

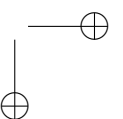
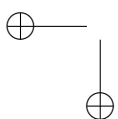
Anabela Gradim

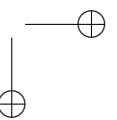
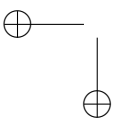
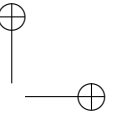
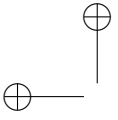


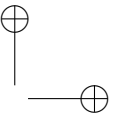
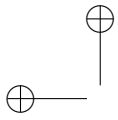
# Comunicação e Ética

O Sistema Semiótico de Charles S. Peirce

UBIANAS



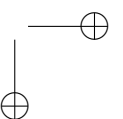
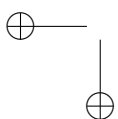


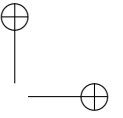
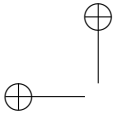


Anabela Gradim

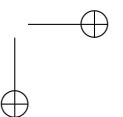
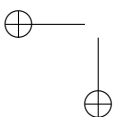
**Comunicação e Ética.  
O sistema semiótico de Charles S. Peirce**

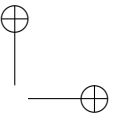
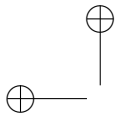
Universidade da Beira Interior  
2006





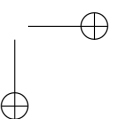
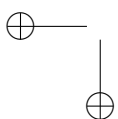
Livros LabCom  
<http://www.labcom.ubi.pt/livroslabcom/>  
Série: Estudos em Comunicação  
Direcção: António Fidalgo  
Design da Capa: Catarina Moura  
Covilhã, 2006  
Depósito Legal: 248915/06  
ISBN: 972-8790-58-9

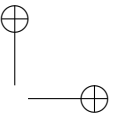
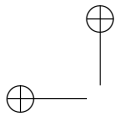




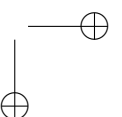
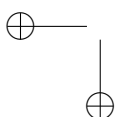
# Conteúdo

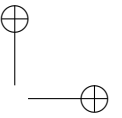
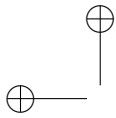
<b>1</b>	<b>Introdução</b>	<b>1</b>
	Breve genealogia de um projecto . . . . .	1
	Metodologia . . . . .	4
	Conteúdo . . . . .	7
	Epílogo necessariamente breve . . . . .	16
<b>I</b>	<b>Para uma fundamentação transcendental da Ética</b>	<b>23</b>
<b>2</b>	<b>Um novo paradigma de <i>Prima Philosophia</i>: a semiótica transcendental</b>	<b>25</b>
2.1	Transformação da Filosofia e Pragmática Transcendental . . . . .	25
2.2	Os três momentos do pensamento de Apel . . . . .	28
2.3	Cientismo, hermenêutica e <i>crítica da ideologia</i> . . . . .	31
2.4	Substituição da consciência transcendental kantiana pela comunidade de comunicação . . . . .	33
2.5	O solipsismo metodológico . . . . .	35
2.6	Semiótica, hermenêutica e jogos de linguagem . . . . .	37
2.7	Jogo de linguagem transcendental e comunidades de comunicação . . . . .	41
2.8	Os três momentos do pensamento de Apel . . . . .	48
2.9	Cientismo, hermenêutica e <i>crítica da ideologia</i> . . . . .	51
2.10	Substituição da consciência transcendental kantiana pela comunidade de comunicação . . . . .	53
2.11	O solipsismo metodológico . . . . .	55



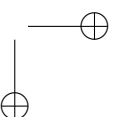
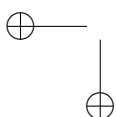


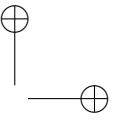
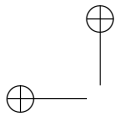
2.12	Semiótica, hermenêutica e jogos de linguagem . . . . .	57
2.13	Jogo de linguagem transcendental e comunidades de comunicação . . . . .	61
<b>3</b>	<b>Peirce: do pragmatismo ao pragmaticismo</b>	<b>67</b>
3.1	O <i>a priori</i> da comunidade de comunicação e os quatro períodos da filosofia de Peirce . . . . .	69
	Uma nova teoria da realidade: o indefinidamente cognoscível .	78
	Uma nova teoria do conhecimento: falibilismo e dedução transcendental . . . . .	85
3.2	A segunda fase de Peirce: Do realismo crítico do significado ao Clube Metafísico . . . . .	94
3.3	Da metafísica cosmológica ao pragmaticismo . . . . .	99
	A fenomenologia . . . . .	104
	<i>Lawfulness</i> e <i>Evolutionary Love</i> . . . . .	105
3.4	O pragmaticismo . . . . .	107
<b>4</b>	<b>A ética do discurso</b>	<b>117</b>
4.1	Hermenêutica e validade intersubjectiva . . . . .	122
4.2	Fundamentação de tipo axiomático e circularidade lógica. A capacidade auto-reflexiva do homem . . . . .	124
4.3	Transformação da Filosofia e <i>a priori</i> da argumentação . . . . .	128
4.4	Possibilidade da ética na era científica . . . . .	130
4.5	A ética do discurso como ética da responsabilidade . . . . .	133
4.6	Os ramos fundacional-ideal e histórico-teleológico da Ética do Discurso . . . . .	135
4.7	O neokantianismo transformado da ética apeleana . . . . .	138
<b>II</b>	<b>Arquitectónica do sistema e Metafísica Evolucionária</b>	<b>153</b>
<b>5</b>	<b>As categorias e a arquitectónica do sistema</b>	<b>157</b>
5.1	As categorias em Aristóteles . . . . .	157
5.2	A categoriologia kantiana . . . . .	160
5.3	A problematicidade do conceito de categoria. Peirce e a tradição	165
<b>6</b>	<b>A dedução lógica e fenomenológica das categorias</b>	<b>175</b>





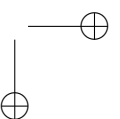
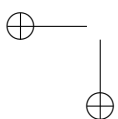
<b>7</b>	<b>A caracterização das categorias</b>	<b>183</b>
7.1	A noção peirceana de categoria . . . . .	183
7.2	One . . . . .	184
7.3	Two . . . . .	190
7.4	Three . . . . .	196
7.5	Formas degeneradas, não redundância e completude . . . . .	201
7.6	A categoria como dispositivo de aplicabilidade universal . . . . .	206
<b>8</b>	<b>Categorias e lógica da ciência</b>	<b>213</b>
8.1	A actividade e o método científicos . . . . .	219
8.2	A teoria da verdade peirceana . . . . .	223
8.3	Categorias, inferência lógica e produção do real . . . . .	228
<b>9</b>	<b>Categorias e pragmatismo</b>	<b>233</b>
9.1	O realismo escotista de Peirce . . . . .	238
9.2	A recepção peirceana da doutrina dos universais . . . . .	244
9.3	Realismo e terceiridade . . . . .	247
9.4	Pragmatismo e pragmaticismo . . . . .	251
9.5	A interpretação jamesiana do pragmatismo . . . . .	254
9.6	O pragmaticismo das <i>Lectures</i> . . . . .	257
9.7	O pragmaticismo como lógica projectada no futuro: <i>would-be's</i> e <i>real vagueness</i> . . . . .	261
<b>10</b>	<b>A semiótica de Peirce</b>	<b>267</b>
10.1	Algumas abordagens pré-peirceanas do tema no ocidente . . . . .	271
	Os Antigos . . . . .	271
	Os Medievais . . . . .	282
	Os Modernos . . . . .	291
10.2	Topologia da Semiótica peirceana no interior do sistema . . . . .	299
10.3	Tríades e Semiótica . . . . .	313
	O funcionamento triádico do signo peirceano . . . . .	314
	As categorias e os diversos tipos de signo . . . . .	321
<b>11</b>	<b>O idealismo objectivo de Peirce</b>	<b>331</b>
11.1	Idealismo ou realismo? . . . . .	331
11.2	Peirce como Idealista . . . . .	334

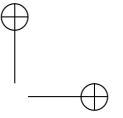
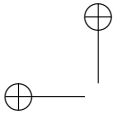




---

11.3	A construção metafísica do idealismo . . . . .	336
11.4	Pragmatismo, teoria da realidade, verdade e idealismo . . . . .	339
<b>12</b>	<b>Metafísica e a Architectónica do Sistema</b>	<b>345</b>
12.1	Os cinco artigos do <i>The Monist</i> . . . . .	349
12.2	Lógica da Evolução e Cosmogonia . . . . .	363
12.3	Metafísica e Architectónica das Teorias . . . . .	367
<b>III</b>	<b>Ética e heteronomia</b>	<b>371</b>
<b>13</b>	<b>A dimensão comunicacional da semiótica de Peirce</b>	<b>375</b>
13.1	Comunicação e comunicabilidade - o fundacionismo semiótico apeleano . . . . .	386
<b>14</b>	<b>As Ciências Normativas: <i>Rendering the world more reasonable</i></b>	<b>391</b>
<b>15</b>	<b>Notas sobre <i>vitally important topics</i>. O sentimentalismo peirceano</b>	<b>405</b>
<b>16</b>	<b>MacIntyre e a defesa da heteronomicidade da ética</b>	<b>417</b>
16.1	Emotivismo e <i>catástrofe</i> : a perda de um horizonte de fundamentação racional . . . . .	418
16.2	O colapso do projecto iluminista . . . . .	423
16.3	Por que falhou o projecto iluminista? . . . . .	426
16.4	As virtudes na sociedade heróica e clássica . . . . .	431
16.5	As virtudes e a tradição . . . . .	434
16.6	Para uma nova ética das virtudes: O neo-aristotelismo de MacIntyre . . . . .	437
<b>17</b>	<b>Subsídios para a refundação de uma Ética das Virtudes: <i>Apel versus Peirce</i></b>	<b>441</b>
17.1	Salvar a razão . . . . .	442
17.2	Re-teleologizar o mundo . . . . .	450

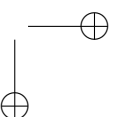
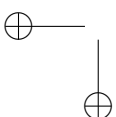


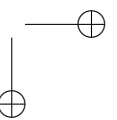
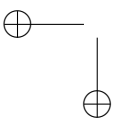
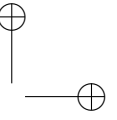
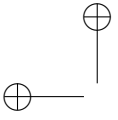


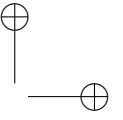
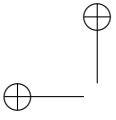
**IV Bibliografia 457**

**18 Referências bibliográficas 459**

18.1 I. Bibliografia Primária . . . . .	459
Escritos de Peirce . . . . .	459
Antologias e traduções . . . . .	460
18.2 Peirce Utilities . . . . .	461
18.3 Bibliografia Secundária . . . . .	461
Livros . . . . .	461
Artigos . . . . .	472

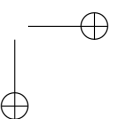
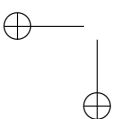


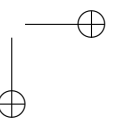
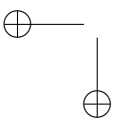
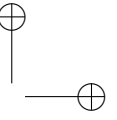
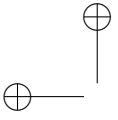


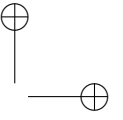
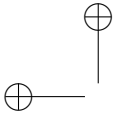


*“My book is meant for people who want to find out; and people who want philosophy ladled out to them can go elsewhere. There are philosophical soup shops at every corner, thank God!”*

*(CSP, Collected Papers)*

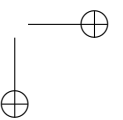
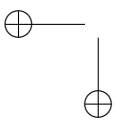


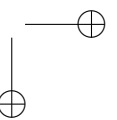
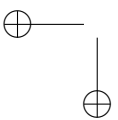
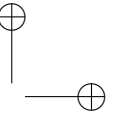
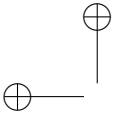


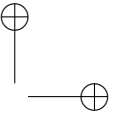
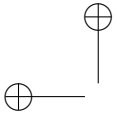


*“Mas para esta ilustração, nada mais se exige que a liberdade; e, claro está, a mais inofensiva entre tudo o que se pode chamar liberdade, a saber, a de fazer um uso público da sua razão em todos os elementos”.*

(Immanuel Kant, *O que é o iluminismo?*)







# Capítulo 1

## Introdução

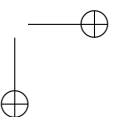
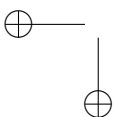
### Breve genealogia de um projecto

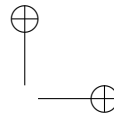
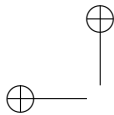
**E**STE trabalho pretende ser uma exposição e defesa do sistema de Peirce, entendido aqui como uma explicação sistemática, ordenada e coerente da experiência e do mundo,<sup>1</sup> tirando da sombra e valorizando aquele que tem sido o aspecto mais negligenciado da sua filosofia: o sentimentalismo. Peirce não só oferece uma explicação completa da natureza, da ciência, do universo e do mundo, como, muito importante, do lugar do homem nele e da forma como neste deve orientar as suas acções. Por esta pretensão, que concretiza, ombreia de pleno direito na história da Filosofia com Aristóteles, Kant, ou Hegel, com os quais, muitas vezes como veremos, entretém diálogo.

Procurarei demonstrar que Peirce cumpre integralmente, com o seu próprio percurso filosófico, o projecto de architectónica de inspiração kantiana que se propôs. Neste as categorias servem como matéria de construção do

---

<sup>1</sup>. Note-se que Peirce, especialmente para a primeira geração de comentadores, nem sempre é entendido como um filósofo sistemático. Murray Murphey, em 1993, podia dizer do seu clássico *The Development of Peirce's Philosophy*: “Peirce was more successful in achieving a coherent system than I thought in 1961”, p. V; e Apel, referindo-se mais tarde ao volume que lhe dedicou nos anos 60: “If I were to stand once again before the task of interpreting Peirce's philosophy, then I would, from the very outset, take his semiotic as the general focal point and would incorporate the corresponding parts of his work to a much greater extent than I did in the present book”, APPEL, Karl-Otto, *Charles Sanders Peirce — from Pragmatism to Pragmaticism*, 1995, Humanities Press, New Jersey. p. XI.





