital”. Peirce queria apresentar uma série de palestras sobre a “lógica dos eventos”, ao passo que James pediu um “plano mais popular”, argumentando que, dentre os seus alunos, “apenas três homens possivelmente poderiam seguir” os seus gráficos. James pediu-lhe que fosse “um bom menino” e modificasse a sua proposta inicial para endereçar uma audiência maior (*cf.* Ketner e Putnam, 1992: 25).

Todavia, é preciso deixar claro de que não há dúvidas de que, neste momento, Peirce encarava a ética e a filosofia como dois departamentos “radicalmente distantes”. Como Beverley Kent observou (1987: 106), em 1898 “é evidente que Peirce ainda não havia elaborado qualquer tentativa de trazer a lógica e a ética juntas sob o guarda-chuva das ciências normativas”¹⁴⁷. A Ética formava um ramo da Ciência Prática, isenta de qualquer conteúdo científico, ao passo que a Filosofia constituía uma divisão da Ciência Teórica. Veja-se a passagem de Peirce:

A filosofia parece consistir-se de duas partes, Lógica e Metafísica. Eu excluo a ética, por dois motivos. Em primeiro lugar, enquanto ciência sobre o fim e o objetivo da vida, [a ética] parece ser exclusivamente psíquica, e portanto confinar-se a um departamento especial da experiência, enquanto a filosofia estuda a experiência em suas características universais. Em segundo lugar, ao buscar definir o objetivo próprio da vida, a ética me parece localizar-se com as artes, que de todas as ciências teóricas considero a mais concreta, ao passo que aquilo que quero dizer com filosofia é a mais abstrata de todas as ciências reais (*RLT*: 115-16, 1898).

Kent examinou, nos manuscritos não-publicados de Peirce, as diversas classificações da ciência que o autor formulou em vida, desde pelo menos 1866 até as suas muitas reformulações no final da década de 1890 e início do século. A análise de Kent é igualmente cronológica, e assim produz inferências que confirmam a posição da ética em relação à sua filosofia em 1898, quando as palestras de Cambridge foram proferidas (*cf.*, em especial, pp. 106-107 [MS 437.18-22, 1898]). As classificações analisadas datam de 1866, 1878, 1889,

¹⁴⁶ Agradeço a Daniel Campos pela discussão virtual sobre o tema. O problema da percepção aparece em seus últimos escritos fenomenológicos sobre a base do pragmatismo, onde emerge a associação entre pragmatismo, inferência abdutiva e julgamento perceptivo (que é interpretativo).

1892, 1895, 1896, 1897, 1898, 1902 e 1903 (a versão perene). Note-se que no esquema de 1898, sob “Filosofia”, encontram-se apenas “Lógica” e Metafísica”. Em dois esquemas tentativos de 1896 e 1897, tem-se uma “inclusão experimental da ética sob a filosofia”, a qual, contudo, “tornou-se uma rejeição explícita em 1898 com base na idéia de que esta concerne ao propósito da vida, o qual é inteiramente psíquico. [...] Peirce considerou que a sua busca por uma definição do objetivo correto da vida distinguia a ética como uma das teorias da arte (437.20, 1898)” (Kent, 1987: 105). A inclusão experimental no ano de 1897 deve-se ao reconhecimento de Peirce neste momento de que o modo da *possibilidade* poderia ser real. Veja-se Kent:

De modo significativo, 1897 foi a data da descoberta de Peirce (via lógica das relações, a qual revelou diversos tipos de possibilidades) de que a possibilidade real é uma conseqüência essencial do pragmatismo. A possibilidade real tem implicações críticas para as relações entre lógica e ética e pode muito bem ter precipitado a inclusão da ética dentre as divisões da filosofia (Kent, 1987: 101).

No esquema de 1897 citado por Kent, Peirce escreveu: “Ética, a filosofia do propósito (Parcialmente uma arte. Mas deixa-a ser colocada aqui. Estética e psicol.)” (MS 1135, [c. 1897] *apud* Kent, 1987: 104). Para Kent, é possível inferir-se dessa inclusão que “enquanto Peirce estava disposto a chamar a ética uma divisão da filosofia, ele ainda não havia reconhecido qualquer conexão entre lógica e ética” (1987: 105). O tema das motivações de Peirce para a mudança de posição será trabalhado a seguir.

O que importa notar é que as Conferências de Cambridge de 1898 representaram o último momento em que Peirce pronunciara publicamente a sua posição de repúdio à ética. As palavras de Peirce foram fortes, e o tom sarcástico que empregou certamente tem a ver com os desentendimentos entre ele e James acerca da “vitalidade” do tópico a ser endereçado. De todo modo, acredita-se que seja errado descartar os argumentos de Peirce, ou ainda tentar reconciliar a sua atitude reprovadora no tocante à ética com a sua posição madura – como muitos estudiosos almejam¹⁴⁸. O próprio Peirce confessara sua visão crua acerca da ética em uma carta que escreveu para James em novembro de 1902: “Quando proferi as minhas palestras de Cambridge ainda não havia na realidade atingido o fundo da questão ou enxergado a unidade de toda a coisa. Foi somente depois disso [das palestras] que obtive a prova de que a lógica deve fundar-se na ética” (CP 8.256, 1902). Isso fica patente também em outra carta que Peirce escreveu a uma de suas estudantes, do tempo em que lecionou na

¹⁴⁸ Cheryl Misak (2004: 174), por exemplo, propõe-se a “resolver a tensão entre as vertentes cognitivista e não cognitivista na obra de Peirce”; contudo, a autora procede elucidando as passagens das Palestras de Cambridge de 1898 com excertos posteriores a 1902, quando Peirce já havia mudado de idéia.

Universidade de Johns Hopkins, Christine Ladd-Franklin, quando esta veio a lecionar Lógica nesta Universidade:

Minha querida Senhora Franklin: Dá-me prazer saber que você está prestes a palestrar sobre lógica na Johns Hopkins. Mas, oh, você não terá uma classe maravilhosa e charmosa como tive, especialmente no primeiro ano. Naqueles dias sabia muito pouco sobre lógica, e tampouco entendia completamente sobre o que a lógica é baseada. Não estava na posse da prova de que a ciência da lógica deve basear-se na ciência da ética, embora tivesse mais ou menos percebido que o bom raciocínio depende mais da boa moral do que de qualquer outra coisa. (*Apud* Ladd-Franklin, 1916: 715-722)

Chega-se então à conclusão desta primeira fase na evolução da concepção de Peirce sobre a ética. A primeira concepção de Peirce sobre a ética – ou melhor, sobre a “moralidade” – parece relacionar-se com sua categoria da Segundidade. Isso em tese explicaria porque ele não considerou a ética um tópico de importância vital, pois seria um grave erro nominalista para Peirce atribuir qualquer importância filosófica a reações individuais concretas acerca da moralidade. Portanto, a moralidade e a Segundidade estão relacionadas nesta primeira fase da concepção sobre a ética de Peirce.

Recorde-se de que a categoria da Segundidade compreende os fatos atuais que estão presentes aqui e agora (*hic et nunc*). As experiências pertencentes à categoria da Segundidade são *individuais*; isto é, insistem em estar aqui independentemente de qualquer razão ou lei. Um Segundo é um fato bruto, contingente e acidental. Essa *individualidade* da Segundidade implica o fato de que o indivíduo “é determinado em relação a toda possibilidade” (CP 1.435, 1896), de modo que as distinções que se aplicam a um elemento pertencente à categoria da Segundidade são sempre “dualistas” (CP 1.330, 1894); e, como Peirce escrevera em 1896, “um dos piores efeitos da influência do raciocínio moral e religioso na ciência consiste nisto, que as distinções sobre as quais ambos insistem como fundamentais são distinções duais, e que suas tendências são em direção à ignorância de todas as distinções que não são duais e especialmente da concepção de continuidade” (CP 1.61, 1896).

A moral classifica a conduta humana como boa ou má, mas é possível que alguém se sinta desafiado por uma linha de conduta que recai “em algum local próximo ao meio da ponte”, observa Peirce; mas isso é “contrário aos ensinamentos de qualquer sistema moral que já tenha existido no coração e na consciência de um povo” (CP 1.61, 1896). A noção de moralidade nesta primeira fase do pensamento de Peirce assume uma dimensão concreta, particular, individual, pois se refere a uma ciência prática que se debruça sobre os ideais de conduta de uma dada comunidade – o chamado “folclore” da conduta humana. Peirce não fora capaz de atentar para uma concepção universal da ética que fosse para além da moralidade de uma comunidade particular.

4.2.2 Fase 2: A Terceiridade da ética pura

O raciocínio envolve essencialmente o autocontrole; de sorte que a logica utens é uma espécie particular de moralidade. A excelência e a maldade lógica, que todos nós achamos ser simplesmente a distinção entre Verdade e Falsidade em geral, significa, em última instância, nada mais do que a aplicação particular da distinção mais geral entre Excelência e Maldade Moral, ou Justiça e Malvadez.
C. S. Peirce, 1902.

Ao lembrar-se, durante as suas Palestras de Harvard de 1903, da origem de seu interesse pela ética, Peirce mencionou, em duas ocasiões, o ano de 1883. Ele contou que naquele momento começara a ler os trabalhos dos grandes moralistas e a disciplina da ética passou a impressioná-lo (CP 5.111, 1903). Contudo, Peirce também admitiu que naquele tempo ainda não se encontrava preparado para afirmar que a ética era uma ciência normativa (CP 5.129, 1903). De fato, Peirce demorou muito para se pronunciar sobre assuntos éticos propriamente ditos – embora a sua filosofia já continha desde cedo preocupações morais e ingredientes sociais, como se procurou mostrar até aqui. Quando Peirce articulou a sua primeira abordagem compreensiva da ética, na segunda metade da década de 1890 (*supra*), ele já contava com quase sessenta anos; e fora bem negativo. Recorde-se aqui do pronunciamento de Peirce na palestra de abertura das Conferências de Cambridge de 1898:

Não tenho uma palavra sequer a dizer contra a filosofia da religião ou sobre a ética em geral ou em particular. O que digo somente é que no presente é tudo muito duvidoso para garantir a aposta de qualquer vida humana sobre elas (CP 1.620, 1898).

Em contrapartida, a sua segunda e positiva concepção sobre a ética, e a inclusão da mesma ao lado da lógica e da estética nos quadros da ciência normativa, aconteceria pouco tempo depois, no início da década de 1900. Peirce afirmou em 1902:

É, portanto, impossível ser completamente e racionalmente lógico exceto sob um fundamento ético. Tivesse eu inteiramente compreendido este grande princípio cedo na vida, teria sido indubitavelmente influenciado pelo espírito moral (2.198, 1902)

A reavaliação relativamente tardia de Peirce com relação à sua concepção acerca da ética; a sua mudança de opinião em um período de tempo relativamente curto; a dificuldade em se determinar com exatidão a data de seus manuscritos sobre o assunto; e, para piorar, a inconsistência de suas próprias reminiscências quanto ao momento em que mudou radicalmente de opinião levaram muitos de seus comentadores a argumentar que não se deveria exagerar a importância da ética em sua filosofia. A concepção inicial de Peirce é frequentemente rejeitada como “um lapso temporal de bom senso filosófico” (Hookway: 2002: 24); ao passo que sua concepção madura é interpretada como tendo sido proferida em

um período em que o autor estava “muito velho e muito debilitado” (Robin, 1964: 271) para ser levado muito a sério. Manley Thompson acrescentou, ainda, que os “pronunciamentos fragmentados” de Peirce sobre a ética foram “ligeiros” demais (1963: 197). Kent, entretanto, argumentou que “o volume dos escritos que discutem as ciências normativas é ao todo muito significativo para ser rejeitado de modo tão perfunctório” (1987: 220). O fato de que a concepção reformada e positiva de Peirce tenha emergido como resultado de um desenvolvimento tardio em seu pensamento, em um período de grande maturidade filosófica, não deveria diminuir a sua importância. Muito pelo contrário, a sua aprovação da ética após um período de significativo progresso em suas investigações lógicas deveria contribuir para aumentar a importância desta disciplina em sua arquitetura¹⁴⁹. “Não há qualquer evidência capaz de sustentar a sugestão de que a capacidade mental de Peirce se esvanecia” (Kent, 1987: 220).

No que se segue, exploram-se algumas das explicações sobre os motivos que levaram Peirce a mudar de posição. Em seguida, articula-se a ética pura de Peirce como um estudo de meta-ética. Esta, como se argumenta, passa a relacionar-se com a sua categoria da Terceiridade, e isso explicaria não só a sua nova visão positiva sobre as ciências normativas, como também o caráter realista de sua meta-ética.

4.2.2.1 As motivações para a mudança de posição

É difícil ter-se certeza sobre o momento exato em que Peirce mudou radicalmente de ideia sobre a ética. Suas próprias recordações sobre o tópico flutuaram. Peirce conta que começou a refletir sobre questões de ética em algum momento na década de 1880 (CP 2.198 e 8.255, 1902; 5.111 e 5.129, 1903; e 7.256, 1900). Em seus escritos, o autor referiu-se duas vezes, de forma explícita, ao ano de 1883, afirmando tratar-se do ano em que decidiu “contar a ética” dentre os seus estudos especiais – isso ocorreu nas quarta e quinta palestras proferidas em Cambridge no ano de 1903; e, indiretamente, referiu-se uma vez ao ano de 1884, afirmando tratar-se do momento em que começou a “impressionar-se” com a importância da teoria ética. Mesmo assim, Peirce confessou que até aproximadamente 1899 “não estava preparado para afirmar que a ética era uma ciência normativa” (CP 5.129, 1903); mas em 1902 ele declarou

¹⁴⁹ É importante ressaltar aqui o recente interesse na ética de Peirce (Anderson, 1999; Mullin, 2007; Mayorga, 2007). Para uma coleção de ensaios sobre o tópico, veja-se Parret (1989); e para uma bibliografia abrangente, consultar Parker (2002).

que pelo menos desde 1897 a intimidade da relação entre a lógica e a ética havia sido revelada (CP 2.198, 1902) – vale recordar as tentativas de Peirce de incluir a ética sob o quadro da filosofia em seu esquema das ciências, e (não obstante isso) as suas palavras críticas em Cambridge em 1898. Um pouco mais tarde, em aproximadamente 1905, Peirce escreveu que foi durante as Palestras de Lowell (proferidas no final de 1903) quando afirmara pela primeira vez que a lógica dependia da ética (CP 5.333, c. 1905); mas tal declaração parece não se encaixar também, pois o autor escreveu extensamente sobre as ciências normativas nos manuscritos para o seu livro (nunca terminado) *Minute Logic* (*Lógica minuta*) que datam do biênio 1901-02.