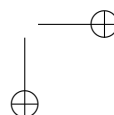
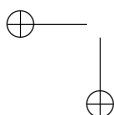
sistema, aparentando as diversas teorias especiais do peirceanismo, porque a todas percorrem, da teoria da realidade à lógica da ciência, passando pelo pragmatismo, realismo, idealismo objectivo, e a descoberta das três ciências normativas, para mergulharem, no final, naquele que é o seu princípio unificador de onde todas poderiam ser deduzidas: a metafísica cosmológica que assenta nos três pilares do sinequismo, tiquismo e agapismo (tríade que poderíamos igualmente fazer corresponder às categorias). Também Kant estava convencido de que o verdadeiro princípio da arquitectónica não podia, ao contrário dos materiais que constituem o sistema, revelar-se ou ser descoberto logo de início. Peirce dá-lhe razão. Por isso a metafísica é simultaneamente corolário mas também *the keystone* da arquitectura. E é a partir desta, e da concepção teleológica por ela veiculada, que o homem pode alcandorar-se no mundo, encontrado que está finalmente o seu lugar nele.

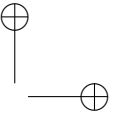
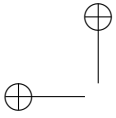
A partir desta visão de conjunto do sistema obtém-se a *entourage* que permite a Peirce manifestar as suas convicções éticas, e compreender as implicações e alcance desse discurso tão *sui generis* a que chamará sentimentalismo. É importante também notar que sobre este tema Peirce não concretiza. Muito pouco será por ele explanado ao redor das concepções éticas, caso tanto mais surpreendente quanto uma das maiores dificuldades do estudioso de Peirce é o facto deste ter sido tão prolífico. Há, porém, uma razão para isso, que é, como veremos, o lugar da ética no concerto das ciências e a estrita separação teoria-*praxis* que advoga.

Para o nosso propósito interessa apenas que as notas peirceanas sobre “*tópicos vitalmente importantes*”<sup>2</sup> são um irresistível e tentador convite à reconstrução de uma ética que coloque no seu centro a questão da comunicabilidade, e possa lidar com o fracasso iluminista que se segue à destruição das éticas heterónomas tradicionais. Em suma, orienta este trabalho a perspectiva da reconstrução de uma ética peirceana das virtudes que sendo uma ruminação e aprofundamento das intuições do filósofo, permitisse simultaneamente resolver os problemas experimentados quer pelo próprio MacIntyre quando aborda a questão do *telos* e da comunicabilidade; quer pela ética da discussão proposta por Apel, e todas as que lhe são afins. Ambição certamente incomensurável e desmedida esta, mas que nem bem chega a ser *hybris*, pois com

---

<sup>2</sup>. *Collected Papers*, 1.616.





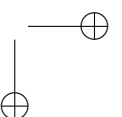
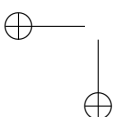
respeitosa temperança se satisfará em clamar por um mapa e apontar o caminho. E ver o caminho basta. Outros melhores chegarão até onde ele conduz.

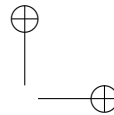
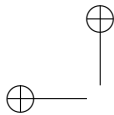
Quanto a Peirce, um dos aspectos mais sedutores e extraordinários do seu sentimentalismo é o profundo e imaculado optimismo que o habita: há lugar para a esperança no mundo dos homens, para o progresso do conhecimento, e para o aperfeiçoamento moral. A própria natureza acompanha este movimento que tudo orienta para um fim, e no centro dessa obra, o homem, principal agente desse progresso ou razoabilidade, pode encarar o futuro com plena confiança em dias melhores, ao mesmo tempo que apura o diálogo que entretém consigo, com o mundo e com os outros homens. Porque o sentimentalismo peirceano também poderia ser classificado como um idealismo semiótico, nele assumem particular relevo os aspectos comunicacionais. São esses aspectos que permitem a auto-regulação do comportamento, a adaptação do hábito e o conseqüente progresso moral. São também eles que hão-de garantir o diálogo entre as diversas comunidades humanas, e a real possibilidade de entendimento entre elas, algo onde hoje, diferentemente de no seu tempo,<sup>3</sup> se joga muito simplesmente o futuro da espécie sobre o planeta.

Este o ponto de chegada, mas não de partida. Tendo leccionado por diversas vezes a disciplina de Semiótica, sempre me fascinaram as éticas da discussão, e o avassalador contraste entre o brilho e subtileza daquele engenho maquínico, e a sua fragilidade e mesmo inoperacionalidade. Perturbava-me, concretamente, a sua vulnerabilidade ao argumento do “tijolo”, ou como poderá responder um apeleano ou um habermasiano a um interlocutor armado. No moderno diálogo entre estados, como entre etnias, culturas ou religiões, este factor não é despiciendo. Sabemos como as éticas dialógicas tendem a lidar com a questão, desde logo na senda da resposta oferecida por Apel: delimitando e demarcando restritivamente o âmbito do problema.

Mas isso, se em termos filosóficos é uma forma lícita de sanar a questão, não o é em termos práticos, precisamente porque não chega a responder ao “argumento do tijolo”, nem a resolver a questão concreta e o desafio que este coloca: limita-se a excluí-lo das condições pragmáticas *a priori* da esfera onde decorre a discussão ideal. Ora um procedimento desse tipo, pressupor condições pragmáticas *a priori* tais que dificilmente serão cumpridas parece-me ser

<sup>3</sup>. Peirce morreu em 1914, e não chegou portanto a assistir à calamidade e péssimo prenúncio que a I Guerra Mundial augurava para o séc. XX.





precisamente o contrário do objecto de uma ética da discussão, e uma traição ao seu espírito, porque é excluir interlocutores. Nem impedirá nunca, a arma do excluído, de nos atingir; nem ajuda na tarefa de clarificar e compreender o seu comportamento; nem oferece nenhum motivo de esperança de que este possa vir a ser alterado através de dispositivos comunicacionais de modelação do hábito.

Arqueologicamente, é particularmente interessante a forma como Apel, felizmente ainda vivo, é fundador de toda a linha das éticas da discussão hodiernas, e, mais interessante ainda, a inspiração na semiótica de Peirce que essa ética soube beber. Procurarei explicitá-la - essa iluminação peirceana na obra de Apel - para defender que não foi suficientemente radical.

Do meu ponto de vista Apel – grande crítico do neo-positivismo – é ainda prisioneiro de um certo espírito das Luzes, com a sua crença no poder ilimitado da razão, e uma inata desconfiança pelo que esteja para lá da *physis*. É infinita a nossa dívida, e a minha particular gratidão, a esse Iluminismo – pedra angular da identidade Ocidental – mas há muito que este deixa por explicar. Em particular o seu preconceito anti-metafísico, inaugurado por Kant quando, com o mais louvável dos propósitos, declara a metafísica impossível como ciência, e que contaminará, subseqüentemente, todos os iluministas, de que Apel me parece ser um dos representantes mais próximos de nós. Ora contra isto o sentimentalismo peirceano guarda uma verdade muito importante: que o homem não é só, nem sobretudo, uma Razão.<sup>4</sup>

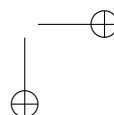
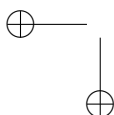
## Metodologia

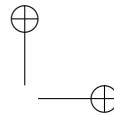
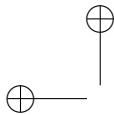
Esta dissertação está dividida em três partes. Uma primeira que procede à exposição sistemática do pensamento de Apel, com particular ênfase na filiação peirceana da semiótica transcendental, e, concomitantemente, na ética da discussão. Segue-se uma exposição sistemática de Peirce, conduzida a partir da sua categoriologia, e resgatada pela metafísica evolucionária. Por fim, a apologia do sentimentalismo peirceano, e, em diálogo com Apel, a tentativa de perspectivá-lo em ordem à reconstrução de uma ética peirceana das virtudes.

De Apel, socorri-me das principais obras que editou em livro, e procurei

---

<sup>4</sup>. E, ao mesmo tempo, é-o por essência, mas num sentido mais profundo, idêntico ao que está contido no hegelianismo quando clama que o real é racional.





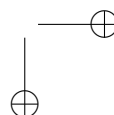
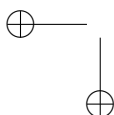
ainda reunir o máximo possível de artigos, pois tem-nos dispersos por revistas de todo o mundo. Quanto à última tarefa, a que se prende com os artigos, não estou plenamente certa da sua exaustividade, mas estou-o de um outro ponto bem mais importante: as principais temáticas apeleanas e a argumentação que as sustenta são por mim conscienciosamente tratadas, acrescentado-se a isto que uma parte dos artigos, muitas vezes motivados por aparições públicas do filósofo, são puramente reiterativos, nada acrescentando aos temas por ele tratados.

Também se poderia acrescentar que um estudante de Apel deveria dominar a língua materna do filósofo e lê-lo no idioma original, mas a isso poderei responder que é uma rara felicidade estar Apel ainda vivo, e ter podido rever e dar a sua aprovação às principais traduções aqui utilizadas. De resto não é a perfeição filológica, embora deva haver cuidados, que pode retirar valor e perenidade à obra. Não sendo, evidentemente, este o caso, sempre se dirá que S. Tomás não dominava o grego, e a sua síntese aristotélica perdurou, nas escolas e nos espíritos, por cinco séculos.

Nada neste trabalho de exposição de Apel foi muito fácil, devido por um lado à dispersão da obra, e por outro à quase ausência de bibliografia secundária e de interpretações canónicas, de uma ortodoxia, sobre a globalidade do pensamento do filósofo.<sup>5</sup> Quero apenas notar o quão me surpreendeu essa quase ausência de sistematização e hermeneutização do seu pensamento, conduzida a partir de discursos exteriores. Outros, bem menos influentes e até mais próximos no tempo, conhecem-na em abundância. Não encontro qualquer explicação para esse facto.

Já no que toca à obra de Peirce, o caso é bem diferente. É relativamente simples reunir as publicações que a ele respeitam, mas nem tudo está publicado. Neste capítulo, o da bibliografia primária utilizada, a obra de referência continuam a ser os *Collected Papers*, oito volumes que começaram a ser editados nos anos 30 por dois jovens então estudantes, Charles Hartshorne e Paul Weiss, sendo os dois últimos, vindos a lume em meados dos anos 50, da responsabilidade de Arthur Burks. Para citar os *Collected Papers* optei por uma convenção que hoje quase não conhece excepções nas obras sobre o tema: indicar o volume e, após um ponto, o parágrafo desse volume a que a cita-

<sup>5</sup>. A excepção é o recente volume *The Adventures of Transcendental Philosophy*, de Eduardo Mendieta, inteiramente dedicado a Apel, e publicado em 2002 por Rowman & Littlefield, isto é, saído precisamente a meio do presente trabalho.



ção pertence. *CP*, 5.342, por exemplo, reporta-se então ao parágrafo 342 do volume V dos *Collected Papers*.

*Writings of Charles Sanders Peirce – A Chronological Edition*, a cuidada edição crítica e cronológica das suas obras que está a ser realizada na Texas Tech University, Indiana, será a obra de referência para a Peirce *scholarship*, uma vez completa, o que não é ainda o caso. Dos projectados 35 volumes saíram apenas seis - cobrindo o intervalo que vai de 1857 a 1890 – com a agravante de o período mais prolífico do autor ser precisamente o dos últimos anos da sua vida, após a retirada para Milford, na Pensylvania. Para citar os *CW*, que não estão organizados por parágrafos, menciona-se a obra, o volume, seguido da página a que o excerto pertence.

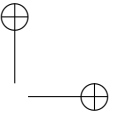
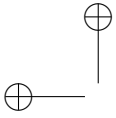
Outras fontes primárias sobre Peirce são a correspondência de Charles Sanders Peirce com Victoria Lady Welby, volume dado à estampa sob o nome de *Semiotics and Significs*; e *Reasoning and the Logic of Things*, uma edição das *Cambridge Lectures* de 1898 preparada por Kenneth Laine Ketner e Hilary Putnam. Para citar estas obras utilizo a convenção que referi à anterior.

Ken Ketner e James Cook reuniram os trabalhos publicados por Peirce em *CSP Contributions to The Nation* - os mais importantes dos quais, mas não todos, já aparecem em outras obras – numa edição digital com a chancela da Intalex.

Carolyn Eisele, recentemente falecida, reuniu correspondência e escritos variados de Peirce em *Historical Perspectives on Peirce's Logic of Science – a History of Science*, em dois volumes publicados em meados dos anos 60.

Por fim, há a considerar *The New Elements of Mathematics*, quatro volumes da autoria de Peirce reunindo o grosso dos seus escritos matemáticos, respectivamente sobre Aritmética, Álgebra e Geometria, Miscelânea Matemática, e Filosofia Matemática, editados também por Carolyn Eisele, e publicados pela Mouton nos anos 70 do século passado. Trata-se de uma obra muito rara, e pela natureza do seu conteúdo é a única que não foi utilizada neste trabalho.

Todas as citações empregues no corpo do texto foram traduzidas por mim a partir da obra identificada com esses excertos. As raras excepções a esta norma prendem-se com questões estéticas: sempre que uma tradução ameaçasse destruir a beleza da formulação original, prescindiu-se desta. Optei também, na esmagadora maioria dos casos, por manter na língua original as que são utilizadas em nota de rodapé. Por outro lado, a abundância – quiçá



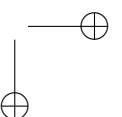
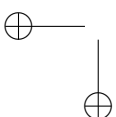
excessiva - de notas de rodapé, prende-se com a intenção de identificar sem margem para dúvidas as partes essenciais dos trabalhos em que me fundamento - oferecendo-as ao leitor para que este domine as próprias conclusões - embora essa ligação, por vezes, não seja apreensível na totalidade, por causa da inevitável descontextualização dos trechos.

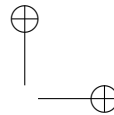
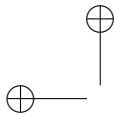
## Conteúdo

Na exploração conduzida em torno do pensamento de Apel identificaram-se três núcleos fundamentais. Em primeiro lugar a relação que estabelece com a história do pensamento ocidental, especialmente a crítica ao Positivismo Lógico, Wittgenstein, a Teoria dos Actos de Fala, e com menor ênfase a hermenêutica de inspiração gadameriana e heiddegeriana. Tentou-se sobretudo sumarizar de que forma essas leituras contribuíram para a constituição do seu próprio pensamento e para a descoberta do *a priori* comunicacional.

A Transformação da Filosofia, projecto de sempre no pensamento de Apel, é a passagem do paradigma de Filosofia Primeira centrado no sujeito e na consciência – solipsismo metódico –, para o semiótico-transcendental, tornado possível pelo *linguistic turn*, e as contribuições à filosofia da linguagem trazidas por Wittgenstein, Peirce, e a Teoria dos Actos de Fala. Na instauração dessa transformação – que se estrutura em contraste com a filosofia da consciência de origem cartesiana e de que o paradigma é o kantismo, mas também com o positivismo lógico, que elide a questão da consciência, e se torna insustentável no seu formalismo - tomam especial importância os temas da comunicação e da racionalidade, do discurso racional humano que prossegue uma tarefa de desocultação e, na vertente ética, de busca de um consenso que é necessário pressupor possível.

Esta segunda parte desenrola-se assim em torno da tentativa apeleana de constituição de um novo paradigma de Filosofia Primeira, o semiótico-transcendental. A Pragmática Transcendental que defende revelaria a estrutura *a priori* de toda a comunicação humana, e insere-se nesse programa mais vasto de transformação que tem por objecto a instauração do paradigma semiótico-transcendental, ultrapassando os anteriores, centrados no objecto e no sujeito. Nessa mudança de paradigma, erigida sobre o colapso do positivismo lógico, e de que farão parte uma hermenêutica e uma semiótica trans-





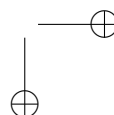
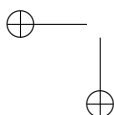
cientistas, Apel fez da sua filosofia o ponto de convergência dos movimentos intelectuais mais marcantes do seu tempo, estabelecendo o seu exercício em profundo diálogo com a tradição que o precede.

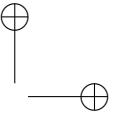
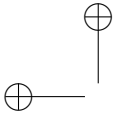
Da reflexão sobre Heidegger e Gadamer surge a linha de pensamento que defende uma Hermenêutica Transcendental que tem como objecto quer a linguagem das ciências, quer a presentificação do homem a si próprio. Da inspiração peirceana surgirá a ideia de uma Pragmática Transcendental, com vista a uma fundamentação transcendental da ética – e é precisamente esse o programa que mais o ocupa nos últimos anos.

Poderíamos assim, pese embora o artificialismo deste tipo de compartimentações, detectar no seu pensamento três fases essenciais. Um primeiro momento em que se ocupa fundamentalmente de estabelecer a sua posição face ao passado e que é marcado pela rejeição de todas as versões de positivismo e empirismo lógico, ao mesmo tempo que há uma clara valorização da hermenêutica. Segue-se a fase da Transformação da Filosofia propriamente dita, ou semiótico-transcendental, em que defende uma re-transcendentalização da filosofia e a utilização de uma semiótica triádica para a fundamentação da Pragmática Transcendental. Por último, à existência de uma Pragmática Transcendental seguem-se as tentativas de fundamentação de uma ética do discurso que articule teoria e *praxis*.

Para cumprir este programa é necessário simultaneamente uma ultrapassagem do solipsismo metódico (que empreende conjugando os contributos da hermenêutica, Peirce e o último Wittgenstein); e uma transformação semiótica da filosofia que substitua a consciência transcendental kantiana pela comunidade de comunicação, operando assim a mutação do paradigma em vigor. Uma comunidade de limites indefinidos implica depois que se postule um Jogo de Linguagem Transcendental – o filosófico – composto por regras *a priori* sobre o significado e validade das acções e conhecimento, entrevista na comunidade de comunicação ideal, e funcionando como princípio regulador que é necessário pressupor. Do contraste entre comunidade de comunicação ideal e real nasce depois a possibilidade de progresso prático e moral, que é gerado no decurso da tentativa de transpor a distância entre as duas.

Em segundo lugar, destaco e exploro, com particular minúcia, a belíssima interpretação que faz do pensamento de Peirce, procurando igualmente identificar e destacar o que nele foi relevante para a constituição da teoria. É evidente que este poderia ser um sub-capítulo do primeiro ponto – mas





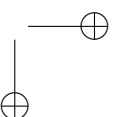
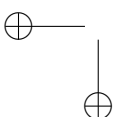
interessa-me destacá-lo em termos dos próprios fins deste trabalho, e não me parece de todo ilícito fazê-lo já que o relevo dado a Peirce dentro da obra de Apel é, indubitavelmente, grande.

Pese embora a omnipresença e a menção constante de Peirce em toda a sua obra, Apel dedica-lhe também um trabalho de maior fôlego, o volume *From Pragmatism to Pragmaticism*. Neste, o pensamento de Peirce é analisado de forma cronológica, dividindo-o em quatro períodos caracterizados por diferentes abordagens e problemáticas filosóficas. No primeiro considera-se que Peirce opera a transformação semiótica da filosofia transcendental de Kant, orientando-a do tema da consciência para o dos processos semióticos e intersubjectividade. Acompanham esta transformação uma nova teoria da realidade, que é pragmática e a encara como o indefinidamente cognoscível; e que tem como corolário uma nova teoria do conhecimento – o falibilismo – e uma concepção de verdade como princípio regulador obtível *in the long run*.

A segunda fase considerada por Apel compreende a primeira formulação do pragmatismo por Peirce, tal como foi empreendida no Clube Metafísico, e reiterada em *How to Make our Ideas Clear* e *The Fixation of Belief*. Segue-se um período em que se dedica a vasta e ousada reflexão metafísica e cosmológica, empreendendo um enquadramento mais vasto para as concepções até aí formuladas: teorias da realidade, do conhecimento, e pragmatismo. Por último, o *turn* final da sua filosofia ocorre quando trata a reformulação do pragmatismo em pragmaticismo, que mais não é que a tentativa de o ligar à lógica da abdução, às ciências normativas, e à totalidade do seu sistema filosófico, o Sinequismo.

Por fim procuro atingir o cerne do momento construtivo de Apel, a Ética do Discurso, mais tarde rebaptizada Ética da Discussão, tendo em conta a sua arquitectura, os contributos anteriores e o diálogo que com eles estabelece, e, *last but not least*, as suas limitações.

A ética do discurso constitui a preocupação central do último Apel, orientando o seu pensamento para uma re-transcendentalização da filosofia que dissolva o solipsismo metódico herdado da ciência moderna. E isso opera-se pressupondo a validade intersubjectiva de normas morais, pois esta é a condição mesma da própria objectividade científica. Uma norma moral básica, intersubjectivamente válida, é pré-condição de possibilidade de qualquer discurso se a existência de uma linguagem privada for impossível. Assim se dissolve o solipsismo: supondo uma comunidade de comunicação em que to-



dos reconhecem participar na discussão em curso, fórmula que liga a ética às estruturas profundas da racionalidade humana.

Parte-se assim do *a priori* da argumentação para a constituição de uma Pragmática Transcendental que possa estabelecer as condições gerais de todo o pensamento e discurso. A Ética Comunicacional, que é um neokantismo transformado, esboça os princípios gerais de pertença e comportamento no seio da comunidade de comunicação, como o de que todo o sujeito que participa na discussão reconhece implicitamente as pretensões dos restantes membros – em suma, o compromisso de ser racional e agir em conformidade. Objectivo máximo da Ética da Discussão é a cooperação dos indivíduos na fundamentação de normas morais, através da discussão racional.

Esta pertença *a priori* a uma comunidade de comunicação cuja necessidade Apel demonstra ao dissolver a ilusão solipsista, acabará por radicar a Ética da Discussão na própria estrutura da racionalidade humana. Com efeito, a componente performativa (semântico-autoreferencial) que Austin descobre em toda a linguagem humana introduz no discurso três pretensões à validade necessárias e universais:

A pretensão à verdade intersubjectivamente válida das proposições;

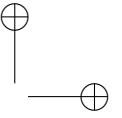
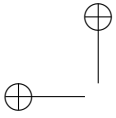
A pretensão à exactidão normativa intersubjectivamente válida – por exemplo do carácter justificável ou legítimo – dos actos de fala como actos de comunicação social;

A pretensão à veracidade ou à sinceridade das expressões de intenção subjectivas.<sup>6</sup>

Estas pretensões universais à validade do discurso (*logos*) são estritamente necessárias: com efeito, não podemos contestá-las sem cair numa autocontradição pragmática, e essa é a razão pela qual Apel diz serem pragmático-transcendentais. O *logos* pragmático-transcendental está assim sempre ligado, do ponto de vista da sua pretensão à validade universal, a três dimensões do mundo ao mesmo tempo, o mundo objectivo, o mundo comum e o mundo interior subjectivo, e por isto às três dimensões de validade universal.

É este o sentido de “transcendental” aplicado à questão da fundamentação: negar qualquer uma destas pretensões é cair em contradição performativa, e perder a possibilidade de identificação de si como agente racional. O facto de

<sup>6</sup>. Cf. APEL, Karl-Otto, *Le Logos Propre au Langage Humain*, 1994, Éditions de L'Éclat, Paris.



contestar tais pretensões expõe aquele que argumenta a contradizer-se – não uma contradição entre duas proposições A e não A, mas “o locutor embrulha-se numa contradição pragmática entre a proposição que alcançou e a pretensão performativa-reflexiva por meio da qual coloca esta proposição em discussão, como aceitável, pela comunidade argumentativa”.<sup>7</sup> Tal contradição, diz Apel, constitui o critério negativo de racionalidade da fundação última do *logos* filosófico.

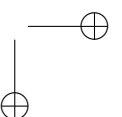
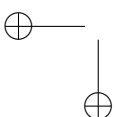
Por outro lado, o facto de todo o discurso e compreensão exigirem a mediação de uma tradição – aquela a que os sujeitos pertencem – relança a questão da comunicação em novos termos: não só o do diálogo em curso no seio da comunidade de comunicação, mas também o que resulta da compreensão da tradição, e que é o que permite ao sujeito envolver-se num discurso. Assim, toda a tradição histórica e cultural possui um estrutura semiótico-hermenêutica triádica: A explica a B aquilo que C entende ou significa. Este processo triádico opera, por um lado, como a estrutura de uma comunicação social (tradução ou exegese destinada a um público); por outro, como a estrutura de uma autocompreensão mútua na qual o sujeito explica a si próprio, por exemplo, o significado de determinado pensamento. E todo o uso da linguagem, quer dê lugar a uma expressão pública, quer ao diálogo mudo da alma consigo própria, deve ser concebido como uma instância do processo triádico de interpretação dos signos, e consequentemente como instância do processo de comunicação implícito.<sup>8</sup>

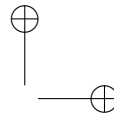
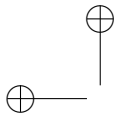
Comunicação e racionalidade tornam-se assim indissociáveis quando é patente que a força ilocutória do discurso, e o estabelecimento do valor intersubjectivo do sentido dos símbolos reenviam para a função de comunicação da linguagem. O uso comunicacional da linguagem é o instrumento do consenso que é necessário supor possível no interior da comunidade de comunicação mas, como vemos, o seu papel e desígnios insinuam-se muitíssimo antes de a discussão propriamente dita ter começado.

Esta exposição de Apel destaca alguns dos temas chave em torno dos quais o autor tem trabalhado, mostrando como a partir dessas problemáticas intentou a constituição de uma Ética do Discurso. Procurei ser fiel ao seu pensa-

<sup>7</sup>. Cf. **APEL**, Karl-Otto, *Le Logos Propre au Langage Humain*, 1994, Éditions de L'Éclat, Paris.

<sup>8</sup>. Cf. **APEL**, Karl-Otto, *Le Logos Propre au Langage Humain*, 1994, Éditions de L'Éclat, Paris.



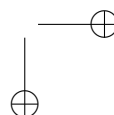
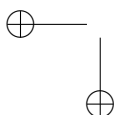


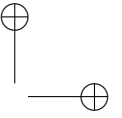
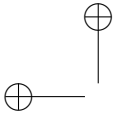
mento. Mas não tenho dúvidas que muito melhor poderia ser feito. Creio que será só uma questão de tempo até esses trabalhos surgirem, lançando mais luz sobre o tema.

No caso da exposição de Peirce, há em superabundância o que falta à matéria anterior – um manancial inexaurível de bibliografia secundária. Desta ressalta sobretudo a inexistência de unanimidade quanto à interpretação a dar ao seu pensamento e quanto ao grau de sistematicidade por ele atingido, discordâncias essas alimentadas pela fragmentaridade do espólio, e pelo facto de Peirce não ter chegado nunca a escrever uma obra onde sumariasse a totalidade do seu pensamento filosófico.

Desta forma, a exposição aqui encetada implica também ela um interpretação. Em primeiro lugar, tento reconstituir uma unidade a partir do seu pensamento – revelando como os diversos aspectos do sistema acabam por constituir a arquitectónica por ele almejada. Desde logo é necessário também assinalar que se há uma certa noção temporal, embora muito geral, conduzindo esse trabalho, esta tem um papel meramente indicativo, pois a apresentação que aqui faço não pretende ser cronológica. Há razões para isso. A primeira é que procuro explicitamente dar a *overall picture*, oferecendo uma apresentação dos principais aspectos de interesse no seu pensamento. Depois, uma abordagem minuciosamente cronológica - como a que se encontra, por exemplo, em alguns artigos de Max Fisch -, de interesse duvidoso para os objectivos deste trabalho, acredito que hoje só estará acessível aos *scholars* que trabalham e editam o *corpus* de escritos peirceanos, precisamente devido às especiais características dos *Collected Papers*, a que já aludi.