Levando-se em conta a insistência de Peirce de que foi nos arredores de 1883 que ele começou a ler os trabalhos dos “grandes moralistas” e julgou a “fertilidade” de seus pensamentos em contraste com a “esterilidade” dos lógicos, é válido investigar o que teria ocorrido próximo a esta data. Percebe-se que 1883 foi um ano de muitas mudanças para Peirce. Em sua vida pessoal, somente para constar, foi o ano em que se divorciou de sua primeira mulher, Melusina, e casou-se, seis dias depois de homologado o divórcio, com a misteriosa Juliette, embarcando em seguida para a Europa para a realização de seu último trabalho a serviço do *U.S. Coast and Geodetic Survey* (Serviço de Levantamento Geodésico e Costeiro dos Estados Unidos). Foi ainda o ano em que ele teve problemas pessoais na Universidade de Johns Hopkins, insatisfeito com a sua posição acadêmica como palestrante de lógica de tempo não-integral, tendo de complementar o seu salário com o trabalho no Serviço de Levantamento Geodésico; foi o ano em que tentou comprar de volta alguns dos livros de sua biblioteca, a qual havia sido vendida no ano anterior (devido à sua péssima situação financeira) para a Johns Hopkins pelo valor de US \$550,00; o ano em que uma disputa séria ocorreu sobre um suposto ato de plágio de sua *Lógica dos relativos* cometida pelo Professor Sylvester, um matemático renomado da Johns Hopkins; e – só para constar – o ano em que seu aluno John Dewey resolveu abandonar o seu curso de *Lógica* na Johns Hopkins, por acreditar ser “demasiadamente matemático”¹⁵⁰.

Os editores do Peirce Edition Project sugerem que o seu interesse de Peirce pela ética ocorreu “no marco de sua investigação para o *Century Dictionary*, para o qual Peirce escreveu [...] os textos correspondentes a ‘ética’ e ‘moral’” (EP 2: 252, nota 1). De fato, com o dicionário em mente, Peirce começou a lecionar na Johns Hopkins um novo curso sobre *Terminologia Filosófica*, e isso se deu provavelmente em relação com o seu trabalho para o

¹⁵⁰ Para uma abordagem completa da vida e da carreira de Peirce entre os anos de 1879 e 1884, veja-se Nathan Houser, “Introduction,” em W 4: xix-lxx.

Century Dictionary. Tanto o projeto do dicionário como o curso de terminologia filosófica certamente influenciaram as considerações maduras de Peirce sobre a *ética da terminologia filosófica* (CP 2.220 ss., 1903), a qual, como sugere Fisch, “provavelmente teve algo a ver com o interesse cada vez maior de Peirce pela ética” (1981: 30). Mas, embora haja uma coincidência cronológica entre as opiniões positivas de Peirce acerca da ética na década de 1900 e sua ética da terminologia, parece mais apropriado supor que foi o seu interesse pela ética que o levou a considerar a ética da terminologia filosófica, e não o contrário. Por outro lado, embora Peirce tivesse começado a trabalhar nas definições para os verbetes do *Dictionary* em 1883, ele só escreveu os textos correspondentes à letra “E”, como “Ética” e “Éstética”, em 1886 – e, vale notar, não há qualquer indicação positiva nessas entradas (cf. W 5: 388 ss., 1886).

Mas talvez o acontecimento mais importante de 1883 tenha sido a publicação de *Studies in Logic (Estudos em lógica)*. Este livro foi editado por Peirce – embora seu nome não tenha aparecido na capa – e produzido por seus alunos da Johns Hopkins, dentre eles Christine Ladd-Franklin; e representou o resultado de seu trabalho como professor e investigador. Em um de seus manuscritos contendo sessenta aulas de lógica, escrito no verão de 1883, Peirce referiu-se explicitamente a “uma estreita relação entre lógica e ética” (W 4: 476, 1883). Na década de 1880, Peirce já caracterizava o raciocínio como uma operação voluntária, de modo que, afirmou, “podemos dizer que [a lógica] é a arte de raciocinar corretamente, ou que é uma ciência que se centra nessa arte” (W 4: 400, 1883). Esta idéia, é preciso destacar, como se argumentou no Capítulo 3, já estava presente de modo subjacente na filosofia de Peirce, tendo em vista principalmente a sua postulação do *lado prático* da lógica – vale recordar as palavras de Peirce em 1877: “O teste para saber se estou realmente a seguir o método não é um apelo imediato aos meus sentimentos e propósitos, mas, ao revés, move ele mesmo a aplicação do método. Por isso é que o raciocínio bom e o raciocínio ruim são possíveis; e esse fato é a fundação do lado prático da lógica” (W 3: 255, 1877). Recorde-se, ainda, da concepção ativa da crença de Bain (encampada por Peirce), a qual envolve o elemento da intenção e, assim, introduz a noção de *propósito*.

Mas outro fator, talvez mais determinante, tenha sido o curso que lecionou no outono de 1883 sobre a psicologia dos grandes homens. Seus estudos, embora nunca tenham sido concluídos, têm sido considerado como a primeira aplicação de métodos estatísticos a estudos biográficos comparativos (Houser *in* W 4: lxii). A investigação baseava-se em dados da impressão, pois “a admissão ao estudo de qualquer nome deveria depender da nossa pura observação quanto à impressão da grandeza que recebíamos a partir da contemplação de sua

vida e obra” (CP 7.257, 1900). Um dos propósitos centrais era mostrar que observações que carecem de precisão, como a “grandeza” dos homens, são suscetíveis de tratamento matemático. Um propósito adicional, Peirce conta, era mostrar que os sentimentos “não diferem, em sua maioria, de forma extravagante entre pessoas diferentes no mesmo ambiente” (CP 7.257, 1900). Seu artigo “The Century’s Great Men of Science” (“Os grandes homens da ciência do século”), escrito em 1901, é derivado deste estudo¹⁵¹. A lista de grandes homens incluía 288 personalidades, desde Pitágoras, passando por Maquiavel e Beethoven, até Darwin. É interessante notar que Peirce selecionou homens que legaram à humanidade três tipos de grandeza, as quais ecoam as suas categorias universais: a grandeza que se manifesta no “sentimento” (em músicos, romancistas, artistas, poetas, escritores, dramaturgos e atores); a grandeza que provém da “ação” (em governantes, generais, homens de estado, filantropos, exploradores e advogados); e a grandeza que nasce do “pensamento” (em filósofos, matemáticos, físicos, moralistas e reformadores, linguistas, inventores, biólogos e historiadores) (W 5: 35-8, 1883-84).

Os estudiosos de Peirce oferecem uma variedade de motivações para a sua mudança de posição. Richard Robin considera que o interesse de Peirce por valores é uma extensão de sua teoria da investigação (1964: 271). Manley Thompson parece concordar: “A verdade como objetivo da investigação científica é, portanto, uma fase do *summum bonum*, uma etapa do último fim de toda a ação humana” (1963: 195). Em direção semelhante, Christopher Hookway sugere que se poderia dizer que a insistência de Peirce sobre a ética é uma consequência da sua intenção de “oferecer um modelo unificado de autocontrole, e portanto, da racionalidade” (1997: 202). Murray Murphey (1922 [1961]: 361) aponta que, em 1893, Peirce já havia afirmado que o raciocínio lógico era uma operação de controle do pensamento; e, a partir deste momento, o reconhecimento da lógica como uma ciência normativa seria apenas mais um passo. Entretanto, como acrescenta Murphey, Peirce também foi influenciado por seu trabalho psicológico realizado em colaboração com Joseph Jastrow na década de 1880, assim como pela publicação do livro de William James, *The Principles of Psychology* (*Os princípios da psicologia*): “foi também a doutrina de James de que a verdade é uma espécie do bem que sugeriu a Peirce a dependência da lógica da ética” (*idem*).

David Elmer Pfeifer (1971: 66) sugere que os elementos para uma discussão da ética já estavam presentes em seus escritos cosmológicos, onde Peirce introduziu as idéias de acaso absoluto (tiquismo), de continuidade (sinequismo) e de amor evolutivo (agapismo). Nesses escritos, Peirce discute a noção de um fim, o que conseqüentemente fez emergir a questão do

¹⁵¹ Um esboço aparece em CP 7.256, c. 1900.

valor. “Outra possível fonte de reavaliação de Peirce sobre a ética”, sugere Edward Petry (1992: 681), “é seu estudo dos escritos de Johann Friedrich Herbart, a cuja divisão das ciências normativas se faz referência em um manuscrito pouco antes de sua reavaliação (MS 400)”. Fisch (1981: 30) defende que um “acontecimento mais decisivo” foi aplicação de Peirce do método estilométrico de Wicenty Lutoslawski à ética de Platão. Lutoslawski, em *The Origin and Growth of Plato’s Logic (A origem e o crescimento da lógica de Peirce)*, publicado em 1897, aplicou a análise estatística a suas observações das peculiaridades no estilo dos escritos de Platão para fins de fornecer uma nova cronologia dos diálogos; e Peirce, por sua vez, decidiu aplicar o método estilométrico de Lutoslawski ao seu estudo da ética de Platão. Em seu *Minute Logic*, Peirce dedicou aproximadamente 125 páginas para discutir os diálogos de Platão, e esta empresa parece estar relacionada com o seu interesse pela ética (CP 1.584, nota 1). Em sua tese de doutorado, David O’Hara procurou demonstrar a importância dos escritos de Platão no desenvolvimento da filosofia de Peirce a partir da segunda metade da década de 1890. De acordo com o autor, alguns comentadores de Peirce, como Max Fisch, subestimam a importância dos estudos de Peirce sobre Platão; outros afirmam que o seu interesse pelo platonismo é ou um vestígio de seus estudos quando jovem. Contudo, O’Hara ressalta que, para Peirce, existe um Platão nominalista e um Platão realista. O primeiro é o proponente da *Teoria das Formas* em sua versão dualista, onde se tem uma metafísica de dois níveis; o segundo Platão é um pensador falibilista, como Peirce, que teria muito evoluído em seus estudos, e proposto ainda um *proto-pragmatismo*, apresentando-nos uma metafísica de três níveis (2005: 18).

Grande parte dessas motivações mencionadas foram (re)construídas ao longo desta tese: a emergência da importância da dimensão social da lógica e da teoria da investigação; o lado prático da lógica e a teoria ativa da crença onde se revelam o elemento voluntário e intencional, como a noção de autocontrole e a possibilidade de identificar-se inferências falsas e verdadeiras; a teleologia do desenvolvimento que emerge de seus estudos cosmológicos – enfim. Mas, para além de todos esses fatores, acrescenta-se outra explicação (igualmente adiantada *supra*). Supõe-se que foi o reconhecimento da noção de *possibilidade real* o fator determinante que levou ao crescimento da concepção de Peirce acerca da ética – além, como se viu, de ter levado Peirce a formular a sua concepção de um realismo escolástico mais extremo, e a sua decisão de prover uma nova formulação da Máxima Pragmática, associando-a com toda a sua arquitetura filosófica, nos artigos de 1905 publicados na *The Monist*. Até 1896-97, vale repetir aqui, Peirce endossava a idéia de que a categoria do “possível” só poderia ser identificada em termos de um “estado de informação” que é concreto, ou seja, em

termos do estado da informação existente para um falante atual. Portanto, “é possível que p” significava que “no estado atual da informação, não se sabe que é falso que p”. Não obstante, no final de 1896, Peirce começou a ver que o “possível” também poderia ser definido em termos de um “mundo ideal”, uma espécie de universo platônico. Como Peirce escreveu: “uma possibilidade é possível ainda que não seja atual”, já que o possível não é “o que o existente obriga que ele seja” (CP 1.422, 1896). Este é o grande erro das escolas nominalistas, sustenta Peirce, a saber, “que a qualidade do vermelho depende de que alguém o veja concretamente”. O universo de *possibilidades reais* não se determina pelo mundo existente, senão que pertence ao mundo ideal, ao mundo que *deveria ser*. Esta explicação parece plausível cronologicamente, tendo em vista a evolução do esforço de Peirce para estabelecer uma classificação das ciências na última década do século XIX. O lugar marginal que ele atribuiu à ética em seu esquema classificatório começou a submeter-se a diversas revisões em 1896-97, um período no qual fez importantes câmbios em sua classificação – como se viu *supra*. De 1892 a 1898 Peirce intencionou pelo menos dez esquemas diferentes, e nos manuscritos datados de 1896 em diante, como Kent (1987: 100) assinala, aventurou-se a incorporar a ética como uma classe das ciências normativas entre as divisões da filosofia.

A despeito de todas essas explicações, Peirce deixa claro que foi a sua nova abordagem da lógica que precipitou a sua reavaliação da ética (na linha da interpretação de Murphey)¹⁵². Peirce passa a afirmar (agora explicitamente) que a operação lógica de elaborar uma inferência deve ser considerada como uma ação da mente autocontrolada, “deliberada” e “propositiva”, na medida em que envolve a aprovação da própria inferência elaborada. Todo pensador que raciocina assume o propósito de encontrar a verdade; conseqüentemente, ele está sempre consciente de que procede conforme “padrões de raciocínio correto” (CP 1.606, 1903). O pensador normalmente compara a sua inferência com as normas gerais do raciocínio correto por meio de uma atitude deliberada, crítica e auto-controlada. “A lógica é a teoria do pensamento autocontrolado, deliberado; e, assim sendo, deve apelar à ética para seus princípios” (CP 1.191, 1903). Há um “paralelismo perfeito” entre raciocínio lógico e conduta moral, e isso ocorre em virtude da noção de autocontrole. Lembre-se de que Peirce havia excluído a ética da divisão da filosofia justamente com base no fato de que a idéia de autocontrole bloquearia o caminho da investigação. A lógica de Peirce à luz da ética encontra assim um novo cenário: “Agora, a lógica é o estudo dos meios para alcançar o fim do

¹⁵² Cf. Introdução.

pensamento. Ela não pode solucionar tal problema enquanto não souber claramente o que é tal fim. A vida só pode ter um fim. É a ética que define tal fim” (CP 2.198, 1902).

É bastante admitido que a lógica é uma ciência *normativa*, quer dizer, que esta somente estabelece as regras que devem ser, embora não sejam seguidas; mas é a análise das condições de alcance de alguma coisa da qual o propósito é um ingrediente essencial. Ela é, assim, estreitamente relacionada a uma arte (CP 1.575, 1902-02).

Talvez a idéia *propósito*, por detrás da noção de autocontrole, tenha sido não exatamente sugerida, mas pelo menos corroborada, entre outros, por Josiah Royce. Após um período de estudos na Alemanha, o autor retornou aos Estados Unidos com as influências do idealismo de Hegel, da tradição pós-kantiana e, ainda, dos britânicos idealistas como Francis Bradley. Alguns autores sugerem que Royce tenha sido orientado por Peirce em sua tese de doutorado defendida no final da década de 1870, quando este era professor na Universidade de Johns Hopkins¹⁵³. A investigação filosófica de Royce girava em torno dos temas que passaram a preocupar Peirce a partir da década de 1890, como as relações entre *indivíduo finito* e *absoluto*, *bem* e *mal*, *objeto* de uma idéia e *idéia*, ou *signo*. Royce possuía inclinações especulativas, como Peirce, e apresentava argumentos a favor do conceito de “idealismo absoluto” com a esperança de “combinar realismo social com idealismo metafísico” (Anderson e Fisch, 1939: 493). Para Peirce, a filosofia de Royce era exemplar ao tentar aplicar na metafísica a exatidão do pensamento matemático; e o motor que moveu as últimas investigações de Peirce era precisamente a tentativa de filosofar por meio de concepções diagramáticas. Em sua resenha da obra de Royce *The World and the Individual (O mundo e o indivíduo)*¹⁵⁴, redigida em 1900, Peirce afirmou que a grande sacada de Royce foi a postulação da concepção do infinito; e, mais ainda, por meio de um recurso diagramático (CP 8.100-107, 1900). Com efeito, Royce ilustrou a sua concepção do infinito propondo a idéia de um mapa tão minucioso do solo da Inglaterra que pudesse perfeitamente projetar a existência de um mapa dentro dele tão minucioso do solo da Inglaterra que, mais uma vez, perfeitamente projetaria outro mapa tão minucioso do mesmo solo, e assim sucessivamente *ad inifinitum*. Nesta resenha, após citar a sua Máxima Pragmática, Peirce afirma: “no mesmo espírito *pragmatístico*, o Prof. Royce sustenta que o Significado Interno de uma idéia é um Propósito” (CP 8.119, c. 1902). Peirce identifica o *propósito*, mobilizado por Royce para explicar o “significado interno” de uma idéia, com a noção de *implicações práticas* presente em sua Máxima Pragmática. Veja-se:

¹⁵³ A propósito, v. Kuklick (1977: 140-158); e Anderson e Fisch (1939: 492-499).