Peirce dizia que a sua única descoberta em filosofia, aquela pela qual merecia ser recordado pelos vindouros, era a descoberta das categorias. Neste trabalho elas foram tomadas como a chave da Arquitectónica, e entendidas, na senda da concepção do termo arquitectónica que remonta a Kant – como a matéria a partir da qual o sistema filosófico é constituído. Porém o princípio unificador desta arquitectónica, a partir do qual, teoricamente, todos os restantes elementos do sistema poderiam ser deduzidos, é o Sinequismo, a Metafísica Cosmológica Evolucionária de Peirce e o seu teleologismo. São eles que constituem o quadro mais vasto onde pretende integrar os restantes elementos do sistema. Assim, orienta a exposição a relação entretecida entre os diversos elementos do pensamento peirceano e as categorias – algo que





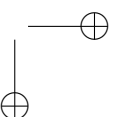
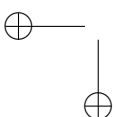
nada se afasta da biografia intelectual do próprio Peirce – e a forma como todos estes aspectos acabarão a repousar sob as concepções metafísicas.

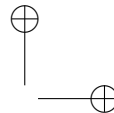
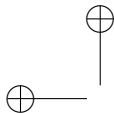
Desejo apenas acrescentar que num filósofo verdadeiramente sistemático, como defendo ser o caso, qualquer aspecto do seu pensamento – porque todos estão intimamente ligados – pode constituir a alavanca a partir da qual se desenvolve a totalidade do sistema. Assim, à mesma função expositiva poderiam servir o Sinequismo, a Semiótica, o Pragmatismo, a Lógica da Ciência ou o Idealismo. De resto a importância das diversas linhas temáticas e doutrinas de Peirce fará com que continuem a alimentar estudos de pormenor, como os há, e muitos, sobre semiótica, epistemologia, lógica, pragmatismo, teoria da verdade ou realidade, ética e estética.<sup>9</sup>

Posto isto, creio que já se tornará evidente que esta é apenas uma das leituras e interpretações possíveis do pensamento de Peirce e que, quaisquer que sejam os seus méritos, não ambiciona ser a última ou a melhor. Como é isso possível? Peirce, que amava o falibilismo, e juntamente com Kant e Aristóteles está instalado no panteão privativo dos meus ídolos, dá a resposta:

“Sou um homem de quem os críticos nunca encontraram nada de bom para dizer. Quando não viam oportunidade de me ferir, mantinham-se sossegados. (...) Só uma vez em toda a minha vida, tanto quanto posso recordar-me, experimentei o prazer do louvor - não pelo que poderia trazer, mas em si. Esse prazer foi beatífico;

<sup>9</sup>. Kelly Parker, por exemplo, opta por apresentar o sistema peirceano do ponto de vista da continuidade; ao passo que a interpretação que Hausman dá a essa sistematicidade quadra tão bem com a que é aqui apresentada que não resisto a citá-la: “Peirce’s Architectonic is formed by a sufficiently interdependent arrangement of components that it is questionable whether it is proper to say that one component has priority over another. Yet he saw philosophy as structured by an order in which some parts build on other parts. Thus it does seem to me that his phenomenology, insofar as it articulates the categories as the most pervasive structure of all phenomena and all that is real, actual and possible, deserves a somewhat more general, if not more fundamental, role than any specific dimension of his thought – except, in a sense, his synechism”, HAUSMAN, Carl, *Charles Sanders Peirce’s Evolutionary Philosophy*, 1997, Cambridge University Press, MA, p. 191. Outros optam pelo pragmatismo ou pela lógica da ciência (Peter Skagestad) como elemento condutor e unificador. David Savan considera que a semiótica é o ponto focal da filosofia de Peirce, a partir do qual todos os outros se desenvolvem; e Apel não se afasta muito desta visão quando refere que se voltasse a trabalhar detidamente o tema utilizaria a semiótica como âncora de onde irradiam os restantes elementos que compõem o sistema. Cf. p. 15 do presente trabalho, em nota de rodapé.



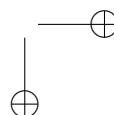
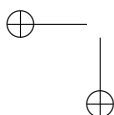


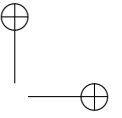
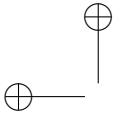
mas o louvor que o conferiu mal intencionado. Foi quando um crítico disse de mim que não parecia estar absolutamente certo das minhas próprias conclusões. Nunca, se o puder evitar, pouse a vista desse crítico naquilo que agora escrevo, pois devo-lhe um grande prazer; e, tal era o seu ânimo, que temo se vier a descobri-lo contra mim os fogos do inferno sejam ateados com novo fôlego no seu peito”.<sup>10</sup>

Passe-se então sem mais demoras ao conteúdo deste aspecto do trabalho. Para introduzir o tema das categorias e Arquitectónica do sistema, optei por elaborar um breve excuro sobre as categoriologias aristotélica e kantiana, para logo situar Peirce face a essa tradição, abordando os aspectos lógicos e ontológicos de que essa proposta se reveste. Depois de explicitar os métodos por Peirce empregues na dedução das categorias – lógico e fenomenológico – tratarei de caracterizar exaustivamente cada uma das categorias: *Primeiridade*, o modo de ser daquilo que é tal como é, positivamente e sem referência a nenhuma outra coisa; *Secundidade*, a ideia daquilo que é tal como é sendo Segundo para algum Primeiro, independentemente de tudo o resto, e em particular independentemente de qualquer lei, embora possa conformar-se a uma lei; e *Terceiridade*, a ideia daquilo que é tal como é sendo um Terceiro, ou meio, entre um Segundo e o seu Primeiro - , bem como as formas degeneradas destas, para passar à apresentação da categoria peirceana como dispositivo de aplicabilidade universal, e à justificação peirceana para a sua não redundância e completude.

As categorias orientam também a visão que Peirce tem da Lógica da Ciência. Esta está intimamente relacionada à concepção de inquirição (*inquiry*) peirceana e envolve a questão da validade da inferência – a partir da qual toda

<sup>10</sup>. “I am a man of whom critics have never found anything good to say. When they could see no opportunity to injure me, they have held their peace. The little laudation I have had has come from such sources, that the only satisfaction I have derived from it, has been from such slices of bread and butter as it might waft my way. Only once, as far as I remember, in all my lifetime have I experienced the pleasure of praise – not for what it might bring but in itself. That pleasure was beatific; and the praise that conferred it was meant for blame. It was that a critic said of me that I did not seem to be absolutely sure of my own conclusions. Never, if I can help it, shall that critic’s eye ever rest on what I am now writing; for I owe a great pleasure to him; and, such was his evident animus, that should he find that out, I fear the fires of hell would be fed with new fuel in his breast”, *Collected Papers*, 1.10.



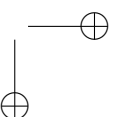
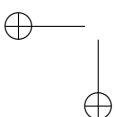


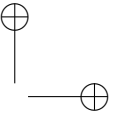
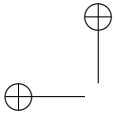
a epistemologia kantiana é reformulada, substituindo as condições *a priori* de possibilidade do juízo sintético pela inferência válida *in the long run*. Como já se nota, esta é uma reformulação que conduz directamente ao tema do falibilismo, e implicará uma nova e diferente concepção de real, que tão bem compaginará depois com o pragmatismo. Textos chave para a compreensão da noção peirceana da actividade e método científico, para a sua teoria da verdade, tipos de inferência e realidade são *The Fixation of Belief*, *Lógica de 1873*, e parte da correspondência com Victoria Lady Welby. O melhor método para fixar a crença e chegar à opinião final é, sem dúvida, o científico, que opera a partir da inferência válida *in the long run*. É pois a inferência que alimenta o processo de *inquiry*, e esta é, a vários níveis, triádica. É-o nas três classes principais de inferência lógica admitidas: dedução, indução e abdução (que correspondem cada qual a uma categoria); mas também nos resultados que apresentam: a crença, como o hábito, são igualmente triádicos. Resultado deste *inquiry* que se realiza através de um processo de contínua inferência? A produção de uma realidade exterior ao homem, com a qual reage e que lhe resiste; mas que, suprema subtilidade, se distingue e não se distingue dele.

Na análise da transformação operada entre pragmatismo e pragmaticismo, bem como das diferenças substantivas que a alimentam, dar-se-á importância ao realismo escotista de Peirce, pois é a partir deste que pode ser compreendida a noção de lei da natureza (*embodied thirdness*) e a própria possibilidade da ciência. É também esta questão, que se estrutura, de novo, em termos da doutrina das categorias (os nominalistas elidem a terceiridade, ao passo que os realistas a tomam em consideração) que remete para a distinção pragmatismo/pragmaticismo. A primeira versão da teoria peca por nominalismo; e o que fará Peirce, ao reformulá-la em pragmaticismo, é expurgá-la desse aspecto: admitindo a existência de *would be's* e *real vagueness*, e que o significado, como a previsão, não se esgotam na mera soma de actualidades.

Como compaginar o realismo escotista de Peirce com o seu professado idealismo? Contra os que negam que tenha de facto sido idealista, procuro demonstrar que é possível, dentro do peirceanismo, conciliar as duas posições, precisamente através da construção metafísica desse idealismo objectivo - posição que é perfeitamente compatível com formas de realismo escolástico. Mais uma vez a querela pode ser lida à luz da doutrina das categorias, o que se fará relacionando-a com o pragmatismo e teorias da realidade e da verdade.

A semiótica peirceana, já aqui foi insinuado, perpassa todos os aspectos





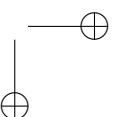
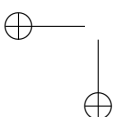
do sistema – por razões que espero tornar explícitas na dissertação-; e poderia ser um excelente ponto de partida para a apresentação da filosofia de Peirce entendida como um todo. Não sem razão David Savan classifica o peirceanismo como um idealismo semiótico. Porém, ela é aqui tomada como um dos temas peirceanos a integrar no quadro mais vasto da categoriologia e do realismo evolucionário. Não sem razão, também. Pese embora a imbricação dos temas – como se tornará patente – dificulte uma anatómica analítica, a preocupação semiótica e os trabalhos de rigor sobre o tema pertencem muito mais aos últimos anos da vida de Peirce, ao contrário do que sucede com a categoriologia. Assim, depois de um brevíssimo excuro sobre a abordagem pré-peirceana do tema no Ocidente, matéria onde os escolásticos portugueses medievais têm uma palavra a dizer, procurarei situar o lugar da reflexão semiótica no interior do sistema. Simples se torna a ligação posterior da semiótica à categoriologia, manifesta quer na obsessiva classificação dos diferentes tipos de signo, quer no funcionamento triádico deste, que remete para uma *semiose ilimitada* indissociavelmente ligada ao falibilismo e ao evolucionismo.

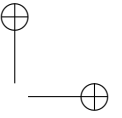
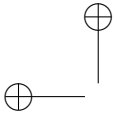
A dimensão comunicacional da semiótica de Peirce explora e tenta tornar patentes os aspectos comunicacionais da teoria, fazendo ressaltar a sua absoluta relevância. Parafraseando Savan, o peirceanismo também poderia ser entendido como um idealismo comunicacional, e creio que esse aspecto comunicacional e estritamente semiótico constitui a chave para a modelização do hábito, e nesse sentido, é o ponto articulador entre teoria e *praxis*, mas também garante de progresso cognitivo e moral.

Por fim, ao descrever os aspectos mais relevantes da cosmologia e metafísica, ou realismo evolucionário, de Peirce, mostro como esta constitui a chave da arquitectónica do sistema, subsumindo e integrando todas as doutrinas especiais do peirceanismo. Inerente a esta metafísica, igualmente, ressalto o seu intrínseco falibilismo, mostrando como Peirce cria poder ser ela uma das respostas possíveis, a funcionar num de entre muitos mundos possíveis.

## Epílogo necessariamente breve

Finda a exposição da filosofia de Peirce entendida como sistema – e destacando os aspectos semióticos e comunicacionais que lhe subjazem – procurarei mostrar várias coisas. Em primeiro lugar o aproveitamento apeleano dessa



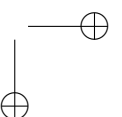
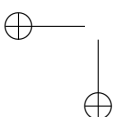


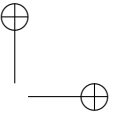
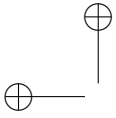
dimensão comunicacional para a constituição de uma Ética da Discussão. Depois, que esse projecto, – cujo mérito não pode deixar de maravilhar-nos – é herdeiro de uma certa concepção de Razão iluminista que remonta a Kant (o filósofo chega a crismá-lo de neokantismo transformado).

Este iluminismo que é a saída do homem da sua menoridade, concebida como “a incapacidade de se servir do seu entendimento sem a direcção de outrem”, estabelece o alcance e dimensões do programa que Apel, contra os assaltos do emotivismo contemporâneo, prossegue. Defenderei que a sua “filosofia semioticamente transformada”, com pressupostos comunicacionais que radicam na própria estrutura da racionalidade humana, é ainda uma tentativa de resgate do programa das Luzes – a ilusão da perfeita autotransparência e comunicabilidade absoluta de que fala Vattimo.

O mérito de uma reabilitação da Razão, ou *quest* em torno da figura dos transcendentais clássicos, é indiscutível quando pensamos que coincide precisamente com os anos da desconstrução e dissolução sistemática de tais figuras, e muito antes de ao pós-modernismo se esboçar consistentemente alternativa ou reacção. Mesmo que a comunicação perfeita ou a decisão absolutamente racional não sejam possíveis, pressupô-las, como princípio regulador do diálogo concreto, é imprescindível à continuação do próprio diálogo, e nesse aspecto, necessariamente, o meu coração está com Apel.

Mas aqui voltamos a confrontar-nos com a vulnerabilidade, já apontada, a todas as éticas comunicacionais. Porque falha o programa iluminista? Alasdair MacIntyre, em *After Virtue*, persegue a resposta, e revela, desmontando-as, que essas éticas falham porque delas foi afastada uma dimensão essencial, presente nas éticas clássicas, como na ética cristã medieval: o teleologismo. A história é por ele exemplarmente contada: a catástrofe do projecto iluminista de fundamentar racionalmente a moral fica a dever-se, entre outras coisas, à abolição da teologia tradicional, e da moral teleológica que alimentava os esquemas comportamentais dos antigos. As morais antigas e tradicionais, bem como a moral medieval, funcionam porque apresentam uma concepção teleológica da natureza humana: a visão do homem como tendo um fim, para o qual os preceitos morais que todos devem cumprir orientam o ser humano. As regras da moral tradicional ajudam-no a encontrar-se com o seu *telos*, e esse é simultaneamente seu bem. Não precisam de uma fundamentação “transcendental” porque a têm heterónoma: a natureza humana no caso das morais clássicas, ou a teologia católica e protestante, no caso da moral medieval.





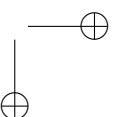
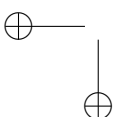
A beleza do esquema peirceano é que a Metafísica e a unificação protagonizada pelas Ciências Normativas reintroduzem no mundo a noção de teleologia, mas não, ao contrário da clássica ou medieval, uma teleologia antropomórfica. O progresso e a evolução cósmica passam pelo homem, mas não só por ele, nem este é instância privilegiada do *evolutionary love* que perpassa todas as coisas.

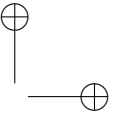
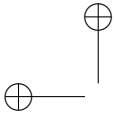
Seria possível, então, a partir do interior do esquema peirceano, intentar a reconstrução de uma ética das virtudes de olhos postos nesse *telos*; reconstrução essa, aliás, que além de sanar as dificuldades experimentadas por Apel, do meu ponto de vista permitiria resolver muitos dos problemas levantados pelo próprio neo-aristotelismo de MacIntyre, e que se prendem com o facto de este admitir apenas fins comunitariamente particulares, ao passo que o *telos* peirceano é o progresso da própria ordem e racionalidade cósmicas.

Mas isto é só um programa, ou esboço de um programa. O passo seguinte será reunir e expor as concepções de Peirce quanto à ética – provavelmente o lado hoje mais obscuro do seu pensamento. *Vitally important topics* delineia precisamente a concepção peirceana de *sentimentalismo*, que se pretende aqui reabilitar.

Durante a maior parte da sua vida Peirce rejeitou explicitamente a possibilidade e oportunidade de desenvolver uma ética “filosófica”, razão pela qual nunca escreveu nenhum ensaio intitulado “Ética”, mas a situação virá a alterar-se, nos escritos posteriores a 1903, quando desenvolve e amadurece a ideia das Ciências Normativas: Lógica, Ética, e Estética. Os criticismos peirceanos da ética filosófica “são diferentes, tanto da visão positivista como da dos existencialistas. Ele não é nem um emotivista, nem um decisionista, mas um cognitivista na sua análise da avaliação moral”.<sup>11</sup> Para a semiótica de Peirce as emoções e mesmo os sentimentos são experiências mediadas, não são intuitivos. Onde, mesmo julgamentos de valor são em última análise cognitivos. A crítica de Peirce à ética filosófica é ainda mais radical porque ele não pensa que a moralidade seja, de todo, essencialmente um assunto de “julgamentos”.

<sup>11</sup>. Neste passo seguem-se de perto os trabalhos de **KROIS**, John Michael, “Charles Sanders Peirce and Philosophical Ethics”, e **STUHR**, John, “Rendering the World More Reasonable: The Practical Significance of Peirce’s Normative Science”, in **PARRET**, Herman, *Peirce and Value Theory*, col. Semiotic Crossroads, 1984, John Benjamins Publishing Company, Philadelphia.





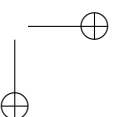
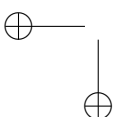
Na visão de Peirce a moralidade consiste em hábitos de conduta. É claro que esses hábitos são capazes de mudança através do autocontrole. Contudo, tais mudanças de hábito são a exceção, não a regra. Em ética o homem está preocupado com os hábitos de conduta que definem o carácter de uma pessoa. O ceticismo de Peirce em relação à ética filosófica é que, dada a natureza da própria moralidade, a filosofia é, neste tema, essencialmente supérflua.

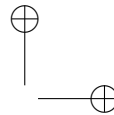
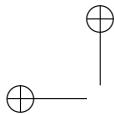
O carácter de uma pessoa não é dado *a priori*, determina-se pelas suas acções, podendo ser moldado a partir delas. E determina-se então pelas suas acções de duas formas: quando olhamos para alguém vemos o seu carácter pelo exame das suas acções; as suas acções, os hábitos que pratica, moldam o seu carácter. Não é possível pegar num homem, sem carácter ou “consciência”, sentá-lo a uma mesa e discutir com ele qual a decisão mais racional, a qual, só por ser a mais racional – ainda que se chegasse a consenso sobre isso – deve ser acatada.<sup>12</sup>

O maior problema em qualquer conflito é o facto bruto da tenacidade. Não se pode discutir com verdadeiros crentes. É por isso que uma ideologia pode ser tão insidiosa. A moralidade cega de todos os verdadeiros crentes é mais prontamente compreensível em termos de sentimento que de argumentação.

A ética tem sempre a ver com aquilo que somos – “não se pode negligenciar a importância sem paralelo da auto-identidade das pessoas envolvidas no discurso. E também não é suficiente assumir a eficácia da competência comunicativa universal. A própria linguagem está entretecida com a auto-identidade humana. Os filósofos não podem colocar a sua esperança numa

<sup>12</sup>. “The pursuit of a conscience, if one hasn’t one already, or of a religion, which is the subjective basis of conscience, seems to me an aimless and hypochondriac pursuit. If a man finds himself under no sense of obligation, let him congratulate himself. For such a man to hanker after a bondage to conscience, is as if a man with a good digestion should cast about for a regimen of food. A conscience, too, is not a theorem or a piece of information which may be acquired by reading a book; it must be bred in a man from infancy or it will be a poor imitation of the genuine article. If a man has a conscience, it may be an article of faith with him, that he should reflect upon that conscience, and thus it may receive a further development. But it never will do him the least good to get up a make-believe scepticism and pretend to himself not to believe what he really does believe. In point of fact, every man born and reared in a christian community, however little he may believe the dogmas of the Church, does find himself believing with the strongest conviction in the moral code of christendom. He has a horror of murder and incest, a disapproval of lying, etc., which he cannot escape from”, *Collected Papers*, 8.45.





suposta esfera de discurso não coercivo dada, e falharem a prestarem atenção adequada ao sentimento em ética”.<sup>13</sup>

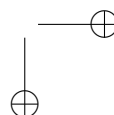
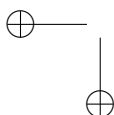
Peirce é muito crítico acerca da possibilidade da ética filosófica por causa do *gap* incontornável entre a ciência e a conduta da vida. A resposta intelectual típica à questão é a proclamação do decisionismo nas questões éticas. Peirce adoptou uma abordagem radicalmente diferente: confiança no instinto e nos sentimentos – que não exigem nenhum tipo de decisão. Ao fazê-lo tinha em mente, por exemplo, virtudes como coragem, modéstia, e lealdade.

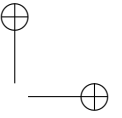
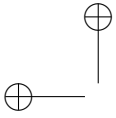
O problema principal com a ética filosófica, então, é que as suas respostas terão necessariamente uma origem radicalmente diferente da moralidade, que se baseia na tradição histórica, sentimentos e instinto. A ética não filosófica é um aspecto do “senso comum”, o resultado da experiência tradicional da humanidade. Resume-se a “não confiar no raciocínio em questões de importância vital”, mas antes nos instintos hereditários e nos sentimentos tradicionais. Os instintos são capazes de crescimento e desenvolvimento através de experiências internas e externas de vários tipos. A base “instintiva” da ética assegura a sua continuação apesar da existência de pessoas individuais com carácter desprezível.

Para Peirce razoabilidade, a admirável generalidade que regula os hábitos, torna-se verdadeiramente concreta no sentimento e é inseparável da sua concepção de *agapê*: *evolutionary love*.

Defenderei pois que existe espaço para a reconstrução de uma moral pós-convencional em Peirce, uma moral baseada no sentimento, que pugna por uma “comunidade de comunicação universal” dedicada ao *inquiry*, mas escorando-se numa verdadeira sociedade aberta. É que o “conservadorismo sentimental” contrasta a importância dada à comunidade com o individualismo, sustentado no que ele apelida de “evangelho da ganância”. Devemos formar hábitos, sustenta Peirce, que ajudem a tornar o mundo mais razoável e autocontrolado, através dos mecanismos que foram explicitados na ciências normativas. Em lógica isto significa que devemos desenvolver aqueles métodos de pensamento que mais aceleradamente conduzem ao conhecimento. Que métodos de conduta ou hábitos de acção devemos desenvolver? Quais são as consequências práticas desta exigência de tornar o mundo mais razoável? As questões concretas são obviamente importantes. Uma acção razoável

<sup>13</sup>. *Idem*.





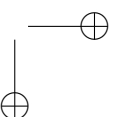
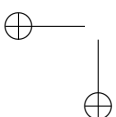
em tais casos depende de contextos específicos e de inquirições particulares, mas a existência de um *telos* universal, de uma ordem cósmica em progressão, tenderá, por sobre todos os particularismos, a orientá-la para um mesmo fim.

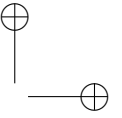
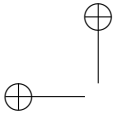
Tornar o mundo mais razoável envolve agir de forma a criar e sustentar uma comunidade. Como consequência do princípio de Peirce da continuidade, a completa individualidade ou particularidade é impossível. Segue-se que “tornar o mundo mais razoável” é um assunto público e não privado, uma questão social e comunitária. Mas segue-se também que ao fazer parte de um universo que se orienta em direção a um fim bem determinado – *concrete reasonableness* – o homem também se orienta para esse fim. Há pois um *telos* para as suas ações, que permite sonhar com a esperança de um mundo melhor, mais razoável e feliz. A comunidade pode perseguir esses fins, propor o aperfeiçoamento do indivíduo sob forma do cultivo das virtudes, mas no fim, *God only knows*, porque, se inelutavelmente a ação do homem se encaminha para fins sempre elevados, não pode o homem avaliar sem hipótese de erro se determinada ação realiza, ou não, esse fim. Tem de acreditar que o fará. Como impreterivelmente fará.

Ora esta, parece-me, é que pode constituir uma base racionalmente unificada para a prossecução do diálogo e do *inquiry* no seio da comunidade, determinando quais as virtudes, os hábitos desejáveis e os fins a cultivar. O ponto de partida, pois, para uma ética do discurso, ou da tentativa de reconstruir uma ética das virtudes que não perdendo de vista a universalidade de tal *telos*, se compraz na resolução concreta de problemas dados.

Mas isto é muito mais uma sugestão demandando *further inquiry*, que uma perspectiva da ética como a que foi derramada há mais de dois mil anos sobre a cabeça de um príncipe que passeava no Sinai. Em suma, é o início do debate, não o seu termo pois ele não terá fim.

“O meu livro não trará instrução para inculcar em ninguém. Tal como um tratado matemático, sugerirá certas ideias e certas razões para sustentar que são verdadeiras; mas se as aceitardes, será porque gostais das minhas razões, e a responsabilidade permanece convosco. O homem é essencialmente um animal social; mas ser social é uma coisa, e ser gregário é outra. Declino a função de pastor de rebanhos. O meu livro é para pessoas que *querem descobrir*; e as pessoas que querem que a filosofia lhes seja



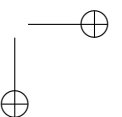
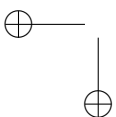


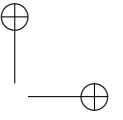
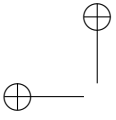
servida numa gamela, bem podem ir a outro lado. Há prontos-a-vestir filosóficos em cada esquina, Graças a Deus!”<sup>14</sup>

Mais do que ser racional, é o fazer parte de um universo ou real que é racional, e que se dirige à concretização dessa racionalidade, que é fonte de esperança e motivação. O homem, mesmo emergindo de uma natureza com garras e presas, com os seus hábitos de fera, está condenado a entender-se.

---

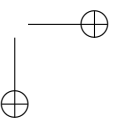
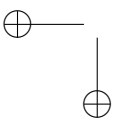
<sup>14</sup>. “My book will have no instruction to impart to anybody. Like a mathematical treatise, it will suggest certain ideas and certain reasons for holding them true; but then, if you accept them, it must be because you like my reasons, and the responsibility lies with you. Man is essentially a social animal: but to be social is one thing, to be gregarious is another: I decline to serve as bellwether. My book is meant for people who want to find out; and people who want philosophy ladled out to them can go elsewhere. There are philosophical soup shops at every corner, thank God!”, *Collected Papers*, 1.11. Itálico meu.