¹⁵⁴ *The World and the Individual* foi publicada por Royce em 1900, e representavam as Gifford Lectures que proferiu em na Universidade de Aberdeen.

[Q]uando [o Prof. Royce] define uma idéia como um estado da mente que de modo consciente “significa” alguma coisa, todo o contexto mostra, como ele admitiria, que esse estado da mente “significa” alguma coisa no sentido de pretender ou propor alguma coisa. Agora, um estado da mente propositivo é um estado que significa alguma coisa em virtude de pretender ser interpretado em um feito [*deed*]. Logo, embora uma idéia certamente tenha o seu significado interno e externo, ainda assim o seu principal significado é de um tipo diferente de qualquer desses dois (CP 8.119, c. 1902).

Conlui-se – ou melhor, supõe-se – que as explicações propostas anteriormente não podem esgotar o tema; além disso, parece que não há uma só explicação, senão um conjunto de fatores para dar conta das motivações para essa mudança de mentalidade. Alguns desses fatores, que representam maturações de idéias antigas presentes desde cedo na filosofia de Peirce, foram trabalhados ao longo desta tese.

4.2.2.2 A ética pura: um estudo pré-normativo

A atitude positiva de Peirce com relação à ética – até onde pude determinar – foi publicamente enunciada pela primeira vez na resenha do livro de Edward Mezes, publicada em outubro de 1901 no periódico *The Nation*. Nesta resenha, Peirce descreveu o trabalho do autor como uma espécie de “antropologia ética”, um estudo sobre o que o homem considera ser moral, e acrescentou que tal tipo de estudo não representava o que então passou a descrever como “Ética Pura”. Peirce escreveu especificamente que “a lógica apóia-se na ética em um grau que poucos têm conhecimento”; que “a ética enquanto ciência positiva deve sustentar-se em fatos observáveis”; e que “a única fundação sólida para a ética reside naqueles fatos da vida diária que nenhum filósofo cético jamais questionou” (CP 8.158, 1901)¹⁵⁵.

A nova concepção de Peirce sobre a ética ganhou maior expressão em 1902, quando o autor escreveu os manuscritos de sua *Lógica minuta*. Ele admitiu que por um longo tempo a ética parecia-lhe “completamente estranha à lógica”; e que duvidara se esta era qualquer coisa “para além de uma ciência prática, uma Arte” (CP 2.198, 1902). Mas então em 1902 Peirce afirmou que estava começando a ver a “sutileza” da ética, pois “a lógica não pode ter qualquer proveito caso a pessoa não saiba o que é que ela quer fazer, o que é precisamente o que a ética deve determinar” (CP 2.120, 1902). A partir de 1902, Peirce passou a classificar a ética pura como uma Ciência Normativa, uma ciência positiva que assevera verdades positivas: “Que a

¹⁵⁵ Mesmo assim, em outro manuscrito, redigido no início de 1901, Peirce parecia não estar disposto a identificar uma posição sólida para a ética em sua filosofia (7.201, c. 1901): o autor identifica o propósito do “homem individual” com a noção de “ética pura”.

verdade e a justiça são os grandes poderes do mundo não é figura de linguagem, mas um fato simples ao qual as teorias devem acomodar-se” (CP 1.348, 1903). De acordo com a divisão das ciências de Peirce de 1903 (a versão perene), as Ciências Normativas estão inseridas entre a Fenomenologia e a Metafísica sob a divisão da Filosofia. Essa classificação segue (com algumas poucas exceções) a sua divisão das três categorias. Desse modo, as Ciências Normativas, sendo a segunda divisão entre a Fenomenologia e a Metafísica, identifica-se com a categoria da Segundidade – a Fenomenologia identifica-se com a Primeiridade e a Metafísica com a Terceiridade. Acontece que a Filosofia, o grande guarda-chuva que acolhe essas três (Fenomenologia, Ciências Normativas e Metafísica), constitui-se, por sua vez, como a segunda divisão das Ciências da Descoberta, entre a Matemática, a primeira, e a Ideoscopia, a segunda. Logo, a Filosofia é uma segunda divisão, de uma primeira (Ciências da Descoberta – as outras são a Ciência da Revisão e a Ciência Prática), gerando, por sua vez, uma segunda divisão que é a das Ciências Normativas (cf. Apêndice 2). Mas, do fato de que as Ciências Normativas são uma divisão “Segunda” de uma divisão “Segunda” não procede que esta possa equiparar-se à categoria da Segundida no esquema de Peirce. Pois, como se disse, a Filosofia é uma “Segunda” de uma “Primeira”: as “Ciências da Descoberta” – as quais lidam com leis universais e descobrem fatos reais, verdadeiros. A meta-ética de Peirce é cognitivista (acredita que o ideal é verdadeiro) e realista (acredita que o ideal é objetivo – embora, vale lembrar, no sentido moderado em que esse termo assume no realismo escolástico de Peirce). Peirce assim continua:

As ciências normativas possuem três divisões largamente separadas: i. Estética; ii. Ética; iii. Lógica. A estética é a ciência dos ideais, ou daquilo que é objetivamente admirável sem qualquer razão ulterior. Não estou bem a par desta ciência; mas esta deve repousar sobre a fenomenologia. A Ética, ou a ciência do certo e do errado, deve apelar à Estética para a ajuda em determinar o *summum bonum*. É a teoria da conduta deliberada, autocontrolada. A Lógica é a teoria do pensamento deliberado, ou autocontrolado; e, enquanto tal, deve apelar à ética para a obtenção de seus princípios. Também depende da fenomenologia e da matemática. Toda pensamento sendo desempenhado por meio de signos, a lógica deve ser considerada como a ciência das leis gerais dos signos (CP 1.191, 1903).

Para Peirce, a ciência da ética pura constitui uma matéria estritamente teórica e não deve confundir-se com a disciplina prática da moral: não se tem a pretensão de guiar a conduta humana. Ainda assim, o seu valor permanece o mesmo – ou tão grande quanto aquele de um livro sobre a mecânica analítica dos jogos de bilhar, afirma Peirce, “se esse livro não ajuda em nada as pessoas a jogar bilhar, isso não depõe contra ele. O livro é apenas destinada a ser pura teoria” (CP 5.125, 1903). Trata-se de um estudo acerca do caráter (ou da natureza) da conduta correta; aquilo que se costuma denominar de *Summum Bonum*. O objetivo,

portanto, não é classificar a conduta humana como certas ou erradas, o que seria uma espécie de *casuismo ético*. Por detrás deste problema, está a tarefa de estabelecer o que é da categoria do certo (CP 2.198, 1902).

A ética pura parece identificar-se com o campo de estudos que hoje é designado de *meta-ética*, em contraste com a *ética normativa*: não importam as questões de primeira ordem sobre a validade desta ou daquela linha de conduta ou norma em face de um caso concreto qualquer. De forma um tanto resumida, pode dizer-se que uma análise meta-ética toca uma série de questões filosóficas de difícil tratamento, a saber: a noção de bem é “verdadeira”? O que significa dizer que algo é verdadeiro? A verdade possui referência ao penamento humano e/ou às práticas de uma determinada cultura? Ou será que a verdade é objetiva, no sentido de que independe do que se pensa sobre ela? As noções de bem, correto e belo são “reais” (no sentido peirceano) ou dependem de construções particulares? Vincent Potter (1997 [1967]: 32) considerou a ética pura de Peirce um estudo sobre o que faz “o certo certo e o errado errado”; ao passo que Robin (1964: 227) identificou a definição de Peirce como um uso distinto do conceito, que sublinha não a valoração de ações concretas, mas a investigação das condições do propósito humano. “A ética não é prática; [...] ela envolve mais do que a teoria da conformidade; a saber, ela envolve a teoria do ideal em si, a natureza do *summum bonum*” (CP 1.574, 1906). A questão é, escreveu Peirce, “dificilmente normativa: ela é pré-normativa” (CP 1.577, 1902-03).

No início de 1903 Peirce avançou significativamente em seu entendimento sobre a relação entre lógica e ética numa série de palestras intituladas “Pragmatismo como um Princípio e um Método do Pensamento Correto”, na Universidade de Harvard. Vale notar entre parênteses que Peirce iniciou a sua primeira palestra confessando que suas visões filosóficas anteriores haviam lhe impedido de ver “a vantagem de imbuído com o pragmatismo na conduta da vida” (HL: 109, 1903) – uma referência ao título de sua palestra inaugural nas Conferências de Cambridge de 1898, “Philosophy and the Conduct of Life” (“Filosofia e a conduta da vida”), onde havia descartado a ética como uma ciência inútil. Agora, o tema das Palestras de Harvard deu a Peirce a oportunidade de rever a sua versão do pragmatismo e relacioná-la com a sua nova concepção das ciências normativas. Seria errado interpretar que a Máxima Pragmática faz o significado constituir-se na ação propriamente dita. Peirce não tinha dúvidas de que a conduta ou um “hábito de ação” era o resultado último de uma crença qualquer; contudo, o significado dos conceitos não pode depender de uma instância individual – de fato, assim pensavam os nominalistas e contra esse modo de pensar posicionara-se Peirce desde muito cedo, logo nos momentos iniciais em que formulou a

Máxima Pragmática (Capítulo 3). O tema, contudo, ganhou agora contornos normativos. Para Peirce, o significado tem de ser sempre geral; e este consiste na “implicação intelectual” carregada pelo conceito. Mais propriamente, o significado consiste em “resoluções condicionais gerais para a ação” que ocorrem no intelecto, uma “ação concebida” (CP 5.528, 1905).

Seus rascunhos para as Palestras de Lowell de 1903, as quais se seguiram às palestras de Harvard acima, trazem idéias fragmentadas, aparentemente sem ordem, e não necessariamente sobre meta-ética. Peirce escreve, por exemplo, sobre aquilo que se poderia chamar de psicologia das ideais morais, sobre os motivos para a conduta, discorrendo sobre o processo de emergência da moral como resultado de eventos que remetem à infância e ao meio social em que o homem tenha crescido, até considerações sobre o mecanismo que aciona a conduta. Peirce afirma que todo homem, dada a sua particular inserção no mundo animal, possui certos “ideais sobre a descrição geral da conduta”. Tais ideais da conduta, relativos a descrições gerais, recomendam-se de três maneiras: pela sua qualidade estética; pela consistência que exprimem com relação a outros ideais que se venha a possuir; e pelas consequências que *poderiam* trazer quando levados até o extremo. Quanto à emergência de tais ideais: foram impregnados na infância, e logo passaram a se amoldar à natureza pessoal de cada homem e às idéias do círculo social em que conviveu por processos de crescimento (e não por atos de vontade). Só após refletir sobre tais ideais é que o homem passa a ter a intenção de se conformar a eles. Em seguida, o homem formula para si mesmo certas *regras de conduta* de modo a guiar-se contra possíveis erros de comportamento no futuro.

Assim é que o homem modifica o seu próprio agir, a sua própria disposição: por meio da reflexão sobre essas regras de conduta, sobre as razões por detrás delas e sobre as resoluções que tomaria. Tais resoluções, afirma Peirce, quando passam a não ser mais meras idéias, significa dizer, fórmulas mentais que não têm o condão de influenciar necessariamente a conduta do homem, tornam-se verdadeiras *determinações*, que constituem uma espécie de “agência eficiente”. Neste caso, torna-se possível o exercício da “previsão” (*forecast*) da conduta; esta, portanto, não pode fundar-se em ficções, mas “só pode ocorrer por meio de algo que é verdadeiro e real” (CP 1.592, 1903). Esses três momentos identificam-se com as três categorias de Peirce: temos um primeiro momento, de caráter emocional (Primeiridade), quando o indivíduo sente uma emoção prazerosa imediata; um segundo momento, agora consciente (Segundidade), quando o indivíduo é capaz de cotejar esta emoção com suas intenções; e, finalmente, um terceiro momento, mais interpretativo (Terceiridade), quando o

indivíduo é capaz de identificar as intenções e resoluções de todo homem com suas particularidades.

Nesses escritos, Peirce pretende rejeitar dois argumentos. Primeiro, de “que é impensável que o homem deva agir com base em qualquer outro motivo que não seja o prazer, se sua ação é deliberada” – o homem age com base em outros fatores que não sejam exclusivamente de natureza emocional. Na verdade, o elemento imprescindível da ação deliberada não é a sensação de prazer, mas a *determinação* (*vide* Bain). Peirce exemplifica com o caso de um homem que viesse a ter os seu sistema nervoso cortado; ele ainda continuaria a agir conforme às suas intenções, ainda que delas não resultasse qualquer sensação de prazer. (O que ocorreria, nesse caso, Peirce acredita, é que as intenções do homem seriam menos flexíveis, como são aquelas das pessoas mais velhas, cujas emoções estão amortecidas). Segundo Peirce, ainda, aqueles que assim pensam, confundem a *determinação* (que é a agência eficiente que ocorre antes da ação) com a *resolução* (que é a subsequente comparação de uma conduta com uma fórmula mental sobre o padrão de conduta ideal). Assim, ao aproximar a determinação (agência eficiente prévia à ação) da resolução (fórmula mental posterior à ação), tais pensadores identificam ambas as coisas com o ato em si como uma mera qualidade da sensação (*CP* 1.605, 1903). Segundo, Peirce rejeita o argumento de que “a ação com referência ao prazer não deixa lugar para qualquer distinção entre o certo e o errado” (*CP* 1.603, 1903) – este segundo argumento não faz a devida distinção entre o julgamento sobre um ato com a sensação que o acompanha. O motivo da conduta pode ser a obtenção de prazer, o homem pode perfeitamente guiar-se emocionalmente; mas para que a distinção entre o certo e o errado venha a existir, o que precisamos é que o homem seja capaz de julgar se a sua conduta (emocionalmente motivada ou não) está conforme ou não às exigências de um padrão de conduta ideal pré-concebido.

Há certamente muito mais a dizer sobre essa segunda posição de Peirce acerca da ética, e especialmente sobre as novas especulações que faz no que diz respeito à sua Máxima Pragmática. Mas acredito que o que disse até agora é suficiente para explorar a coincidência entre a ética pura e a Terceiridade.