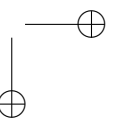
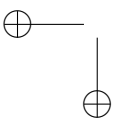
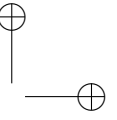
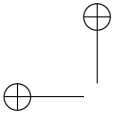


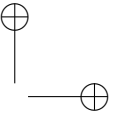
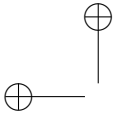


## Parte I

# Para uma fundamentação transcendental da Ética







## Capítulo 2

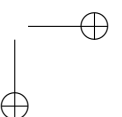
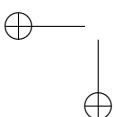
# Um novo paradigma de *Prima Philosophia*: a semiótica transcendental

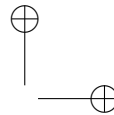
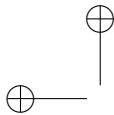
### 2.1 Transformação da Filosofia e Pragmática Transcendental

**A**PEL abraça o projecto de desenvolver uma *Transformação da Filosofia* que ultrapasse o cientismo, o relativismo e o historicismo, e que aponte o caminho para uma base racional unificada do discurso prático e teórico. É nesta linha que virá a defender a necessidade de elaborar uma *Pragmática Transcendental*, integrada numa semiótica transcendental que é considerada como novo, terceiro e último paradigma de Filosofia Primeira<sup>1</sup>, e que revele a estrutura *a priori* de toda a comunicação humana. Apel acredita que o tipo de comunidade de comunicação sugerida como ideal regulativo por Peirce abre caminho para a elaboração de uma Pragmática Transcendental que seja suficientemente rica para abranger a ciência e a ética, o discurso prático e o discurso teórico. Foi Peirce o primeiro a lançar as bases para alcançar esta pragmá-

---

<sup>1</sup>. Isto contra os paradigmas anteriores, o primeiro centrado no objecto, o subsequente no sujeito cognoscente. Cf., por exemplo, “Transcendental Semiotics and the Paradigms of First Philosophy”, in APEL, Karl-Otto, *From a transcendental-semiotic point of view*, ed. PAPANTEPHANOU, Marianna, 1998, Manchester University Press, Manchester, UK.





tica universal que permitiria revelar a estrutura *a priori* de toda a comunicação humana. Neste contexto, o propósito de Apel é, desde o início, claro: integrar num todo coerente - mas que se revelará, no final, fragmentário, pela vasta heterogeneidade dos elementos a articular – os contributos da hermenêutica pós-heideggeriana, da teoria dos jogos de linguagem do último Wittgenstein, da teoria dos actos de fala de Austin e Searle, da pragmática construtivista da linguagem iniciada por Lorenzen, e da semiótica pragmaticista de Peirce.<sup>2</sup> Tais recursos são mobilizados em ordem a ultrapassar o que considera ser o vício do solipsismo metodológico, patente na filosofia ocidental de Santo Agostinho a Husserl, e que se baseia na pressuposição de que cada sujeito pode atingir individualmente e pelos seus próprios meios resultados válidos no campo da ciência e do conhecimento.

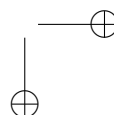
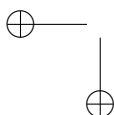
Peirce desempenhará um papel fundamental nesta ultrapassagem do solipsismo, já anunciada pelo *linguistic turn*, pois, juntamente com Royce, deu origem à noção de que o acesso à verdade e a proposições objectivas sobre o real depende de um processo prévio de interpretação comunicativa do signo no seio de uma comunidade. Esta linha de investigação alimenta-se ainda de elementos peirceanos na sua tentativa de reconstituir uma unidade entre razão teórica e prática, pois crê que tal extensão da investigação peirceana permite esboçar as bases de uma teoria da ética comunicativa, mercê da reconstrução da sua noção de comunidade de inquirição.

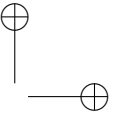
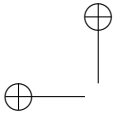
Este é, brevemente, o projecto apeleano de sempre, com os primeiros esboços a iniciarem-se na década de 60, e cuja permanência é possível detectar nas suas publicações até à viragem do século passado. Escorando-se no *linguistic turn*, estrutura-se como crítica ao solipsismo metodológico, posição que se alheia da dimensão sógnica da compreensão, e da dimensão histórica e comunal que esta comporta. Como veremos, estamos perante uma recusa do racionalismo dogmático da filosofia tradicional, que se quer substituído por um uso dialógico e crítico da razão.

Isto conduz-nos ao aspecto que hoje me parece mais susceptível de constituir elemento valorizador das propostas e filosofia de Apel: tentando não ceder ao uso monológico e autocrático da razão,<sup>3</sup> também recusa abandonar-

<sup>2</sup>. APEL, Karl-Otto, Fondement de la philosophie pragmatique du langage dans la sémiotique transcendante, in *Cruzeiro Semiótico*, n.º 8, Porto, pp. 29-49.

<sup>3</sup>. Se o consegue, ou não, é aspecto com o qual não desejo, por ora, comprometer-me, e que merece discussão mais aprofundada.





se às variadíssimas formas de relativismo que o século que terminou nos deu a conhecer. Desconstruindo o monologismo, consegue, do mesmo passo, reabilitar figuras caras à filosofia tradicional, como a Razão, Verdade e Universalidade, numa altura em que os relativismos, anarquismos e desconstrucionismos metodológicos as haviam minado de forma extrema.<sup>4</sup> Ora este hábil navegar entre dois escolhos particularmente ameaçadores instaurados pela contemporaneidade é, independentemente do resultado, um empreendimento cuja grandeza não pode ser ignorada.

Por outro lado, pode interpretar-se o nicho teórico a partir do qual Apel erige o seu labor não como um subtil esgueirar entre o dogmatismo e o relativismo, mas como o prolongamento de um utopismo da transparência e da perfeita comunicabilidade e que sonha ainda e sempre com um universo de limpidez e claridade total onde a comunicação decorre sem atrito, ou com um mundo ideal e arquetípico da comunicabilidade pura que a vil matéria tentaria, enquanto princípio regulador, copiar<sup>5</sup>.

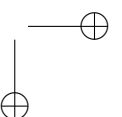
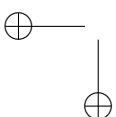
É esta visão que, de certa forma, se apresenta mais consentânea com a perspectiva adoptada neste trabalho.<sup>6</sup> De facto, podemos interpretar todo o percurso de Apel ainda como vestígio do utopismo racionalista que criticara tão duramente no Positivismo Lógico, constituindo um esquema ideal tão puro que, tal como sucedia aliás com o platonismo, apresenta, enquanto fermento de *praxis*, e na sua relação com a acção, dificuldades que Apel não chega a dirimir. A fé iluminista no poder redentor da razão<sup>7</sup> é insuficiente para resolver os embaraços colocados pelo ideal de uma fundamentação transcendental

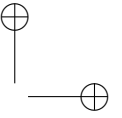
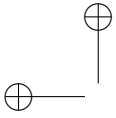
<sup>4</sup>. Gilbert **Hottois**, e muito bem, chama precisamente a atenção para este ponto no seu *Du sens commun à la société de communication – Études de philosophie du langage* (Moore, Wittgenstein, Wisdom, Heidegger, Perelman, Apel), 1989, Librairie Philosophique Jean Vrin, Paris, p. 191 e ss.

<sup>5</sup>. De facto, nada é mais revelador para compreender as complicadas relações entre a Comunidade Ideal e a Comunidade Real de Comunicação estabelecidas por Apel do que a *Alegoria da Caverna* platónica, da qual podem ser interpretadas sem esforço como uma reatualização. A temática da interpretação apeleana como nostalgia do *logos* e de um universo de perfeita transparência foi abordada por Gianni Vattimo.

<sup>6</sup>. E que acaba também por convergir com as conclusões de Gibert **Hottois**, que acusará Apel de no final da sua carreira ceder ao teoretismo, monologismo e racionalismo dogmático contra os quais, precisamente, começara por a construir.

<sup>7</sup>. **Hottois**, como já vimos, irá mais longe dizendo que se trata de uma reincidência no “teoretismo”.





da ética que extrai o seu sentido da articulação com uma *praxis* racionalmente fundada.

## 2.2 Os três momentos do pensamento de Apel

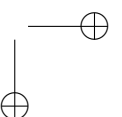
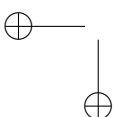
Apel quer construir a Transformação da Filosofia<sup>8</sup> sobre o colapso histórico do Positivismo Lógico, que critica, instituindo o que considera ser o terceiro paradigma de Filosofia Primeira – o semiótico-transcendental<sup>9</sup>, do qual são parte integrante uma hermenêutica e uma pragmática transcendentais. Nesta busca por um novo paradigma de Filosofia Primeira reexaminam-se os contributos da filosofia analítica e da hermenêutica, mas Peirce será fundamental como fonte de inspiração<sup>10</sup>. A sua noção de Comunidade de Investigadores (*inquiry*) revelar-se-á extraordinariamente profícua para a fundamentação transcendental da ética, que a decalca na Comunidade Ideal de Comunicação, princípio regulador que a comunidade real de homens concretos tomará como modelo, tentando, quanto possível, tornar menor a intransponível distância entre as duas.

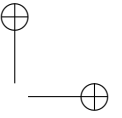
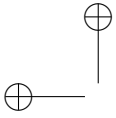
Apel tem o condão de fazer da sua filosofia o ponto de convergência dos

<sup>8</sup>. Cf. APEL, Karl-Otto, *Towards a Transformation of Philosophy*, 1980, Routledge & Kegan Paul, London, © Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1972-73.

<sup>9</sup>. “For I think that, precisely in respect of the methodological role, the paradigm of First Philosophy has changed in modern times, and again in the twentieth century. This does not mean that in modern times, or in the twentieth century, there is no longer ontology or even ontological metaphysics, but it does mean that in modern times, say from Descartes to Husserl, the paradigm of First Philosophy has been taken over by philosophy of consciousness, especially of consciousness as the transcendental subject of knowledge in the Kantian sense; and in the twentieth century, the methodological paradigm of First Philosophy has come to be taken over by transcendental semiotics, including transcendental hermeneutics and transcendental pragmatics of language”, in APEL, Karl-Otto, “Transcendental Semiotics and the Paradigms of First Philosophy”, *From a transcendental-semiotic point of view*, ed. PAPANASTEPHANOU, Marianna, 1998, Manchester University Press, Manchester, UK.

<sup>10</sup>. “... some of my philosophical works, published in English in the meantime, were essentially inspired by Peirce studies... the Peircean conception of the ideal, unlimited interpretative and discursive community has also become fruitful for me as a heuristic point of view for the grounding of a communication, that is, discourse ethics”, e “... Peirce finally became important for me as an ally in the systematic undertaking of a ‘transformation of (transcendental) philosophy’”, in APEL, Karl-Otto, *Charles Sanders Peirce — from Pragmatism to Pragmaticism*, 1995, Humanities Press, New Jersey, Introduction to the paperback edition, e p. IX.





movimentos intelectuais mais importantes do século que terminou, estabelecendo conscientemente o seu exercício em diálogo com os seus pares e com os que o precederam. Assim, além de lhe caber o mérito de ter introduzido a filosofia de Peirce na Europa, em meados da década de 60, Apel foi indubitavelmente o primeiro pensador a tentar extrair dela uma ética, uma ética da comunicação - projecto no qual foi seguido por Habermas - e fê-lo recorrendo à sua peculiar leitura da transformação da filosofia kantiana efectuada por Peirce, reivindicando como descoberta maior do filósofo americano a substituição da síntese transcendental da apercepção de Kant – que apresentava problemas de muito difícil resolução – pela comunidade ideal de investigadores que, *in the long run*, pode almejar a verdade.

Como se chegou até aqui? Desde o início da década de 70 que o programa de Apel de uma *Transformação da Filosofia*<sup>11</sup> tem evoluído em torno das noções de uma hermenêutica e de uma pragmática transcendentais da linguagem, a primeira uma reconstrução que tem como ponto de partida histórico a hermenêutica heideggeriana, a última de inspiração peirceana. A aproximação à epistemologia pragmaticista de Peirce é uma tentativa de ultrapassar as aporias em que o kantismo deixara o panorama filosófico ocidental e, especialmente, a incapacidade do paradigma cientista-positivista que se lhe segue em produzir uma teoria da verdade que ostentasse simultaneamente consistência e completude.

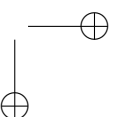
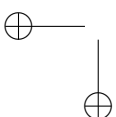
Um quarto de século volvido<sup>12</sup> é ainda o mesmo projecto que continua a ser glosado, desta feita muito mais explicitamente em torno da fundamentação transcendental de uma ética da discussão de origem kantiana. Neste contexto, a Pragmática Transcendental de inspiração peirceana intentada por Apel, mas que também se alimenta da reinterpretação, à luz do último Wittgenstein,<sup>13</sup> da Teoria dos Actos de Fala de Austin e Searle,<sup>14</sup> acabará por formar o principal alicerce da sua ética da discussão. Esta constitui, para Apel, o corolário de

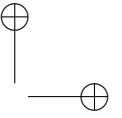
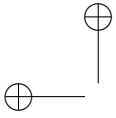
<sup>11</sup>. Cf. APEL, Karl-Otto, *Towards a Transformation of Philosophy*, 1980, Routledge & Kegan Paul, London, © Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1972-73.

<sup>12</sup>Cf. APEL, Karl-Otto, *Éthique de la Discussion*, 1994, Humanités, Les Éditions du CERF, Paris.

<sup>13</sup>. WITTGENSTEIN, Ludwig, *Tratado Lógico-Filosófico e Investigações Filosóficas*, trad. LOURENÇO. M. S., 1987, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa.

<sup>14</sup>. AUSTIN, J.L., *How to make things with words*, 1995, Oxford, Oxford University Press; e SEARLE, John R., *Speech acts: an essay in the philosophy of language*, 1974, Cambridge, Cambridge University Press, MA.





toda a actividade filosófica digna desse nome. Sendo a filosofia a actividade que busca a mediação entre teoria e *praxis*, pensamento-acção, é na resolução das antinomias entre estes dois pólos que se pode reclamar do seu sentido. No fundo, dirá Apel, é tal mediação teoria/*praxis*, – sobre os escombros da falência do hegelianismo – que a história do pensamento ocidental vem fazendo no último século.

Gilbert Hottois, que se debruçou sobre o pensamento do autor no seu *Du Sens Commun à la Société de Communication*,<sup>15</sup> fala em primeiro e segundo Apel. Creio que é possível, com tudo o que este tipo de compartimentações tem de artificial, distinguir três momentos no seu pensamento filosófico.