No esquema categórico de Peirce, a Terceiridade inclui tudo que seja da natureza de uma lei e envolve a idéia de generalidade. Concretamente, a ética pura coincide com a categoria da Terceiridade justamente porque constitui um elemento do mundo das representações (*concepção geral*), cujo ser não se manifesta no mundo da existência, mas na determinação habitual (*habitualmente*) de disposições que se refletirão (ou não) no plano da

existência: na conduta. Isso significa que a categoria da Terceiridade jamais pode vir a ser atualizada, exceto como um elemento mediador, por meio do qual se determina um evento que antes descrevera condicionalmente (CP 1.536, 1903). Não se trata, portanto, da ação propriamente dita, a qual pertence ao domínio da Segundidade, mas de um “processo de evolução mediante o qual o existente passa cada vez mais a incorporar aqueles gerais que há pouco acabamos de dizer serem destinados, que é o que pretendemos expressar quando os chamamos de razoáveis” (CP 5.433, 1905).

Isto se torna claro na afirmação de Peirce de que as categorias do “certo” e do “errado” não possuem qualquer significado exceto quando uma terceira categoria que funciona como um ideal “medeia” a relação entre ambas. Considere, por exemplo, as idéias de “mão direita” e “mão esquerda”, sugere Peirce. “A sua mão direita é aquela mão em direção ao leste, quando a sua face está para o norte com a sua cabeça em direção ao Zenith. Três coisas, leste, norte e acima são necessárias para definir as diferenças entre direita e esquerda” (CP 1.345, 1903). Para resumir, recorde-se novamente as palavras de Peirce na carta que escrevera a James em 1902:

Avancei muito o meu entendimento acerca dessas categorias desde os dias de Cambridge; e agora posso colocá-las de forma muito mais clara e mais convincentemente. A verdadeira natureza do pragmatismo não pode ser entendida sem elas. Ele não considera, como pareço haver pensado inicialmente, a Reação como o ser-todo, mas considera o fim-todo como o ser-todo, e o Fim é alguma coisa que dá a sua sanção à ação. Ele é da terceira categoria (CP 8.256, 1902).

4.2.3 Fase 3: A Terceiridade Qualitativa da estética

Parece-me que há certos pedantes mumificados que nunca acordaram para a verdade de que o ato de conhecer um objeto real altera-o. São espécies curiosas da humanidade, e como sou uma delas, pode ser interessante ver como penso. Parece que nosso oblívio para esta verdade deve-se ao fato de não termos tomado conhecimento de uma nova análise de que a Verdade é simplesmente aquilo que na cognição é Satisfatório.

C. S. Peirce, 1906.

Foi também em virtude do caráter controlado da lógica e da ética que Peirce inicialmente hesitou em incluir a estética no âmbito das ciências normativas: “aquilo que caracteriza a lógica e a ética como peculiarmente normativas é que nada pode ser logicamente verdadeiro ou moralmente correto sem um propósito para tanto”, ao passo que “uma coisa é bela ou feia independentemente de qualquer propósito” (CP 1.575, 1902). O que provocou a terceira (e quase concomitante) posição de Peirce no tocante à ética fora a resposta à questão do fim último da conduta, o *Summum Bonum*. Peirce pensava que o fim último da conduta deveria

ser um ideal que não somente abarcasse todos os demais ideais, mas que também possuísse uma qualidade admirável em si. À Peirce lhe parecia, portanto, que não era nem o trabalho do lógico nem o do ético decidir o que deve ser admirável em si. Mais propriamente, caberia ao estético descobrir “qual é a qualidade que é, na sua presença imediata” (CP 2.199, 1902).

Agora, “à luz da doutrina das categorias”, dissera Peirce, “devo afirmar que um objeto, para ser esteticamente bom, deve possuir uma quantidade [*multitude*] de partes de tal modo relacionadas entre si de forma a conferir uma qualidade positiva simples imediata à sua totalidade” (CP 5.131, 1903). Novamente então, uma qualidade que existe em sua presença imediata é especificamente o que melhor descreve a categoria da Primeiridade. Devemos interpretar a afirmação de Peirce de que a estética consiste na “ciência normativa básica sobre a qual como uma fundação a doutrina da ética deve apoiar-se” (CP 5.37, 1903) como uma indicação de que ele finalmente veio a considerar a ética como uma disciplina que pertence à categoria da Primeiridade? Isso significa que Peirce endossou uma espécie de *hedonismo ético*?

Peirce ficou particularmente perturbado com essa última objeção. A afirmação de que a lógica sustenta-se na ética e a ética na estética eventualmente conduziria à conclusão de que o raciocínio poderia ser reduzido a uma questão de gosto; contudo, mais ainda, implicaria reduzir a verdade, um tema pertencente à Terceira categoria, a uma qualidade do sentimento *per se*, que pertence à Primeiridade – uma reducibilidade que a teoria das categorias de Peirce jamais admitiria. Foi assim que, no curso de seu argumento a favor do pragmatismo nas palestras de Harvard de 1903, Peirce fora levado a atacar a idéia de redução de uma categoria à outra. Peirce desejava atacar o conceito de *Gefühl*, ou “sentimento de logicalidade”, proposto pelo lógico alemão Christopher Sigwart na década de 1870. Assumir tal posição implicaria “referir a verdade à categoria da Qualidade de Sentimento” (EP 2: 166, 1903) Talvez tenha sido essa preocupação em particular que levara Peirce a deter-se na explicação, nas palestras de Harvard de 1903, das formas degeneradas das categorias.

Com efeito, a noção peirciana de “excelência estética” (*esthetical goodness*) representa a idéia mais enigmática nos escritos de Peirce sobre as ciências normativas. A “excelência estética” é uma noção complexa, pois não se identifica com uma qualidade do sentimento propriamente dita. Assim, a chamada “apreciação estética” (*esthetic enjoyment*), como Peirce costumava denominá-la, representa um “sentimento razoável”, quer dizer, um sentimento que é capaz de ser compreendido, uma forma de “simpatia intelectual” (CP 5.113, 1903). O próprio Peirce reconheceu a complexidade de sua noção: “Eu não convenho em dizer exatamente *o que* isso [apreciação estética] é, mas que se trata de uma consciência

pertencente à categoria da Representação, embora represente algo da Categoria da Qualidade de Sentimento” (CP 5.113, 1903)

Para clarificar a noção de “excelência estética” pode-se contrastá-la com a noção peirciana de “percepto”, introduzida por Peirce em seus estudos fenomenológicos no mesmo período em que passou a considerar a ciência normativa da estética. Peirce escreveu que o percepto é “uma qualidade do sentimento ou da sensação”, que consiste em “um todo singular e indivisível”, e dessa forma relaciona-se com a categoria da Primeiridade. (CP 7.625, 1903) O processo por meio do qual o percepto vem à mente não se encontra sob controle, pois este “silenciosamente se força sobre mim” (CP 7.621, 1903). Logo, o percepto nunca poderia ser considerado como bom ou ruim, pois este se encontra fora do autocontrole dos homens. Em contrapartida, a percepção da “bondade estética” encontra-se sob o autocontrole do pensamento humano; e se assim não fosse, não haveria sentido em classificar a estética como uma ciência normativa. Isso significa que a “bondade estética” jamais poderia identificar-se com o “percepto”. Na verdade, a “bondade estética” parece relacionar-se com a idéia de “julgamento perceptivo”, o qual ocorre no momento em que o percepto passa a ser contemplado. Peirce explicou:

O ponto de diferença inebriante é que o julgamento perceptual pretende representar alguma coisa [...]. Trata-se de uma diferença muito importante, na medida em que a idéia de representação é essencialmente o que pode ser chamado de elemento da “Terceiridade” [...]. No julgamento perceptual, a mente professa dizer ao *self* futuro da mente qual o caráter do percepto presente. O percepto, ao contrário, sustenta-se sob suas próprias pernas e não faz qualquer tipo de declaração (CP 7.630, 1903).

“O ponto de diferença”, diz Peirce “é inebriante”, porque a própria sensação na filosofia de Peirce possui um caráter cognitivo, interpretativo. O ponto parece ser o autocontrole – no caso ainda “primitivo” dos percepto, esta está ausente. A introdução da noção do percepto em aproximadamente 1902 foi capaz de abarcar a experiência da Primeiridade genuína, a qual poderia de outro modo ser concebida de forma a abranger a estética. Talvez a emergência das noções de percepto e julgamento perceptual, de um lado, e as considerações de Peirce sobre a estética, de outro, não tenham sido mera coincidência.

Pode entrever-se no julgamento estético, considerando-se este o ponto extremo que conduz ao ideal último, uma afinidade grande, no que concerne aos modos de raciocínio lógico, com a chamada *inferência abdutiva*. Segundo Peirce, a abdução é “qualquer modo ou grau de aceitação de uma proposição como uma verdade, porque tem-se descoberto um fato ou fatos cuja ocorrência resultaria necessária ou provável caso a proposição fosse verdadeira” (CP 5.603, 1903). Assim definida, continua Peirce, a abdução somente se justifica em face da hipótese (por ele admitida) de que o homem, à semelhança dos outros animais, possui uma

mente adaptada à natureza, de modo que estaria dotado de crenças naturais, isto é, de instintos que são verdadeiros. Com efeito, Peirce postula essa idéia com fundamento em sua própria cosmologia teleológica – pois se o universo possui leis gerais de ação concreta (Terceiros que agem sobre Segundos), embora tais leis tenham sido formuladas pela mente do homem, devem as leis gerais, por uma necessidade lógica, igualmente afetar a mente do homem. Significa dizer: “A mente que raciocina é em si mesma um produto desse universo” (CP 5.603, 1903)¹⁵⁶.

A dificuldade em encontrar um lugar para a estética no esquema categórico de Peirce levou alguns autores a sugerir a inclusão de uma Quarta categoria, “Quartidade”. Esse foi o caso de Herbert W. Schneider (1952) e Carl R. Hausman (1979). Schneider argumentou que, ao lado da concepção abstrata do ideal normativo, existe outro tipo de situação normativa na filosofia de Peirce, a qual ele ironicamente chamou de “vitalmente importante”. Esse elemento da “importância” que caracteriza uma “situação de valor” (Quartidade) possui uma estrutura que difere dos elementos que caracterizam uma “situação cognitiva” (Terceiridade). A noção de normatividade é abstrata, e assim contrasta com essa noção concreta de importância, um valor que é individual. Trata-se de um estado de satisfação “consumível”. Assim, uma vez que esta situação inevitavelmente é retraída para o mundo concreto de sentimentos e satisfações, não é possível identificá-la com a categoria da Terceiridade. A Quartidade, afirma Schneider é “a satisfação peculiar que acompanha um interesse que é perfeitamente compreendido” (1952: 212). Schneider afirmou que a Quartidade não é uma substituição para a Terceiridade, mas um incremento que se impõe – é uma categorial adicional que ao invés de ser abstrata e relacionada a uma série infinita de interpretantes, possui um modo de ser existente que se refere retrospectivamente à Primeiridade. A palavra “saciedade” (“*satiety*”) aparece com frequência no artigo de Schneider. De todo o exposto acima, parece claro que o argumento de Schneider baseou-se em uma visão incompleta da teoria das categorias. Tivesse ele considerado as formas degeneradas da Terceiridade, talvez a postulação da Quartidade não se teria colocado – pois há lugar para esta situação normativa “concreta” que enfatiza a “satisfação consciente” e a idéia de “importância vital” na teoria das categorias de Peirce; assim como há lugar para aquela situação normativa “cognitiva” ou “abstrata”.

¹⁵⁶ Neste ponto, Peirce concede espaço à idéia de que há uma “luz natural, ou luz da natureza, ou insight, ou gênio, que tenda a fazê-lo [o homem] adivinhar essas leis corretamente, ou quase corretamente” (CP 5.603, 1903). Pode-se entrever aqui o esboço de uma teoria sobre a introspecção, na qual o conhecimento intuitivo possa servir de base para a produção da crença, uma idéia que havia sido prontamente rejeitada nos primeiros escritos anti-cartesianos de Peirce, publicados no final da década de 1860.

O caso de Carl R. Hausman é (ainda) mais ambíguo. Embora Hausman tenha rejeitado a postulação de uma quarta categoria, ele assumiu que as três categorias universais de Peirce não se mostram suficientes para abarcar o papel do valor estético. Uma vez que o ideal último conecta-se com a estética, e uma vez que a bondade estética é uma noção valorativa um tanto complexa que não se deve confundir com a categoria da Primeiridade, Hausman afirma que esta deve “funcionar” como um quarta categoria, sem na verdade sê-la. O autor rejeitou as três alternativas que vislumbrou para a bondade estética no universo categórico de Peirce: ou poderia ela ser prescindida da Primeiridade, constituindo uma espécie de “Primeiridade da Primeiridade” – mas isso parece ilógico ou mesmo tautológico, pois não há qualquer outra forma degenerada da Primeiridade que não seja a Primeiridade em si mesma; ou poderia ser prescindida da Segundidade, quando então, afirma Schneider, tratar-se-ia não da bondade estética, mas da bondade ética; ou poderia ser prescindida da Terceiridade, quando então perderia a sua inteligibilidade e a sua função como um ideal último. Mesmo assim, Hausman não quis propor uma quarta categoria porque isso poderia significar que as demais categorias poderiam ser dela prescindidas, uma conclusão que Peirce certamente desconsideraria. Daí a proposição de que a estética funcione como uma quarta categoria sem sê-la – este quarto elemento seria co-presente mas irreduzível aos demais¹⁵⁷.

Não se vê por que razão a categoria da Terceiridade tomada em toda a sua complexidade lógica (como se tentou mostrar no início deste Capítulo) possa ser insuficiente para explicar a idéia de satisfação concreta da estética. É preciso ter em conta que a própria emoção e os sentimentos em Peirce possuem um caráter cognitivo, interpretativo – a percepção em si é uma experiência interpretativa. Peirce exemplifica o caráter interpretativo da percepção, em suas Palestras de Cambridge de 1903, por exemplo, com a famosa figura da escada cuja direção dos degraus inverte-se após detida observação. Esse tem sido o exemplo para explicitar a dependência que a observação tem das teorias e a imparcialidade do observador. Não se entrará nesse tema, obviamente; embora possa ser interessante fornecer a ele uma leitura peirceana.

O fato é que Peirce não buscou relacionar o ideal normativo com a excelência estética sozinha, mas com uma estrutura complexa triádica que de onde se deduz não só a noção do belo, como também do correto e do verdadeiro. O belo, na verdade, manifesta-se como um caso degenerado. Quer dizer, o ideal só pode ser um, e chamá-lo de estético, ético ou verdadeiro é só uma questão de enfatizar um ou outro aspecto relacional do tríade.

¹⁵⁷ Cf. Vaught (1986: 311-326) e Hausman (1988: 265-278).

Chega-se então às considerações finais deste Capítulo. A degeneração das categorias pode iluminar o último estágio no desenvolvimento da ética de Peirce, quando este propôs que tanto a lógica como a ética, que são Terceiros, de alguma forma dependem da estética, que apenas “aparece” como um Primeiro.

Em uma passagem relativamente desconhecida, Peirce afirmou:

[A estética] é a impressão total não-analisável de uma razoabilidade que se expressou na criação. É um sentimento, mas um sentimento que é a Impressão de uma Razoabilidade que Cria. É a Primeiridade que verdadeiramente pertence a uma Terceiridade em sua realização da Segundidade (CP 310.9, 903)¹⁵⁸.

Uma abordagem compreensiva da categoria da Terceiridade é necessária para repudiar a inclusão da Quartidade. Peirce não identificou o ideal normativo com a estética somente, mas com uma estrutura triádica complexa que revela não apenas a noção do belo, mas também do correto e do verdadeiro. Peirce propôs uma noção tridimensional do ideal normativo, no qual a lógica, a ética e a estética são igualmente identificadas com a categoria da Terceiridade.

Murray Murphey confirma:

Aquilo que parece constituir o acme do belo para Peirce é a Primeiridade de uma Terceiridade genuína levada à última extremidade – isso significa dizer, é a qualidade que emerge da ordem, e quanto mais desenvolvida a ordem, maior o belo. [...] Agora, essa ordem será resultado de leis ou hábitos – Terceiros que controlam os arranjos dos agregados de Segundos (1993 [1961]: 363).

Pode ver-se, retomando o tripé das categorias degeneradas (Fig. 11), as três dimensões do ideal normativo – os seus três “tentáculos”.

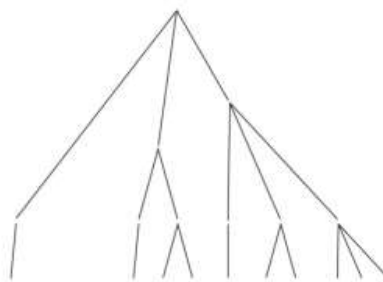


Fig. 11 (adaptada de EP 2: 132, 1903).

Nas linhas das divisões da chamada *Terceiridade Genuína*, é possível relacioná-lo à idéia de *continuidade*, e assim compreender a dinâmica evolutiva e o caráter inacabado do que é chamado de “interpretante normativo” ou “normal” – o que deve ser considerado como o

¹⁵⁸ Esta citação foi retirada do artigo de Beverley Kent, “Peirce’s Esthetics: A New Look,” publicado em *The Transactions of Charles S. Peirce Society*, vol. 12, no. 3, 1976, pp. 263-283. Este formato de referência indica o número do manuscrito, seguido pelo número da página e data, conforme o catálogo anotado de Richard Robin.

ideal último em sua forma genuína será definido por um futuro interpretante, o qual, por sua vez, demandará outro interpretante futuro, e assim sucessiva e indefinidamente até que se alcance aquela ideal-real “opinião final” da comunidade de investigadores morais. Esse processo é descrito como o “crescimento da razoabilidade concreta” – pois as concepções tendem a crescer na linha do contínuo (lembre-se aqui do sinequismo). De forma similar, na linha das divisões da *Terceiridade Reacional*, é possível relacionar o ideal normativo à idéia de dualidade (ética), pois o crescimento da razoabilidade concreta ocorrerá por meio do exercício ou da manifestação do autocontrole, seja na cognição dos homens tomados individualmente, seja nas instituições públicas (como Constituições de Estados). Tal manifestação, porque é uma Segundidade (*rectius*, Terceiridade Reacional), recai sobre uma cadeia de raciocínio com aparência dual, o qual se desdobra em dois modos opostos de pensar: o bom e o ruim; o certo e o errado; o belo e o feio; o legal e o ilegal. Finalmente, ao visualizar-se o ideal normativo na linha única da *Terceiridade Qualitativa*, tem-se um sentimento atrativo, uma simples e ainda pouco explicável instigação do pensamento.

O papel fundamental da estética na hierarquia das ciências normativas pode agora ser compreendido em razão da prescindibilidade das categorias. Assim, quando Peirce afirmou que o problema das ciências normativas relaciona-se em última instância com um problema de estética, ele não pretendia comprometer-se com um pensamento emotivista ou hedonista no campo da moral, o que em última instância resultaria numa concepção nominalista sobre a ética. A intenção de Peirce jamais poderia ser no sentido de reduzir o *Summum Bonum* (que pertence à Terceiridade) ao mundo dos sentimentos (Primeiridade). Tampouco pretendeu evocar uma teoria da Quartidade.

CONCLUSÃO

Na medida em que o pragmatismo sugere que se deva julgar o significado de qualquer idéia com base nos efeitos por esta produzidos; na medida em que esta concepção filosófica foi propugnada por Charles Sander Peirce, um pensador que nasceu nos Estados Unidos da América na segunda metade do século XIX – um momento marcado por avanços industriais e científicos; e, mais ainda, na medida em que os Estados Unidos é um país largamente dominado pela mentalidade dos homens de negócios, conclui-se que *o pragmatismo é a filosofia norte-americana dos homens de negócios*. Acontece que não há qualquer implicação lógica entre essas três proposições verdadeiras que justifique a validade desta última conclusão. A idéia pragmatista de que todo pensamento relaciona-se com o mundo dos efeitos práticos nada tem a ver com uma suposta ordem dos negócios humanos – embora o termo possa ter alguma relação etimológica com os negócios jurídicos ou as práticas do Estado. Para Peirce – e para esta tese – a noção de que o pensamento está atrelado ao mundo dos efeitos práticos é implicada por uma complexa rede de proposições filosóficas, a qual envolve questões de ordem lógica, semiótica, metafísica, cosmológica, fenomenológica etc. Essa suposta relação entre *pragmatismo*, *Estados Unidos* e *homens de negócios* é ainda mais equivocada quando se percebe as diversas oportunidades em que Peirce manifestou sua aversão ao espírito prático e interesseiro, sobretudo nos meios científico, acadêmico e editorial que mais lhe afetavam. Os homens de negócios não entram na filosofia de Peirce por um motivo muito claro: tais homens não sustentam qualquer interesse que não seja o próprio ou aquele de uma corporação à qual pertencem, de sorte que não são capazes de reconhecer a generalidade que beneficia a comunidade e informa tanto a produção da crença verdadeira como a lógica da ciência. Esses homens de negócios pertencem a uma classe de “homens práticos”, nas palavras de Peirce, mas “é quase impossível que um homem prático compreenda de que se trata a ciência a não ser que ele venha a tornar-se uma criança e nascer de novo” (CP 6.3, 1898).

No que se segue, recupera-se, em poucas linhas, o percurso desta tese; em seguida, articulam-se algumas direções interessantes apontadas pela concepção normativa de Peirce – a qual é normativamente aberta, embora seja realisticamente orientada.

O propósito desta tese foi (re)construir o crescimento ou a evolução da noção de normatividade na filosofia de C. S. Peirce. O valor das ciências normativas de fato surgiu muito tardiamente em sua carreira, de modo que essas têm sido pouco exploradas ou ainda

descartadas em face de seus pronunciamentos contraditórios sobre a ética. A idéia foi mostrar que o tema da normatividade deve ser encarado como um prolongamento de compromissos lógico-teóricos presentes desde cedo na filosofia de Peirce. Tomou-se como premissas o caráter *coerente* e *evolutivo* da filosofia de Peirce, propugnado desde cedo por Murray Murphey (cf. Introdução); e a *lógica* como o elemento dinâmico capaz de explicar todas as transformações em sua arquitetura filosófica. Essas considerações explicam, portanto, não só a utilização de um *método diacrônico* de investigação; como também os títulos atribuídos aos três principais capítulos que compõem o desenvolvimento desta tese, a saber: “As raízes sociais da lógica”; “O lado prático da lógica”; e, “Da lógica à ética à estética”. Abstrai-se aqui de comentar o cipoal em cujo interior o pragmatismo encontra-se ironicamente perdido. Seus muitos ramos intrincados foram explorados no Capítulo 1, sem qualquer pretensão sistemática ou avaliativa; e, em seguida, simplesmente deixados para trás.

Assim é que se começa com a década de 1860, quando dos primeiros escritos de Peirce sobre o problema da cognição *contra* Descartes. Nesse momento, revelou-se a fecundidade da noção de *continuidade* para toda a filosofia de Peirce. Estavam lançadas as sementes para uma futura teleologia do desenvolvimento (a qual apareceria de modo articulado nos escritos cosmológicos da década de 1890). Peirce orienta-se desde cedo para uma idéia de experiência futura, e deixa-se levar, por assim dizer, por aquele fluxo natural que conduz o homem à verdade e ao real, os quais estariam “destinados”. Esses temas são tratados no Capítulo 2, “As raízes sociais da lógica”, onde se mostra que a lógica e o próprio método indutivo que justifica a empresa científica possuem suas raízes em um tipo de “princípio social”, não-egoísta, não-individualista, socialista. Articulam-se as idéias de continuidade, cognição inferencial, homem-signo, idealismo, socialismo lógico, falibilismo, sinequismo e, ainda, a concepção da realidade de Peirce baseada no realismo escolástico de Duns Scotus. Indica-se, no final, que Peirce postulou um realismo escolástico extremo ao afirmar a realidade de um mundo possível. Esse tema de fato percorre toda a tese e constitui o ponto central para todas as reformulações na filosofia de Peirce a partir do início do Século XX – reconheço a complexidade que envolve o *problema da possibilidade*, bem como a sua estreita relação com o *problema do realismo normativo*. Será preciso desenvolver esse tópico mais profundamente no futuro, não só no pensamento do próprio Peirce, como também nas novas direções que o tema tomou desde então. O desenlace do Capítulo 2 é a relação que se estabeleceu cedo na filosofia de Peirce entre *sociabilidade* e *realidade* – ambas na base de sua lógica.

No Capítulo 3, avançou-se para os anos de 1870-80, quando então revelou-se, para além das raízes sociais da lógica, o seu lado prático. Apresenta-se extensamente a teoria da crença de Alexander Bain, e intenta-se contrastá-la com a teoria da crença em David Hume; a apropriação que Peirce faz desse conceito ativo de crença para o problema da fixação das crenças; e, ainda, a sua Máxima Pragmática. Argumenta-se de que modo o pragmatismo de Peirce distanciava-se desde cedo do praticismo de James recorrendo-se aos estudos de Kant, de onde Peirce afirma ter extraído o conceito de *pragmatische*. Revelam-se importantes idéias-chave que mais tarde estariam envolvidas com as ciências normativas em Peirce, e conclui-se com uma pequena digressão sobre algumas curiosidades no que diz respeito ao Clube Metafísico e seus membros. O desenlace do Capítulo 3 é a emergência de uma concepção *voluntária* ou *intencional* da crença (via Bain), um primeiro indício da idéia de *autocontrole* – que determinaria a base ética da lógica; bem como a emergência ainda subliminar do caráter *normativo* da lógica quando do tratamento da justificativa que Peirce dá à prioridade do método da investigação na fixação das crenças.

O último capítulo aplicou, com mais rigor ainda, o método diacrônico no exame da evolução da concepção de Peirce acerca da ética em especial. Ao lado deste, buscou-se uma análise categórica das distintas posições de Peirce, a qual parece essencial para perceber a coerência de seus contraditórios pronunciamentos sobre a ética, além de corroborar a interpretação final de sua afirmação (de que a lógica baseia-se na ética e a ética na estética) à luz do caráter tridimensional da categoria da Terceiridade. Inicia-se, portanto, com uma longa parte introdutória sobre a teoria das três categorias universais da experiência e de suas formas degeneradas. Em seguida, parte-se para uma análise da evolução do pensamento de Peirce informada pelo estudo das categorias. O primeiro tratamento compreensivo que Peirce deu ao problema da ética data de 1896-98, e este fora bastante negativo. Tentei então buscar na arquitetura de Peirce dois argumentos que pudessem explicar a postura inicialmente denegatória de Peirce: não só a moral era vista como ruim para a atitude e o espírito científico, como o raciocínio era igualmente visto como prejudicial às escolhas morais. Eis, de um lado, a *ética da investigação científica*; e, de outro, a *ética da crença moral*. O curioso foi notar que ambos os argumentos, de natureza ética, vale dizer, apelam para uma espécie de sentimentalismo que na filosofia de Peirce distancia-se do valor negativo que esta doutrina recebia na época. De fato, os sentimentos já havia sido colocados na base da lógica de Peirce na década de 1870; e agora são retomados em relação à ética da ciência e à não-racionalização da moral e de questões de ordem religiosa – “assuntos de natureza vital”. Mas é importante ter em mente o caráter *sígnico* (cognitivo e interpretativo) não só dos sentimentos e emoções,

como também das sensações propriamente ditas. Identifica-se essa primeira posição de Peirce com a sua categoria da Segundidade, e isso explica a sua falta de apreço inicial. Em seguida, ao entrar-se na segunda fase da concepção de Peirce acerca da ética, agora bastante positiva, especula-se sobre as motivações para a sua mudança de posição. Novamente, dentre outros fatores, surge o tema da “possibilidade real”, o qual ganha especial destaque em virtude da cronologia dos esquemas classificatórios de Peirce nos anos de 1896-97, quando então de modo ainda tentativo inseriu a ética sob a divisão da filosofia – não obstante os seus pronunciamentos negativos em 1898. Passa-se então a analisar o caráter meta-teórico da ética pura de Peirce, e assim contrastá-lo com a abordagem que hoje se costuma chamar de ética normativa. A ética pura de Peirce pertence à divisão das ciências normativas em sua filosofia; mas esta constitui, como o próprio autor em certa ocasião sugeriu, um estudo que é antes pré-normativo – uma metá-ética. Faz-se aqui uma relação entre a ética pura e a categoria da Terceiridade, e assim explica-se a nova visão positiva de Peirce. Entra-se então na análise da estética e nos fatores que inicialmente fizeram com que Peirce vacilasse quanto à inclusão desta disciplina no guarda-chuva das ciências normativas. Revela-se aqui o problema que o conceito de autocontrole propõe: o *Summum Bonum* para Peirce deveria consistir em algo que fosse almejado por si mesmo, sem qualquer propósito ulterior. Alguns autores, em face da inclusão da estética na filosofia de Peirce, propuseram a inclusão de uma quarta categoria, a Quartidade. Coma base no diagrama de Peirce sobre a categoria da Terceiridade em toda a sua complexidade, argumenta-se o caráter tríadico ou ternário do ideal normativo de Peirce. Nesta linha, o ideal normativo conecta-se com as três categorias da experiência fenomenológica de Peirce – emoção, ação e cognição.

Mas, afinal, para que categorizar as concepções normativas de Peirce? Acredito que Peirce propõe uma concepção rica e harmônica do ideal normativo. A concepção de Peirce sobre o ideal normativo sustenta-se em um tripé: em uma perna encontra-se a base emocional do ideal normativo – o sentimento de satisfação ou atração que a boa conduta evoca; na segunda perna, depara-se com a sua força inibidora, que compele nossas escolhas quanto à conduta entre dois caminhos opostos – o verdadeiro e o falso; o certo e o errado; o belo e o feio; o legal e o ilegal; e, na terceira perna, tropeça-se com o ideal normativo em sua manifestação genuína, a qual é vaga, indefinida, falível e aguarda por determinação no longo curso da investigação ética da humanidade. Ao criar espaço para a emoção no campo da cognição, Peirce oferece uma saída para as tradicionais dicotomias no campo da meta-ética; este tema, contudo, parece-me não muito claro, e terá de ser explorado em outra oportunidade.