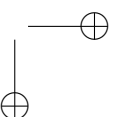
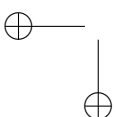
No primeiro, que coincide com os ensaios iniciais de *Towards a Transformation of Philosophy*, Apel preocupa-se sobretudo em acertar contas com o passado do pensamento filosófico ocidental, especialmente do início do século, rejeitando todas as versões de positivismo, empirismo lógico e neopositivismo, que qualifica pejorativamente de “cientismo”. Hottois identifica ainda nesta fase um fascínio, mesmo que superficial, por um certo tipo de hermenêutica “poética” e “anómica” cuja inspiração radica em Hölderlin e Heidegger, mas que rapidamente abandona.<sup>16</sup>

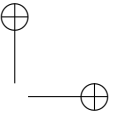
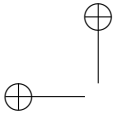
Na fase em que advogará a *Transformação da Filosofia* propriamente dita Apel vai defender uma re-transcendentalização desta que tenha em conta as contribuições da hermenêutica e da linguística. É o período semiótico-transcendental, quando se torna aparente que através de uma semiótica triádica tal como a esboçada por Peirce e Morris, haverá espaço para a possibilidade de fundamentação de uma Pragmática Transcendental.

Esta defesa de uma re-transcendentalização engloba a transformação semiótica, engendrada por Peirce, da filosofia da consciência kantiana, substituindo a apercepção transcendental por um sujeito colectivo que se submete às regras de mediação e compreensão sígnica comunais.

<sup>15</sup>. **HOTTOIS**, Gilbert, *Du sens commun a la société de communication – Études de philosophie du langage (Moore, Wittgenstein, Wisdom, Heidegger, Perelman, Apel)*, 1989, Librairie Philosophique Jean Vrin, Paris.

<sup>16</sup>. “Ce qui a bien pu tenter à un certain moment le premier Apel (...) c’est l’idée d’une sorte de herméneutique poétique, anormative ; l’image du dialogue entre des horizons historico-linguistiques différents (...) Il y a là une tentation typique de l’herméneutique telle qu’elle se développe chez Gadamer”, **HOTTOIS**, Gilbert, *Du sens commun a la société de communication – Études de philosophie du langage (Moore, Wittgenstein, Wisdom, Heidegger, Perelman, Apel)*, 1989, Librairie Philosophique Jean Vrin, Paris, p. 197.





Por último, podemos considerar como uma terceira fase as tentativas de fundamentar uma ética do discurso na partilha de uma racionalidade una, que radica nas pressuposições transcendentais de qualquer discurso – e de fundamentação transcendental da ética – e suas relações com uma ética histórica, que por meio do diálogo tem de resolver as questões concretas que se colocam no âmbito da *praxis* humana, um reino onde o atrito e o político jogam as suas forças em direcção a uma intransparência da linguagem. É, sumariemos, o período em que Apel se dedica a uma reconstrução da ética, projecto que o vem ocupando até hoje.

Ao longo deste percurso, vários conceitos e proposições chave desempenham o papel de elemento aglutinador, em torno dos quais se agrupam as constelações teóricas apeleanas. Clarifiquemos, pois, os conceitos emblemáticos à volta dos quais se estruturam as concepções e pensamento de Apel.

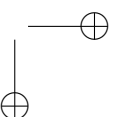
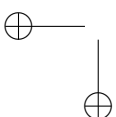
### 2.3 Cientismo, hermenêutica e crítica da ideologia

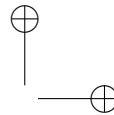
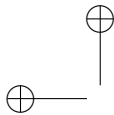
Uma das propostas iniciais que *Para uma Transformação da Filosofia* fará é a de considerar a complementaridade entre cientismo e hermenêutica, proporcionada pela mediação dialéctica da crítica das ideologias.<sup>17</sup> Aí é já claramente perceptível a rejeição da concepção estrita de “cientismo” e do ideal de uma ciência unificada perseguido pelo neo-positivismo, sendo que “unificada” significa, neste contexto, a imposição dos métodos das ciências positivas, implicitamente valoradas como superiores, às ciências do espírito. A estas, para se “unificarem”, bastar-lhes-ia serem anexadas.

A tentação hegemónica do neopositivismo é esconjurada no decurso da busca de uma solução para a disputa da relação entre ciências naturais e humanas. Contra a tese neopositivista de uma ciência unificada, na qual as ciências do espírito decalcariam os métodos bem sucedidos das ciências naturais,<sup>18</sup> Apel defende que inquirição hermenêutica e cientismo se encontram numa relação de complementaridade. Sendo a inquirição hermenêutica e o

<sup>17</sup>. “Scientistics, hermeneutics and the critique of ideology: outline of a theory of science from a cognitive-anthropological standpoint”, in APEL, Karl-Otto, *Towards a Transformation of Philosophy*, 1980, Routledge & Kegan Paul, London, © Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1972-73, pp. 46-76.

<sup>18</sup>. Esta é, de facto, a grande ambição do positivismo. Recorde-se que o projectado monumento que deveria assinalar e concluir o seu trabalho, e a publicação mais modesta que se





tipo de objectificação dos acontecimentos produzido pelas ciências naturais, totalmente distintos, complementam-se de forma que é necessário explicitar. Para fazê-lo, Apel retoma a questão das pré-condições linguísticas de possibilidade e validade das ciências. O mesmo é dizer que a compreensão nunca pode ser obra de um sujeito isolado. Compreender e explicar algo implicam um acordo prévio com os elementos de uma comunidade, e esse acordo é uma condição incontornável para o exercício da actividade científica.<sup>19</sup>

Este tipo de acordo, que é pressuposição das ciências naturais, como das do espírito, nunca pode ser objectificado à maneira de um procedimento científico, de forma que o acordo linguístico acerca daquilo que se quer significar é complementar com a ciência objectiva. Esse acordo intersujeitos pode tornar-se tema de inquirição científica, fazendo com que as ciências interpretativas que pressupõem a relação intersubjectiva sejam necessárias.

A complementaridade entre cientismo e hermenêutica radica pois no facto de a comunidade de comunicação ser uma pressuposição necessária a todo o conhecimento, mesmo o objectivo, e no de que a função dessa comunidade deva ser objecto de conhecimento científico. Aqui chegados a questão que se coloca é, evidentemente, a de uma fundação filosófica da hermenêutica, isto é, a possibilidade de uma integração racional dos resultados das ciências hermenêuticas que não os requeiem para os domínios do indizível, da arte ou da autocompreensão existencial.

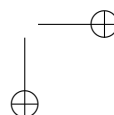
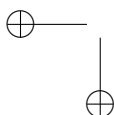
Apel defende que a *crítica da ideologia*, ao operar a mediação dialéctica entre o método objectivo-cientista e o hermenêutico poderá ser a resposta a esta fundamentação da hermenêutica que a afaste da subjectividade pura.

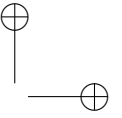
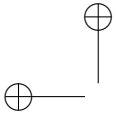
Com proveito, como meio da *crítica da ideologia*, se poderia transferir o modelo da psicoterapia para a autocompreensão filosófica da sociedade humana, diz Apel. Este modelo de comunicação terapêutica, explica, assenta na suspensão parcial da comunicação e no distanciamento objectivo em relação à

---

lhe segue, recebe precisamente o nome que evoca este programa: *Foundations of the Unity of Science*.

<sup>19</sup>. “A natural scientist, as *solus ipse*, cannot seek to explain something for himself alone. And in order merely to know “what” he should explain, he must have come to some agreement with others about it. As Peirce recognized, the natural scientists community of experiment always expresses a semiotic community of interpretation”, in **APEL**, Karl-Otto, *Towards a Transformation of Philosophy*, 1980, Routledge & Kegan Paul, London, © Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1972-73, p. 58.





outra parte. Procura-se assim “avaliar o que a outra pessoa diz como sintoma de uma situação objectiva que ele procura explicar a partir do exterior, numa linguagem em que o seu parceiro não participa”<sup>20</sup>. Tal o modelo que o filósofo deve adoptar, pois a explicação distanciada que supõe a suspensão parcial da comunicação acaba por se transcender numa auto-compreensão mais profunda que pode originar alterações ao nível das motivações e actividade do sujeito.

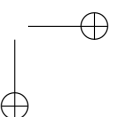
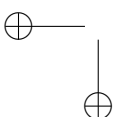
Apel localiza uma aplicação particularmente feliz deste modelo psicoterapêutico na *crítica da ideologia*, e acredita que se pode operar a mediação dialéctica entre compreensão histórico-hermenêutica e explicação científica através da utilização de tal modelo.

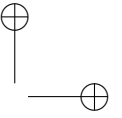
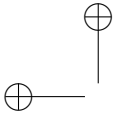
## 2.4 Substituição da consciência transcendental kantiana pela comunidade de comunicação

A transformação semiótica da lógica transcendental kantiana é tema omnipresente no percurso de Apel, e é a partir dela que se estrutura esse conceito heurístico de alcance mais vasto que é a Comunidade de Comunicação. A moderna lógica da ciência substituiu a “consciência” kantiana, o sujeito transcendental do conhecimento, pela sintaxe e semântica lógicas, que garantiriam a consistência e a verificabilidade das teorias científicas. Este é, em suma, o programa do empirismo lógico,<sup>21</sup> o qual apesar dos notáveis progressos alcançados no campo da formalização, acabaria por revelar que a sintaxe e semântica lógicas eram insuficientes para garantir a estabilidade da ciência. Cedo se revelou ser imprescindível considerar a dimensão de interpretação dos signos, isto é, a dimensão pragmática, quando se colocou o problema da verificabilidade da ligação entre a linguagem da ciência e os factos do mundo que essas proposições descrevem. Para tais proposições serem válidas é necessário supor um acordo intersubjectivo entre os intérpretes destas, isto é, a comunidade

<sup>20</sup>. in APEL, Karl-Otto, *Towards a Transformation of Philosophy*, 1980, Routledge & Kegan Paul, London, © Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1972-73, p. 68.

<sup>21</sup>. Sobre o movimento e as diversas fases que atravessou, veja-se o excelente artigo de JOERGENSEN, Joergen, “The Development of Logical Empiricism”, in *Foundations of the Unity of Science – Toward an International Encyclopedia of Unified Science*, ed. NEURATH et al., vol. II, 1970, The University of Chicago Press, p. 845-946.





de cientistas, e a linguagem em que esse acordo é formulado tem de ser distinta da linguagem da ciência, aproximando-se da linguagem comum e não formalizada que os cientistas utilizam para comunicarem entre si. Depois, e como o segundo Wittgenstein<sup>22</sup> tornará patente nas *Investigações Filosóficas*, a substituição da função transcendental do sujeito pelas regras sintáticas e semânticas da linguagem científica estava condenada a falhar, porque qualquer linguagem formalizada da ciência tem de ser legitimada como moldura de trabalho convencional pelos cientistas que dela fazem uso, e que terão de a justificar numa metalinguagem que proceda à sua interpretação pragmática.

A este processo de considerar a dimensão pragmática e o papel da comunidade de investigadores o análogo da unidade transcendental da apercepção kantiana, ou unidade sintética da consciência, chama Apel transformação semiótica – que se ocupa das três vertentes implicadas pelo signo – da filosofia transcendental.

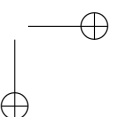
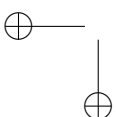
É certo que foi Morris, no seu *Foundations of the Theory of Signs*,<sup>23</sup> a chamar a atenção para a impossibilidade de remeter a dimensão pragmática da função sógnica a um tópico da psicologia empírica, mas o projecto, nas suas grandes linhas, remonta a Peirce, “o Kant da filosofia americana”<sup>24</sup>, de quem Morris foi discípulo.

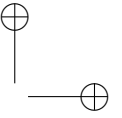
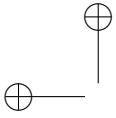
Peirce, na segunda metade do século XIX, foi responsável pela transformação da lógica transcendental kantiana, dando início a uma semiótica tridimensional de contornos já perfeitamente definidos em 1968, com *On a New List of Categories*. Basicamente, a descoberta peirceana, e a semiotização da lógica kantiana, prende-se com a substituição do sujeito transcendental pela comunidade de investigadores que fixam, no diálogo intersubjectivo, o sentido dos signos, sem os quais não é possível sequer a constituição dos objectos da experiência. Peirce preocupa-se sobretudo com a consistência semântica da representação dos objectos por meio de signos, e essa consistência apenas pode ser estabelecida no interior da dimensão pragmática de fixação intersub-

<sup>22</sup>. WITGENSTEIN, Ludwig, *Tratado Lógico-Filosófico e Investigações Filosóficas*, trad. LOURENÇO. M. S., 1987, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa.

<sup>23</sup>. MORRIS, Charles, “Foundations of the Theory of Signs”, in *Foundations of the Unity of Science – Toward an International Encyclopedia of Unified Science*, ed. NEURATH et al., vol. I, 1955, The University of Chicago Press, p. 77-138.

<sup>24</sup>. APEL, Karl-Otto, *Towards a Transformation of Philosophy*, 1980, Routledge & Kegan Paul, London, © Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1972-73, p. 80.





jectiva do valor semântico dos signos. A comunidade ocupa assim o lugar do sujeito transcendental kantiano, e fascinado com a descoberta, Apel mais tarde transformá-la-á em sujeito-objecto da ciência, e em garante de uma fundamentação transcendental da ética.

“O ponto mais alto da transformação Peirceana da lógica transcendental kantiana é a “opinião final” da “comunidade indefinida de investigadores”. Neste ponto podemos encontrar uma convergência do postulado semiótico da unidade de interpretação trans-individual e do postulado da lógica de inquirição acerca da validação da experiência a longo prazo. O sujeito quasi-transcendental desta unidade é a comunidade indefinida de experimentação que é idêntica à comunidade indefinida de interpretação”<sup>25</sup>.

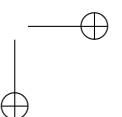
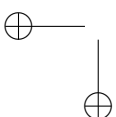
O processo de transformação do kantismo fica depois completo quando, a partir do postulado da *ultimate opinion*, ou opinião final, é deduzida como transcendentalmente necessária a validade universal dos três tipos de inferência a longo prazo. A validade das proposições da ciência é assim transposta para o final do processo comunitário de inquirição, e estas podem ser concebidas como falíveis e susceptíveis de aperfeiçoamento, consoante se aproximem mais da opinião final: a validade do conhecimento humano, situado entre o actualmente conhecido e o que pode sê-lo a longo prazo, é sempre provisória.