Agora, parece-me que, para além de uma concepção triádica supostamente harmônica do ideal normativo (*Summum Bonum*), é possível avançar a idéia de que Peirce não se comprometeu com uma forma absoluta de realismo moral, dado o caráter contínuo e falível de todas as inferências. Em Peirce, o realismo moral – ou melhor, o *realismo normativo*, pois este envolve ainda a lógica e a estética – parece análogo ao realismo metafísico em sua versão mais extrema: não importa o mundo da *existência*, pois naquilo que se dá aqui e agora (*hic et nunc*) jamais se revelará o ideal último – ele está para além de qualquer ponto individual do contínuo; na verdade, ele parece estar fora, pois deve ser prescindido do contínuo. Daí explica-se que nenhum elemento presente no estado de informação de um falante existente pode vir a postular o ideal – embora este seja positivo, real, e venha a resultar da Opinião Final da comunidade de investigadores. O autocontrole, o aprendizado, o crescimento da razoabilidade presentes nesse fluxo natural em direção ao real são as *manifestações* do *Summum Bonum*. O máximo que se pode almejar é contribuir para esse fluxo de idéias; sem descansar.

Há certamente indícios pouco explorados ou mal-compreendidos nos escritos iniciais de Peirce, os quais tentei aqui recuperar. A filosofia de Peirce combateu desde o início o espírito individualista – e com argumentos muito mais fortes do que os demais pragmatistas costumam invocar para asseverar o valor da comunidade. Peirce partiu da comunidade para a realidade, e não me parece que nenhum outro “pragmatista” tenha levado tanto a sério o conceito de uma opinião final dos investigadores da comunidade. A articulação entre *sociabilidade e realidade* é o coração da lógica peirceana, e a *teleologia* que daí se extrai pode fazer com que os significados atrelados a essas idéias *creçam cada vez mais*, no sentido semiótico, acoplando-se a outras idéias, de modo a contribuir para essa direção positiva que Peirce aponta. A sua ética, parece-me é uma *ética da possibilidade*, ou melhor, uma *ética da possibilidade real*. Importa dizer: esse universo de *possibilidades reais* não se determina pelo mundo *existente*, senão que pertence ao mundo ideal, ao mundo que *deveria ser*.

John Dewey enviou a seguinte nota quando da fundação da *The Charles S. Peirce Society*, onde resume o tom e teor da filosofia de Peirce:

C. S. Peirce estava à frente de seu tempo intelectualmente por mais de uma geração. A Psicologia e Filosofia estão até agora só lentamente aproximando-se, começando a entender o que ele escreveu. Observo os seguintes pontos: (1) O que é chamado de “mundo externo” não é primariamente uma questão de conhecimento, mas daquela interação direta “de dupla face” de condições orgânico-ambientais que ocorrem no “esforço-resistência”, o lado do esforço sendo chamado de “ação”, enquanto a influência das condições resistentes determinam o lado “perceptual”. Peirce nunca separa o “motor” do “sensorial”; nenhum deles é primário, embora possamos distinguir fases em que um ou outro seja dominante. A psicologia contemporânea está apenas começando a se dar conta de toda a força desta posição. (2) O que é

chamado de pensamento é uma questão que diz respeito àquela forma de signos que constitui as linguagens. O pensamento é a linguagem, e a linguagem é o pensamento, e não uma expressão ou uma roupagem para ele. Como a linguagem é um meio de comunicação, “a lógica está enraizada no princípio social” – as próprias palavras de Peirce. (3) A linguagem eleva o hábito, senão físico e fisiológico, para a planície da continuidade, generalidade ou razoabilidade reconhecidas. (4) Não há fixidez e nem finalidade no processo. Sua natureza é o crescimento, indefinida e contínua. A continuidade do crescimento é o nosso principal solo para a esperança em relação ao futuro do homem (John Dewey, 1945 – disponível no sítio da internet da *C. S .P Society*).

A sensação que se tem – não tanto no início, quando o espírito social de Peirce e seu raciocínio lógico parecem exercer grande poder de sedução, mas sobretudo quando se chega a uma etapa mais avançada no estudo de sua filosofia, quando as estruturas mais complexas de sua arquitetura começam a revelar-se – é que realmente falta para compreender aquilo que ele queria dizer. Na verdade, pode supor-se que aquilo que Peirce queria dizer não poderia, haja vista a sua própria teoria semiótica, ser dito, interpretado, compreendido, aplicado, exposto, avaliado e *ponto final*. Talvez essa sensação de incompletude seja precisamente aquela que o próprio autor gostaria de imprimir em seus leitores. Nenhuma proposição teria significado caso não fosse capaz de remeter o intérprete – todos nós – para um interpretante futuro. Com isso, não se quer dizer que conclusões provisionais não tenham sido alcançadas.

REFERÊNCIAS

Fontes primárias

PEIRCE, C. S. *Collected papers of Charles Sanders Peirce*. HARTSHORNE, C.; WEISS, P.; BURKS, A. (Eds.). Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 1931-1960.

PEIRCE, C. S. *The essential Peirce: selected philosophical writings*. HOUSER, N.; KLOESEL, C.; The Peirce Edition Project (Eds.). Bloomington: Indiana University Press, 1992-98.

PEIRCE, C. S. *Writings of Charles Sanders Peirce: a chronological edition*. FISCH, M.; KLOESEL, C.; MOORE, E. et al. (Eds.). Bloomington: Indiana University Press, 1982.

PEIRCE, C. S. *Pragmatism as a principle and method of right thinking. The 1903 Harvard lectures on pragmatism*. TURRISI, P. A. (Ed.). Albany: State University of New York Press, 1997.

PEIRCE, C. S. *Charles S. Peirce: contributions to the nation*. KETNER, K. L.; COOK, J. E. (Eds.). Lubbock: Texas Tech University Press, 1975-1979.

PEIRCE, C. S. *Semiotic and signification: the correspondence between Charles S. Peirce and Victoria Lady Welby*. HARDWICK, C. (Ed.). Bloomington: Indiana University Press, 1977.

PEIRCE, C. S. *Reasoning and the logic of things: the Cambridge Conference lectures of 1898*. KETNER, K. L. (Ed.). Cambridge: Harvard University Press, 1992.

Fontes secundárias

ANDERSON, P. R.; FISCH, M. H. (Eds.). *Philosophy in America: from the puritans to James*. New York: D. Appleton-Century Company, 1939.

APEL, K. O. *Charles S. Peirce: from pragmatism to pragmaticism*. Amherst: Humanity Books, 1995 [1981].

ARISTÓTELES. *Physics & De Interpretatione*. In: *The complete works of Aristotle Volume 1*. Princeton: Princeton University Press, 1984.

BAIN, A. *The emotions and the will*. 2. ed. London: Longmans, Green and Co., 1865.

BARRENA, S. *La razón creativa: crecimiento y finalidad del ser humano según C. S. Peirce*. Madrid: RIALP, 2007.

BERNSTEIN, R. J. *Action, conduct, and self-control*. In: _____. *Perspectives on Peirce: critical essays on Charles Sanders Peirce*. New Haven and London: Yale University Press, 1965.

BOLER, J. F. *Charles Peirce and scholastic realism: a study of Peirce's relation to John Duns Scotus*. Seattle: University of Washington Press, 1963.

BRENT, J. *Charles Sanders Peirce: a life*. Bloomington: Indiana University Press, 1998 [1993].

DE WAAL, C. *Who's afraid of Charles Sanders Peirce: knocking some critical common sense into moral philosophy*. São Paulo, International Pragmatist Meeting, Pontifical Catholic University of São Paulo, São Paulo, November 2007.

DE WAAL, C. *Sobre pragmatismo*. São Paulo: Edições Loyola, 2007 [2005].

DEBROCK, G. Las Categorías y el Problema de lo Possible en C. S. Peirce. *Anuario Filosófico*, v. XXXIV, n. 1, p. 39-57, 2001.

DeMARCO, J. P. Peirce's categories and normative inquiry. *Journal of Value Inquiry*, v. 7, n. 3, p. 214-216, 1973.

DESCARTES, R. *Discurso do método*. São Paulo: Martins Fontes, 2009 [1637].

DESCARTES, R. *Meditações metafísicas*. São Paulo: Martins Fontes, 2005 [1641].

DIGGINS, J. P. *The promise of pragmatism*. Chicago: The University of Chicago Press, 1995 [1994].

ESPOSITO, J. L. Peirce's early speculations on the categories. In: KETNER, K. L.; RANSDELL, J. M.; EISELE, C.; FISCH, M.; HARDWICK, C. (Eds.). *Proceedings of the C. S. Peirce Bicentennial International Congress*. Lubbock: Texas Tech Press, 1981.

FISCH, M. H. The range of Peirce's relevance. In: FREEMAN, E. (Ed.). *The relevance of Charles Peirce*. La Salle: The Hegeler Institute, 1983.

FISCH, M. H. Introduction. In: KLOESEL, C. J. W. et al. (Eds.). *Writings of Charles S. Peirce: a chronological edition*, v. 3 (1872-1878). Bloomington: Indiana University Press.

FISCH, M. H. Peirce as scientist, mathematician, historian, logician, and philosopher. In: KETNER, K. L.; RANSDELL, J. M.; EISELE, C.; FISCH, M.; HARDWICK, C. (Eds.). *Proceedings of the C. S. Peirce Bicentennial International Congress*. Lubbock: Texas Tech Press, 1981.

FISCH, M. H. Peirce's arisbe: the greek influence in his later philosophy. In: KETNER, K. L.; KLOESEL, C. J. W. (Eds.). *Peirce, semiotic, and pragmatism: Essays by Max Fisch*. Bloomington: Indiana University Press, 1986 [1971].

FISCH, M. H. The "proof" of pragmatism. In: KETNER, K. L.; KLOESEL, C. J. W. (Eds.). *Peirce, semiotic, and pragmatism: Essays by Max Fisch*. Bloomington: Indiana University Press, 1986. p. 363-375.

- FISCH, M. H. Was There a Metaphysical Club in Cambridge? In: MOORE, E. C.; ROBIN, R. S. (Eds.). *Studies in the philosophy of Charles Sanders Peirce: second series*. Amherst: The University of Massachusetts Press, 1964. p. 3-32.
- FONTANIER, J. M. *Vocabulário latino da filosofia: de Cícero a Heidegger*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007.
- GIL, F. *Modos da evidência*. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1998.
- GOBRY, I. *Vocabulário grego da filosofia*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007.
- GOODMAN, N. *Fact, fiction and forecast*. Cambridge: Harvard University Press, 1983 [1979].
- GOODMAN, N. *Ways of worldmaking*. Indianapolis: Hackett, 1978.
- GOUDGE, T. A. *The thought of C. S. Peirce*. New York: Dover Publications, 1969 [1950].
- HAACK, S. "The ethics of belief" reconsidered. *Knowledge, Truth, and Duty*, v. 1, n. 9, p. 21-34, 2001.
- HAACK, S. Descartes, Peirce and the cognitive community. In: FREEMAN, E. (Ed.). *The relevance of Charles Peirce*. La Salle: The Hegeler Institute, 1983.
- HAACK, S. Introduction. In: HAACK, S.; LANE, R. (Eds.). *Pragmatism, old and new: selected writings*. Amherst: Prometheus Books, 2006.
- HAACK, S. The first rule of reason. In: BRUNNING, J.; FORSTER, P. (Eds.). *The rule of reason: the philosophy of Charles Sanders Peirce*. Toronto: University of Toronto Press, 1997 [1934, 1957].
- HAACK, S. *Evidence and inquiry: towards reconstruction in epistemology*. Oxford: Blackwell Publishers, 2003 [1993].
- HAACK, S. *Manifesto de uma moderada apaixonada: ensaios contra a moda irracionalista*. Tradução de Rachel Herdy. São Paulo e Rio de Janeiro: Loyola Edições e Editora PUC-Rio, 2011.
- HAACK, S. The meaning of pragmatism: the ethics of terminology and the language of philosophy. *Teorema*, v. XXVIII, n. 3, p. 9-29, 2009.
- HAUSMAN, C. R. Fourthness: Carl Vaught on Peirce's categories. *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, v. 24, n. 2, p. 265-278, 1988.
- HAUSMAN, C. R. Value and the Peircean categories. *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, v. 15, n. 3, p. 203-223, 1979.
- HAUSMAN, C. R. *Charles Peirce's evolutionary philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

HERDY, R. A tríade normativa de C. S. Peirce. *Cognitio-Estudios*, v. 6, n. 2, p. 82-95, 2009.

HERDY, R. *El origen y el desarrollo de la ética de Peirce*. Buenos Aires: IV Jornadas Peirce en Argentina (ponencias), Grupo de Estudios Peirceanos de Argentina, 2010.

HOLMES, JR., O. W. *The essential Holmes*. Chicago and London: The University of Chicago Press.

HOOKEYWAY, C. Sentiment and self-control. In: BRUNNING, J.; FORSTER, P. (Eds.). *The rule of reason*. Toronto: University of Toronto Press, 1997.

HOOKEYWAY, C. *Truth, rationality, and pragmatism: themes from Peirce*. Oxford: Clarendon Press, 2002.

HOUSER, N. Introduction. In: KLOESEL, C. (Ed.). *Writings of Charles Sanders Peirce: a chronological edition*, v. 5. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1993.

HUME, D. *Enquires: concerning human understanding and concerning the principles of morals*. New York: Oxford University Press, 1975 [1777].

JAMES, W. *A pluralistic universe*. Charleston: Bibliobazaar, 2006 [1909].

JAMES, W. *Pragmatism: a new name for some old ways of thinking*. New York: Barnes & Noble, 2007 [1907].

JAMES, W. *The varieties of religious experience: a study in human nature*. New York: The Penguin American Library, 1982 [1902].

JAMES, W. *The will to believe and other essays in popular philosophy*. New York: Doverm 1956 [1897].

JOAS, H. *Pragmatism and social theory*. Chicago: The University of Chicago Press, 1993.

KANT, I. *Anthropology from a pragmatic point of view*. New York: Cambridge University Press, 2006 [1798].

KANT, I. *Critique of pure reason*. New York: Cambridge University Press, 2008 [1787].

KANT, I. *The Philosophy of Law: an exposition of the fundamental pinciples of jurisprudence as the science of right*. New Jersey: T&T Clark, 1887.

KENT, B. K. *Charles S. Peirce: logic and the classification of the sciences*. Kingston and Montreal: MacGill-Queen's University Press, 1987.

KENT, B. K. Peirce's esthetics: a new look. *The Transactions of Charles S. Peirce Society*, v. 12, n. 3, p. 263-283, 1976.

KETNER, K. L.; PUTNAM, H. Introduction: the consequences of mathematics. In: KETNER, K.L. (Ed.). *Reasoning and the logic of things: the Cambridge Conferences Lectures of 1898*. Cambridge: Harvard University Press, 1992.

- KING, J. T. A peircean thread in our meta-ethical labyrinth. *Journal of Value Inquiry*, v. 3, p. 113-125, 1969.
- KROLIKOWSKI, W. P. The Peircean *Vir*. In: MOORE, E. C.; ROBIN, R. S. (Eds.). *Studies in the philosophy of Charles Sanders Peirce, second series*. Amherst: The University of Massachusetts Press, 1964.
- KUHN, T. *A estrutura das revoluções científicas*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2006 [1962, 1970].
- KUKLICK, B. *The rise of american philosophy: Cambridge, Massachusetts 1860-1930*. New Haven and London: Yale University Press, 1977.
- LADD-FRANKLIN, C. Charles S. Peirce at the Johns Hopkins. *The Journal of Philosophy, Psychology, and Scientific Methods*, v. XIII, n. 26, p. 715-722, 1916.
- LANE, R. Peirce's modal shift: from set theory to pragmatism. *Journal of the History of Philosophy*, v. 45, n. 4, p. 551-576, 2007.
- LESSA, R. *Agonia, aposta e ceticismo: ensaios de filosofia política*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.
- LEWIS, J. D.; SMITH, R. L. *American sociology and pragmatism: Mead, Chicago sociology and symbolic interaction*. Chicago: The University of Chicago Press, 1980.
- LOVEJOY, A. O. *The thirteen pragmatisms and other essays*. Baltimore: The John Hopkins Press, 1963 [1908].
- MADIGAN, T. J. *W. K. Clifford and "the ethics of belief"*. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, 2009.
- MARCONDES, D. Desfazendo mitos sobre a pragmática. *ALCEU*, v. 1, n. 1, p. 38-46, 2000.
- MARCONDES, D. O mundo do homem feliz: considerações sobre ceticismo e valores. *O que nos faz pensar*, v. 12, p. 49-65, 1997.
- MARCONDES, D. *A pragmática na filosofia contemporânea*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.
- MAYORGA, R. M. *Peirce's moral realism*. Opole: American and European Values Conference, 2007.
- MAYORGA, R. M. *From realism to realism: the metaphysics of Charles Sanders Peirce*. Lanham: Lexington Books, 2007.
- MENAND, L. *The metaphysical club*. New York: Farrar, Straus and Giroux, 2001.
- MISAK, C. C. S. Peirce on vital matters. In: _____. (Ed.). *The Cambridge companion to Peirce*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

MOORE, E. C.; ROBIN, R. S. *Studies in the philosophy of Charles Peirce, second series*. Amherst: The University of Massachusetts Press, 1964.

MULLIN, R. P. *The soul of classical american philosophy: the ethical and spiritual insights of William James, Josiah Royce and Charles Sanders Peirce*. Albany: State University of New York Press, 2007.

MURPHEY, M. *The development of Peirce's philosophy*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1993 [1961].

NACHI, M. *Introduction à la sociologie pragmatique*. Paris: Armand Colin, 2006.

NUBIOLA, J.; ZALAMEA, F. *Peirce y el Mundo Hispánico: lo que C. S. Peirce dijo sobre España y lo que el Mundo Hispánico ha dicho sobre Peirce*. Pamplona: Universidad de Navarra, 2006.

O'HARA, D. *The slow percolation of forms: Charles Peirce's writings on Plato*. 2005. Tese (Doutorado em Filosofia), Universidade do Estado da Pensilvânia, Pensilvânia, 2005.

OOSTRA, A. *Gráficos Alfa para la lógica intuicionista*. Buenos Aires: IV Jornadas Peirce en Argentina (ponencias), 2010.

PARKER, K. A. *Charles S. Peirce on esthetics and ethics: a bibliography.* Documento disponível em: <http://agora.phi.gvsu.edu/kap/CSP_Bibliography/>.

PARKER, K. A. *The continuity of Peirce's thought*. Nashville: Vanderbilt University Press, 1998 [1963].

PARRET, H. *Peirce and value theory: on peircean ethics and aesthetics*. Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 1989.

PEIRCE, B. *Ideality in the physical sciences*. Boston: Little, Brown and Company, 1881.

PERRY, R. B. *The thought and character of William James*. Nashville and London: Vanderbilt University Press, 1996 [1948].

PETRY JR., E. The origin and development of Peirce's concept of self-control. *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, v. 28, n. 4, p. 681, 1992.

PFEIFER, D. E. *The Summum Bonum in the philosophy of C. S. Peirce*. 1971. Tese (Doutorado em Filosofia), Universidade de Illinois, Urbana-Champaign, 1971.

POPPER, K. *Textos escolhidos*. Rio de Janeiro: Contraponto Editora e Editora PUC-Rio, 2010 [2008].

POTTER, V. G. *Charles S. Peirce: on norms and ideals*. New York: Fordham University Press, 1997 [1967].

PUTNAM, H. Comments on the lectures. In: KETNER, K. L. (Ed.). *Reasoning and the logic of things: the Cambridge Conferences Lectures of 1898*. Massachusetts: Harvard University Press, 1992.

RESCHER, N. *Communicative pragmatism: and other philosophical essays on language*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 1998.

RESCHER, N. *Realistic pragmatism: an introduction to pragmatic philosophy*. Albany: State University of New York, 2000.

REYNOLDS, A. *Peirce's scientific metaphysics: the philosophy of chance, law and evolution*. Nashville: Vanderbilt University Press, 2002 [1966].

ROBIN, R. S. Peirce's doctrine of the normative sciences. In: MOORE, E. C.; ROBIN, R. S. (Eds.). *Studies in the philosophy of Charles Sanders Peirce, second series*. Amherst: The University of Massachusetts Press, 1964.

RORTY, R.; GHIRALDELLI JR., P. *Ensaaios pragmatistas: sobre subjetividade e verdade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2006 [1931, 1957].

RORTY, R. *Consequences of pragmatism*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2003 [1982].

SANTAELLA, L. *O método anticartesiano de C. S. Peirce*. São Paulo: Editora UNESP, 2004.

SAVAN, D. Introduction. In: SUMNER, L. W.; SLATER, J. G.; WILSON, F. (Eds.). *Pragmatism and Purpose: essays presented to Thomas A. Goudge*. Toronto: University of Toronto Press, 1981.

SAVAN, D. Peirce's semiotic theory of emotion. In: por KETNER, K. L.; RANSDELL, J. M.; EISELE, C.; FISCH, M. H.; HARDWICK, C. S. (Eds.). *Proceedings of the C. S. Peirce Bicentennial International Congress*. Texas: Texas Tech Press, 1981.

SAVAN, D. Review of Vincent Potter's Charles S. Peirce on Norms and Ideals. *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, v. 4, n. 1, p. 165, 1968.

SCHNEIDER, H. W. Fourtness. In: WEINER, P. P.; YOUNG, F. H. (Eds.). *Studies in the philosophy of Charles Sanders Peirce*. Cambridge: Harvard University Press, 1952. p. 209-214.

SCHULTENOVER, S.J.; DAVID, G. *The reception of pragmatism in France & the rise of roman catholic modernism*. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2009.

SHOOK, J. R. Early responses of american pragmatism in France: selective attention and critical reaction. In: SCHULTENOVER, S.J.; DAVID, G. *The reception of pragmatism in France & the rise of roman catholic modernism*. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2009. p. 59-75.

SOKAL, A.; BRICMONT, J. *Fashionable nonsense: postmodern intellectual's abuse of science*. New York: Picador, 1998.

SOKAL, A. *Beyond the hoax: science, philosophy and culture*. New York: Oxford University Press, 2008.

SPADE, P. V. Introduction. In: _____. *Five texts on the mediaeval problem of universals*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1994.

SPRINGER DE FREITAS, R. *Sociologia do conhecimento: pragmatismo e pensamento evolutivo*. Bauru: Edusc, 2003.

STICH, S. Introduction. In: _____. *Naturalizing epistemology: Quine, Simon and the prospects for pragmatism*. New York: Press Syndicate of the University of Cambridge, 1993.

STRUCHINER, N. *Ética e realidade atual: implicações da abordagem experimental*. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio, 2011.

TARR, E. R. Peirce's social thought. In: KETNER, K. L.; RANSDELL, J. M.; EISELE, C.; FISCH, M. H.; HARDWICK, C. S. (Eds.). *Proceedings of the C. S. Peirce Bicentennial International Congress*. Texas: Texas Tech Press, 1981.

THOMPSON, M. *The pragmatic philosophy of C. S. Peirce*. 2. Ed. Chicago: The University of Chicago Press, 1963.

TURSI, A. *La cuestión de los universales en la edad media*. Buenos Aires: Ediciones Winograd, 2010.

VANDENBERGHE, F. *Teoria social realista: um diálogo franco-britânico*. Belo Horizonte: Editora UFMG; Rio de Janeiro: IUPERJ, 2010.

VAUGHT, Carl G. Semiotics and the problem of analogy: A Critique of Peirce's Theory of Categories. *Transactions of the Charles S. Peirce Society* 22(3): 311-326, 1986.

WHEWELL, W. *Theory of scientific method*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1989 [1968].

WIENER, P.; YOUNG, F. *Studies in the philosophy of Charles Sanders Peirce*. Cambridge: Harvard University Press, 1952.

WIENER, P. *Evolution and the founders of pragmatism*. New York, Evanston and London: Harper & Row, 1965.

WILEY, N. *The semiotic self*. Chicago: The University of Chicago Press, 1994.

WILSON, E. O. *Consilience: the unity of knowledge*. New York: First Vintage Books Edition, 1999 [1998].

WOLTER, A. Introduction. In: _____. *Philosophical writings*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1987.

WRIGHT MILLS, C. *Sociology and pragmatism: the higher learning in America*. New York: Oxford University Press, 1966 [1964].

APÊNDICE A – O Clube Metafísico

O Clube Metafísico

Permitem-se, neste apêndice, poucas palavras sobre o Clube Metafísico, onde o pragmatismo teria sido pela primeira vez anunciado no início da década de 1870; além de algumas especulações sobre seus membros, a origem não-filosófica da idéia e algumas críticas.

Nas décadas de 1870 e 1880, as atividades filosóficas nos Estados Unidos eram com frequência organizadas em torno de clubes particulares (Fisch, 1964) – esse foi o caso do Clube Metafísico, sediado em Cambridge, Massachusetts, na década de 1870. Na década seguinte, Peirce fundou um clube homônimo no âmbito da Universidade de Johns Hopkins; mas esse segundo “Clube Metafísico” foi desfeito em 1884, quando Peirce deixou para sempre a carreira universitária (Fisch, 1964: 3). O Clube Metafísico de Cambridge fora assim chamado, confessa Peirce anos mais tarde, “em parte ironicamente, em parte desafiadoramente” (CP 5.12, 1906); e, mais tarde, escreveu: “para alienar aqueles que poderiam alienar-se” (CP 7.313, nota 1, 1909). Retomem-se as palavras de Peirce citada no início deste capítulo:

Nicholas St. John Green foi um dos companheiros mais interessados, um advogado habilidoso e culto, um discípulo de Jeremy Bentham. Seu extraordinário poder de despir a verdade calorosa e vital da cortina de fórmulas longas e desgastadas foi o que atraiu a atenção a ele em todos os lugares. Em particular, muitas vezes ele clamou pela importância de se aplicar a definição de crença de Bain, como “aquela com base na qual um homem está preparado para agir”. A partir desta definição, o pragmatismo é quase que um corolário; de modo que estou disposto a pensar nele como o avô do pragmatismo (CP 5.12, 1906).

A passagem acima é ambígua. Quem teria Peirce considerado como o “avô” do pragmatismo – o advogado Green ou o psicólogo Bain? Philip Wiener assegura que Peirce referia-se a Bain (1965 [1949]: 68); Max Fisch discorda, e sustenta que a ambigüidade do texto é resultado do costume que Peirce tinha de escrever muitos rascunhos de um mesmo texto. Após cotejar e analisar os respectivos rascunhos que Peirce escreveu sobre o tópico, Fisch argumenta que “está claro que a referência a Bain neste ponto foi um pensamento posterior, e que Peirce pretendeu atribuir o *status* de avô do pragmatismo a Green” (Fisch, 1986 [1954]: 82).

Mas não é só a paternidade que se tem contestado. Muitos autores têm sugerido que o a própria existência do Clube Metafísico de Cambridge é duvidosa. Wiener (1965 [1949]) argumenta, por exemplo, que o Clube e seus membros aparecem somente em manuscritos tardios de Peirce, datados de 1905 em diante; e que, em suas pesquisas, jamais encontrou, nas

biografias, cartas ou escritos dos supostos membros do Clube, qualquer referência à sua instalação ou funcionamento. Ainda, assinala Wiener, as recordações de Peirce foram bastante inconsistentes. Veja-se: “Em 1971, em um Clube Metafísico em Cambridge, Mass., costumava pregar este princípio como uma espécie de evangelho lógico [...] e em conversação chamei-o de ‘Pragmatismo’” (EP 2: 448, 1909); e ainda: “na década de sessenta dei início a um pequeno clube chamado Clube Metafísico” (Peirce, em 1905, em uma carta a Ladd-Franklin, 1916: 719). Wiener sugere que a ênfase de Peirce no Clube Metafísico, em contraste com a total ausência de referências nos escritos dos demais supostos membros, deve-se à concepção social do conhecimento que aquele endossava; e essa interpretação encontra respaldo na seguinte passagem autobiográfica: “o escritor deste artigo [Peirce] trouxe à baila o que nós chamávamos o princípio do pragmatismo” (Fisch, 1986 [1954]: 101 – grifou-se).

Sobre a configuração do Clube Metafísico, vale mencionar uma curiosidade: Segundo a constatação de Fisch, o Clube estava “dominando” por juristas. “O fato mais marcante sobre os onze membros nomeados por Peirce”, afirma Fisch, “é que mais da metade deles era de advogados” (1986: xxxi). Nicholas St. John Green, John Fiske, Oliver Wendell Holmes, Jr. e Joseph Bangs Warner, para citar os mais conhecidos, graduaram-se na Escola de Direito de Harvard. Green, Holmes e Warner foram palestrantes em Harvard na década de 1860, além de praticantes da advocacia; e muito provavelmente estiveram presentes nas palestras de Peirce sobre lógica da década de 1860 (*supra*). Embora Green viesse a falecer cedo (1876), Holmes tornou-se um importante Ministro da Suprema Corte. Fiske, embora tenha sido formado pela Escola de Direito, tornou-se historiador da filosofia, interessado no impacto do evolucionismo na teoria social. Havia ainda mais dois advogados jovens que freqüentavam as reuniões: Henry W. Putnam e William P. Montague. Apenas três membros eram alheios ao mundo jurídico: Chauncey Wright, considerado o “corifeu” e “mestre-boxeador” do Clube (CP 5.12, 1906), além do próprio Peirce e James. A observação feita acima por Peirce, de que Green deveria ser considerado o “avô” do pragmatismo, “certamente não é nenhum acidente” – sugere Fisch – “pois é o método do cientista do laboratório e do advogado praticante que o princípio do pragmatismo melhor expressa” (1939: 445-6).

De fato, Peirce tinha uma estima por advogados em geral e, particularmente, pelo funcionamento do sistema jurídico, o qual era frequentemente invocado para ilustrar algumas de suas proposições. Peirce, por exemplo, compara o raciocínio lógico do advogado com aquele do matemático quando se trata de compreender a doutrina do realismo escolástico: “toda a filosofia escolástica está repleta de tais sutilidades, e requer *pensamento exato*, o qual poucas pessoas exceto advogados, matemáticos etc. estão treinados a ter em nossos dias”

(*PW*: 116, 1909 – itálicos no original). Outra metáfora, bem mais conhecida, recorre à figura do *xerife*, de sua força/compulsão como sendo aquilo que dá oportunidade ou expressão para que um ato legislativo possa manifestar-se na prática. Peirce compara a *lei* no sentido jurídico com a *lei da natureza*, e afirma que o xerife funciona como um elemento da Segundidade, que não atesta para a realidade de uma lei, mas apenas lhe dá a oportunidade de manifestar-se. Portanto, não é nem o *Judiciário*, e tampouco o *Legislativo*, mas é na verdade o *Poder Executivo*, representado na figura do xerife, que expressa na prática uma lei geral.

Mas não é essa a interpretação, vale dizer, dos pragmatistas jurídicos: eles dizem que o direito é aquilo que os tribunais decidem¹⁵⁹. Mas, para Peirce, existe uma distinção fundamental entre duas categorias – de um lado, a Terceiridade, presente em toda lei geral; de outro, a Segundidade, que dá expressão a essa lei na prática. Se Peirce fosse pronunciar-se a respeito da proposta do pragmatismo jurídico, a ênfase estaria não exatamente na *decisão* judicial, mas na sua *execução* – e não é estranho que esses dois procedimentos – decisório e executivo – sejam de fato distintos tanto no processo civil como no processo criminal. Mas uma *distinção* entre as categorias não é uma *separação* absoluta entre as categorias (v. Capítulo 4). O que importa sublinhar neste momento é que Peirce propõe a metáfora do xerife para mostrar que uma *lei da natureza*, como um *ato legislativo*, é *real* (no sentido filosófico) – e não *criação*; embora essa realidade, que é conceitual, como todo significado é, revelar-se-á em suas manifestações práticas – somente na execução da lei. Assim escreve Peirce:

Adoro comparar uma lei da natureza, a qual, insisto, é uma realidade, e não, como Karl Pearson tenta mostrar, uma criatura de nossa mente, uma *ens rationis*, com um ato legislativo, no sentido de que não exerce qualquer compulsão em si mesma, mas somente porque as pessoas *irão* obedecê-la. O juiz que prolata uma sentença sobre um criminoso aplica o estatuto [lei] ao caso individual; mas a sua sentença não exerce mais força *per se* do que a lei geral. O que a sentença causa é trazer a execução da lei para o domínio do propósito do xerife, cujos músculos brutos [...] exercitam a compulsão concreta (*PW*: 70-1, 1908).

Em suma: a lei, ou o sistema de normas, é *real* (Terceiridade), e não se converte em real com o ato decisório; e, mais ainda, a lei torna-se *existente* (Segundidade) com a prática, mas não exatamente da decisão judicial (*contra* pragmatismo jurídico), senão da sua execução pelo xerife ou por outro encarregado da “espada”. Essas considerações certamente excedem o escopo desta tese, mas parecem válidas de sugerir porque propõem uma nova leitura, *peirceana*, não só do pragmatismo filosófico, mas também do pragmatismo jurídico com sua respectiva tendência nominalista.

Retomando: Fisch argumenta que Peirce não era alienado do mundo jurídico. Sua primeira esposa, Melusina, era politicamente engajada, tendo sido Presidente do primeiro

¹⁵⁹ *Cf.*, por todos, Posner (2003).

Parlamento das Mulheres em 1869. Seu avô materno foi advogado, fundou uma das mais antigas escolas de direito do país e atuou como senador do Estado de Massachusetts. Sabe-se, ainda, que Peirce e seu pai (Benjamin Peirce) foram peritos judiciais em um famoso caso de 1867 que envolvia a constatação probabilística da veracidade de uma assinatura em testamento (*cf.* Menand, 2001). O caso ficou conhecido como *Howland Will Case* e provocou na época uma discussão, então publicada na edição de 19 de setembro de 1867 do periódico *The Nation*. Um leitor anônimo enviou uma carta com o título “Matemática na corte”, onde criticava o testemunho de Benjamin. Em uma resposta – provavelmente escrita por Wright – os editores afirmam que “o valor do presente testemunho depende somente do julgamento do seu filho em estimar coincidências [eram 42 assinaturas], e não do julgamento seja do pai seja do filho como peritos da matemática” (*apud* Fisch, 1984: xxiii-xxiv)¹⁶⁰.

Jerome Frank sugere que Green merece ao menos o mesmo crédito (ou mais) pelo nascimento do pragmatismo jurídico (1954: 426). Costuma-se dizer que Holmes foi o precursor nessa área, mas Frank atesta a influência do artigo de Green, “Promixate and Remote Cause” (“Causa próxima e remota”), datado de 1870, para a teoria do direito de Holmes. E, sendo o artigo de Green anterior aos escritos de Peirce, onde a Máxima Pragmática foi inicialmente articulada, o pragmatismo teria nascido não em um contexto lógico ou metafísico, mas jurídico. No obituário de Green¹⁶¹ (1830-1875), escrito por Chauncey Wright e publicado em 1877 na *Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences* (*Atas da Academia Americana de Artes e Ciências*), encontra-se uma passagem atribuída a Peirce onde se lê o seguinte:

A base de sua filosofia era que toda forma de palavras que significa qualquer coisa indica algum efeito sensível sobre cuja existência a sua verdade depende. Pode-se raramente chamar isso de uma doutrina: é na verdade uma tendência intelectual. Mas foi a missão de Green insistir nela e ilustrá-la. Vejam o seu artigo sobre a doutrina da responsabilidade. E ele desejava aplicar o mesmo princípio para outros ramos da filosofia – para a Lógica, a Psicologia, &c. Mas essas matérias ele não escolheu seguir em detalhes. Ele preocupava-se com elas basicamente como áreas nas quais asseverar o seu princípio regulador: para além disso, estava mais ou menos fora de seu domínio. Ele na verdade desvalorizava sistemas, apreciando mais panfletos que colocam princípios singulares sob fortes luzes (*W* 3: 209, 1877).

Green formou-se na Escola de Direito de Harvard com Christopher Columbus Langdell, considerado o precursor do *método do caso* no estudo do direito nos Estados Unidos – o qual também tem recebido a rubrica do pragmatismo, e com o qual Green, ironicamente, discordava. Wiener sugere que esse foi um dos motivos que o levaram Green a

¹⁶⁰ *Cf.* Menand, 2001: 163-176.

¹⁶¹ Nicholas St. John Green nasceu em 30 de março de 1830 e faleceu de overdose de *laudanum*, um analgésico (*painkiller*) muito administrado na época à base de ópio – “talvez acidentalmente”, sugerem os editores do volume 3 dos *Writings* (*W* 3: 523).

abandonar Harvard (onde proferia também cursos de filosofia e economia política) a favor de uma posição independente na então recente Escola de Direito da Universidade de Boston. Na advocacia, Green atuou em casos de responsabilidade (Wiener, 1965 [1949]: 231-234). Em um ensaio escreveu em linguagem bainiana:

A crença considerada em si mesma sem referência à coisa acreditada e como uma sensação é uma sensação de satisfação – é uma sensação fácil e prazerosa. A dúvida é uma sensação de insatisfação, uma sensação difícil e não-prazerosa. Quando alguém crê, está satisfeito e não deseja mais provas; quando duvida, está insatisfeito e quer mais informação (Green apud Fisch, 1986 [1842]: 104, nota 29).

Da passagem acima, pode comprovar-se a familiaridade de Green com a teoria de Bain, e inferir a sua influência no Clube Metafísico. A sugestão de Frank de que Green seja o pai do pragmatismo filosófico e jurídico parece confirmar-se ainda mais quando não se encontra qualquer evidência direta da ligação entre Peirce e Holmes, embora algumas de suas idéias filosóficas possam coincidir-se.

Fisch foi o primeiro a afirmar que a teoria preditiva do direito de Holmes constituía “a única aplicação sistemática do pragmatismo que já foi realizada até hoje” (1986 [1942]: 8). Essa teoria preditiva concebe o direito do ponto de vista prático do advogado, e não do juiz ou do legislador. Em “The Path of the Law” (“O caminho do direito”)¹⁶², uma preleção aos alunos da Universidade de Boston em 8 de janeiro de 1897, Holmes estabeleceu os princípios para um estudo do direito que fossem similares a “profecias” ou “predições”: “nós queremos conhecer para aparecer em frente ao juiz, ou para aconselhar as pessoas de modo a mantê-las fora do tribunal [...] o objeto de nosso estudo, portanto, é a predição da incidência da força pública através da instrumentalidade dos tribunais” (1995 [1897]: vol. 3, 391). Daí afirmar-se que é preciso encarar o direito como um homem mau: é preciso saber o que esperar do juiz no pior dos casos. Não há, contudo qualquer referência ao pragmatismo em sua preleção, muito menos a quaisquer dos membros do Clube Metafísico. Além disso, têm-se apenas indicações de que Holmes participou das reuniões do Clube, embora certamente estivesse presente em Cambridge na mesma época em que Peirce proferia suas palestras sobre lógica em Harvard, e possa tê-las freqüentado eventualmente. Holmes era amigo de Green, Wright e James (Perry, 1996 [1948]: 89), mas tinha pouca relação com Peirce. Aos poucos, distanciou-se de James e discordou de alguns de seus escritos. Sobre a “vontade de acreditar”, assim escreveu Holmes:

Por que deveria ele [James] querer que eu acreditasse em uma coisa ao invés de outra exceto sob o postulado de que eu *devo* admitir as premissas, ou o bem do fim subentendido pela crença ou algo do gênero. Mas como eu disse antes, tudo o que quero dizer com a verdade é que esta é aquilo que não posso evitar em pensar. Mas

¹⁶² Reimpresso em *The Collected Works of Justice Holmes*, ed. por S. M. Novick, Chicago and London: The University of Chicago Press, 1995, vol. 3, p. 391.

os meus ‘não posso evitar’ estão fora do escopo da exortação, embora suspeite que estejam dentro do cosmos, seja lá o que isso for (0000: 100– ênfase no original)¹⁶³.

Holmes escreveu uma carta a Cohen em 1920, quando este estava a escrever um livro sobre filosofia norte-americana, em que disse: “Quanto ao pragmatismo, devo mencionar algo que disse *em 1891 antes que houvesse sequer escutado falar*” (*apud* Wiener, 1965 [1949]: 22 – ênfases no original).

¹⁶³ Carta de Holmes a Lewis Einstein, em 17 de maio de 1908, reimpressa em *The Essential Holmes*, ed. por R. Posner. Chicago and London: The University of Chicago Press, 0000, p. 100

APÊNDICE B – Classificação das ciências – Esquema de 1903

Classificação das ciências – Esquema de 1903

- 1) Ciências da Descoberta (relacionada a leis e elementos universais)
 - a. Matemática
 - i. Matemática da Lógica
 - ii. Matemática de Séries Discretas
 - iii. Matemática da Contínua
 - b. Filosofia (uma ciência positiva que descobre a verdade que pode ser inferida a partir da experiência comum)
 - i. Fenomenologia (elementos que estão presentes nos fenômenos)
 - ii. Ciência Normativa (distingue o que deve ser do que não deve ser)
 1. Estética (ciência dos ideais)
 2. Ética (ciência da conduta certa e errada; teoria da conduta deliberada, autocontrolada)
 3. Lógica (ciência do pensamento certo e errado, teoria do pensamento deliberado, autocontrolado; também pode ser considerada a ciência das leis gerais dos signos)
 - a. Gramática especulativa (teoria geral sobre a natureza e o significado dos signos)
 - i. Ícones
 - ii. Índices
 - iii. Símbolos
 - b. Crítica (classifica os argumentos e determina a validade e o grau de pensamento de cada tipo)
 - c. Metodêutica (estudos os métodos que devem ser perseguidos na investigação)
 - iii. Metafísica (oferece uma abordagem do universo da mente e da matéria)
 1. Metafísica Geral ou Ontologia
 2. Psíquica ou Metafísica Religiosa (relativa a questões sobre Deus, Liberdade e Imortalidade)
 3. Metafísica Física (discute a natureza real do tempo, do espaço, das leis da natureza e da matéria)
 - c. Idioscopia (ciências especiais que acumulam novos fatos)
 - i. Ciências Físicas
 1. Nomológica ou Física Geral (descobre fenômenos e formula leis)
 2. Física Classificatória (classifica e busca explicar)
 3. Física Descritiva (descreve)
 - ii. Ciências Psíquicas ou Humanas (pega emprestado princípios das ciências físicas)
 1. Psíquica Nomológica ou Psicologia (descobre elementos gerais ou leis de fenômenos mentais)
 2. Psíquica Classificatória ou Etnologia
 3. Psíquica Descritiva ou História
- 2) Ciências da Revisão (arranja classes de formas e busca trazê-las sob a lei)
- 3) Ciência Prática (descreve fenômenos individuais e explica-os)

APÊNDICE C – Lista de abreviaturas das referências aos escritos de Charles Sanders Peirce

LISTA DE ABREVIATURAS

As referências aos escritos de Charles Sanders Peirce serão feitas de acordo com o sistema padrão de referência e abreviação. Após a referência no formato abaixo, será sempre indicado o ano (exato ou aproximado) do escrito.

- CP** HARTSHORNE, Charles; WEISS, Paul; e BURKS, Arthur (eds.) *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*. Cambridge: Harvard University Press, 1935-1958. Após a abreviação “CP”, indica-se o volume e número do parágrafo.
- EP** HOUSER, Nathan et al. (ed.). *The Essential Peirce: Selected Philosophical Writings*. Bloomington: Indiana University Press, 1992 (vol. 1) e 1998 (vol. 2). Após a abreviação “EP”, indica-se o volume e o número da página.
- HL** TURRISI, Patricia Ann (ed.). *Pragmatism as a Principle and Method of Right Thinking. The 1903 Harvard Lectures on Pragmatism*. Albany: State University of New York Press, 1997. Após a abreviação “HL”, indica-se o número da página.
- N** KETNER, Kenneth Laine; COOK, J. E. (eds.). *Charles S. Peirce: Contributions to The Nation*. três volumes e índice. Lubbock: Texas Tech University Press, 1975-79. Após a abreviação “N”, indica-se o volume e o número da página.
- PW** HARDWICK, Charles (ed.). *Semiotic and Significs: The Correspondence between Charles S. Peirce and Victoria Lady Welby*. Bloomington: Indiana University Press, 1977. Após a abreviação “PW”, indica-se o número da página.
- RLT** KETNER, Kenneth Laine (ed.). *Reasoning and the Logic of Things: The Cambridge Conference Lectures of 1898*. Cambridge: Harvard University Press, 1992. Após a abreviação “RLT”, indica-se o número da página.
- W** FISCH, Max et al. (eds.). *Writings of Charles S. Peirce: A Chronological Edition*. Bloomington: Indiana University Press, 1982-. Após a abreviação “W”, indica-se o volume e o número da página.
- L** Indica uma seção específica dos Manuscritos (MS) referente às cartas escritas por Peirce ou direcionadas a Peirce. Essas cartas foram catalogadas por Robin (abaixo) e microfilmadas pela Biblioteca da Universidade de Harvard. Após a abreviação “L”, indica-se o número da carta e o número da página.
- MS** Indica a edição microfilmada de *The Charles S. Peirce Papers*. Harvard University Library, Photographic Service, 1966. A numeração foi elaborada e catalogada por Richard S. Robin em *Annotated Catalogue of the Papers of Charles S. Peirce*. Amherst: University of Massachusetts Press, 1967. Existe ainda um catálogo suplementar, publicado por Robin em “*The Peirce Papers: A Supplementary Catalogue*”. *Transactions of the Charles S. Peirce Society* 7 (1971): 37-57. Após a abreviação “MS”, indica-se o número do manuscrito e o número da página.