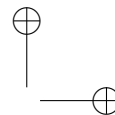
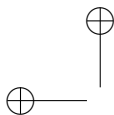
## 2.5 O solipsismo metodológico

A *Transformação da Filosofia* inicia-se com uma crítica ao “teoretismo”<sup>26</sup> e ao monologismo dogmático da razão, aspirando, na senda do *linguistic turn*, a instaurar uma racionalidade dialógica que brota directamente da pressuposição hermenêutica essencial a todas as ciências, sejam empíricas ou do espírito.

<sup>25</sup>. “In other words, the “highest point” of Peirce’s transformation of Kant’s transcendental logic is the “ultimate opinion” of the “indefinite community of investigators”. At this point, one may find a convergence of the semiotical postulate of the transindividual unity of interpretation and of the postulate of the logic of inquiry concerning the validation of experience in the long run. The quasi-transcendental subject of this unity is the indefinite community of interpretation”, in APPEL, Karl-Otto, *Towards a Transformation of Philosophy*, 1980, Routledge & Kegan Paul, London, © Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1972-73, p. 88.

<sup>26</sup>. O termo “teoretismo”, nunca usado por Apel, mas empregue por Gilbert Hottois, exprime de forma muito feliz o passado “cientista”, como lhe chama, com o qual Apel pretende acertar juízo.





A crítica ao solipsismo metodológico, vício da filosofia ocidental, que a marca desde Santo Agostinho a Husserl, constitui o ponto a partir do qual se desdobram os momentos argumentativo e construtivo de Apel.

Antes de mais, por solipsismo entende-se a pressuposição, cara à filosofia da consciência, mas também ao neopositivismo, de que “um e apenas um poderia reconhecer algo como algo e praticar ciência dessa maneira”,<sup>27</sup> e ainda de que ao sujeito isolado, por acção das suas próprias forças e intelecto, é possível e é lícito esperar atingir conhecimento, e mesmo a verdade. O cartesianismo levaria esta concepção ao seu paroxismo, mas independentemente das mudanças que assuma, o solipsismo metodológico manteve-se até ao neopositivismo, do qual é pressuposição integrante.<sup>28</sup>

A crítica de Apel a este solipsismo radica no facto de esquecer que o conhecimento humano, mesmo a pura observação implicada na relação sujeito-objecto, pressupõe a compreensão intersubjectiva do significado tal como é praticada entre sujeitos. O facto incontornável, a pressuposição transcendental comum a todas as ciências, é que o real já é linguisticamente mediado, e como tal as operações pragmáticas ou hermenêuticas sobre a ciência, e mesmo a autocompreensão humana são iniludíveis.

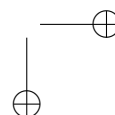
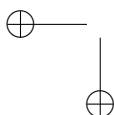
O solipsismo metodológico apenas pode compreender os outros sujeitos postulando uma harmonia pré-estabelecida,<sup>29</sup> ou uma espécie de empatia, pois o momento em que a compreensão do significado é intersubjectivamente jogada – e que requer, evidentemente, a mediação histórica de uma tradição – encontra-se ausente nesta filosofia.

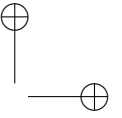
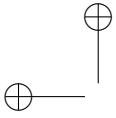
Ao defender a ultrapassagem do solipsismo Apel chama a atenção para as

<sup>27</sup>. “Like Descartes, Locke, Russel and even Husserl, neopositivism ultimately also commences from the presupposition that, in principle, “one alone” could recognize something as something and practice science in such a manner”, in **APEL**, Karl-Otto, *Towards a Transformation of Philosophy*, 1980, Routledge & Kegan Paul, London, © Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1972-73, p. 149.

<sup>28</sup>. “Le solipsisme méthodique est cette attitude philosophique selon laquelle pour ce qui est de l’être, du sens et de la vérité ainsi que de leurs critères, le sujet isolé ne doit recourir qu’à lui même, c’est à dire, à ses puissances d’évidence, d’intuition ou d’analyse”, in **HOTTOIS**, Gilbert, *Du sens commun a la société de communication – Études de philosophie du langage (Moore, Wittgenstein, Wisdom, Heidegger, Perelman, Apel)*, 1989, Librairie Philosophique Jean Vrin, Paris, p. 193.

<sup>29</sup>. É, por exemplo, a solução de Leibniz em *Princípios de filosofia ou monadologia*, col. Clássicos de Filosofia, Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1987, Lisboa.





potencialidades auto-reflexivas da linguagem, acabando por entender a filosofia como uma espécie de jogo de linguagem hermenêutico e transcendental, que já possui uma pré-compreensão do sentido “em geral” e pode funcionar como ideia ou princípio regulador.

Como passa Apel do fechamento solipsista ao postulado de um metajogo de linguagem, uma hermenêutica ou pragmática transcendental que é papel da filosofia encarnar?

## 2.6 Semiótica, hermenêutica e jogos de linguagem

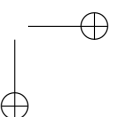
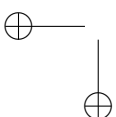
O fascínio apeleano pela semiótica prende-se com o facto de esta lhe permitir substituir as tradicionais relações diádicas, sujeito-objecto, que enformam a teoria do conhecimento e a ciência, por relações triádicas que se desenvolvem à imagem do funcionamento do signo quando encarado no âmbito do processo de semiose.

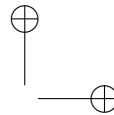
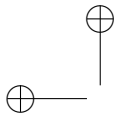
Embora de inspiração peirceana, a questão foi primeiramente colocada no interior do movimento neopositivista por Charles Morris; mas é igualmente evocada, como veremos, por via muito diversa, pelo último Wittgenstein, que a partir dos anos 30 começa a distanciar-se do movimento que também ajudara a fundar.

A partir da definição de signo e do processo relacional de semiose dada por Morris, nesse texto incontornável que é *Fundamentos da Teoria dos Signos*, distinguem-se três dimensões às quais a semiótica pode dedicar-se: sintaxe, que estuda a relação dos signos entre si; semântica, que se ocupa da relação deles com os objectos que denotam; e pragmática, atenta à relação entre os signos e os seus intérpretes.<sup>30</sup>

Enquanto alguns neopositivistas, liderados na ortodoxia por Carnap, man-

<sup>30</sup>. “The process in which something functions as a sign may be called semiosis. This process, in a tradition which goes back to the Greeks, has commonly been regarded as involving three (or four) factors: that which acts as a sign, that which the sign refers to, and that effect on some interpreter in virtue of which the thing in question is a sign to that interpreter. These three components in semiosis may be called, respectively, the sign vehicle, the designatum, and the interpretant; the interpreter may be included as a fourth factor”, in MORRIS, Charles, “Foundations of the Theory of Signs”, in *Foundations of the Unity of Science – Toward an International Encyclopedia of Unified Science*, ed. NEURATH et al., vol. I, 1955, The University of Chicago Press, p. 81.



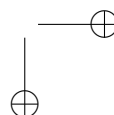
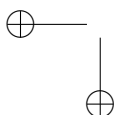


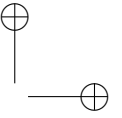
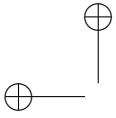
tinham a convicção de que sintaxe e semântica podiam dar conta da linguagem da ciência, e que o estudo da dimensão pragmática pertencia, de facto, à psicologia empírica, Morris apercebeu-se de que esta se trata não só de uma disciplina semiótica de pleno direito, como de que, na questão da verificabilidade e da fixação da moldura semântica dos termos de qualquer linguagem científica, é imprescindível recuar até ao ponto onde os sujeitos definem intersubjectivamente esse valor. Apesar das aparências, sintaxe e semântica carecem de uma real “autonomia”, pois as regras sintácticas e semânticas de que se faz uso em tais domínios têm de ser definidas no âmbito de “hábitos de uso dos signos”, por “utilizadores concretos desses signos”, isto é, têm de ser fixadas pragmaticamente.<sup>31</sup>

Também o segundo Wittgenstein tornará patente, nas *Investigações Filosóficas*, que não é possível a um indivíduo isolado seguir uma regra, nem, tão pouco, que possa existir algo como uma linguagem privada<sup>32</sup> – é sempre necessário, relativamente a um jogo de linguagem dado, recuar, mudar de “nível semiótico”, para empregar a terminologia de Morris, e tratar tal linguagem como linguagem objecto. E isso, como Wittgenstein torna visível, demanda acordo pragmático dos sujeitos. “Como é que designo as minhas sensações com palavras? Assim, como o fazemos habitualmente? Neste caso, a minha linguagem não é “privada”. Uma outra pessoa podia compreendê-la, tal como

<sup>31</sup>. “If pragmatical factors have appeared frequently in pages belonging to semantics, it is because the current recognition that syntactics must be supplemented by semantics has not been so commonly extended to the recognition that semantics must in turn be supplemented by pragmatics. It is true that syntactics and semantics, singly and jointly, are capable of a relative high degree of autonomy. But syntactical and semantical rules are only the verbal formulations within semiotic of what in any concrete case of semiosis are habits of sign usage by actual users of signs. “Rules of sign usage” like “sign” itself, is a semiotical term and cannot be stated syntactically or semantically”, in MORRIS, Charles, “Foundations of the Theory of Signs”, in *Foundations of the Unity of Science – Toward an International Encyclopedia of Unified Science*, ed. NEURATH et al., vol. I, 1955, The University of Chicago Press, p. 107.

<sup>32</sup>. “Porque é que a minha mão direita não pode dar dinheiro à minha mão esquerda? A minha mão direita pode passá-lo para a minha mão esquerda. (...) Mas as consequências práticas ulteriores não seriam as de uma doação. Por exemplo: se a mão esquerda tirasse o dinheiro à mão direita, diríamos “Sim, e daí?”. E esta mesma pergunta poderia ser posta a uma pessoa que se tivesse dado uma definição privada de uma palavra; isto é, a uma pessoa que diz a palavra para si própria e concentra a sua atenção numa sensação”, WITTGENSTEIN, Ludwig, *Tratado Lógico-Filosófico e Investigações Filosóficas*, trad. LOURENÇO. M. S., 1987, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, §268, p. 346.





eu a compreendo (...) Quando se diz “Ele deu um nome à sensação”, esquece-se que, na linguagem, já tem que haver muito trabalho preparatório para que o simples “dar nome” tenha sentido”<sup>33</sup>.

O resultado desta reflexão, que dissolve o solipsismo metódico, é que conceitos como “sentido” e “verdade” no interior de um jogo de linguagem, à falta da possibilidade de um e apenas um poder seguir uma regra, terão de ser fixados mediante o diálogo e a convenção.

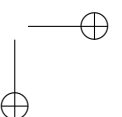
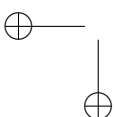
Precisemos. Todo o jogo de linguagem se estabelece sobre regras de uso dos signos, e a aplicação de uma regra supõe a existência de critérios que distingam os bons dos maus usos. Evidentemente, uma regra e um critério só podem ser fixados intersubjectivamente. Um eu solipsista seria incapaz de distinguir entre a aplicação correcta da regra e o seu oposto. O que Wittgenstein se esforça por comunicar aos seus leitores é que a diferença entre o bom e o mau uso, aplicada a um sujeito isolado, carece de sentido, pois a aplicação de uma regra privada – S significa a sensação X – baseia-se na memória, na resolução de que, doravante, S significa X. Ora se a memória falhar, e o sujeito aplicar a regra erroneamente, não pode ser corrigido – algo que não se verificaria numa linguagem pública. Assim, se não há desvio, não pode haver norma, e vice-versa<sup>34</sup>.

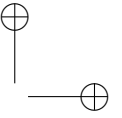
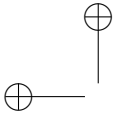
Este é o contributo especificamente semiótico para a ultrapassagem do solipsismo metodológico da epistemologia tradicional, que lida com os outros sujeitos não como actores no processo de comunicação, mas objectificando-os, ou supondo entre todos uma espécie de harmonia pré-estabelecida ou empatia.

Além dos contributos de Morris e Wittgenstein, Apel também rejeitará o solipsismo com base na semiótica peirceana, que ele crê ultrapassar, conferindo-

<sup>33</sup>. WITTGENSTEIN, Ludwig, *Tratado Lógico-Filosófico e Investigações Filosóficas*, trad. LOURENÇO. M. S., 1987, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, §256 e §257, pp. 341-342.

<sup>34</sup>. A questão é colocada e sumariada de forma muito feliz no §199. “É aquilo a que chamamos “seguir uma regra” algo que apenas *um* homem, *uma* vez na vida, pudesse fazer? (...) Não pode ser que uma regra tenha sido seguida uma única vez por um único homem. Não pode ser que uma comunicação tenha sido feita, que uma ordem tenha sido dada ou compreendida apenas uma vez. Seguir uma regra, fazer uma comunicação, dar uma ordem, jogar uma partida de xadrez, são costumes (usos, instituições). Compreender uma proposição significa compreender uma linguagem. Compreender uma linguagem significa dominar uma técnica.”, WITTGENSTEIN, Ludwig, *Tratado Lógico-Filosófico e Investigações Filosóficas*, trad. LOURENÇO. M. S., 1987, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, p. 320.





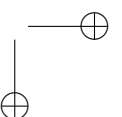
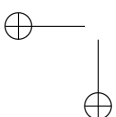
lhe uma extensão hermenêutica mais vasta, pois considera que a semiótica de Peirce sofre uma limitação “cientista” no seu alcance. Em que se baseia Apel para lançar tal suspeita?

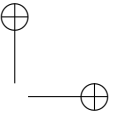
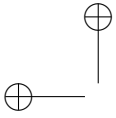
A máxima pragmatista<sup>35</sup> é uma máxima hermenêutica de clarificação do significado, mas Apel considera que Peirce a liga indissolúvelmente à ciência experimental, ao experimentalismo. Os significados que se trata de apurar deverão poder ser ilustrados por experiências possíveis, ou não terão sentido. Apel considera que Peirce praticamente identifica o processo de pesquisa experimental nas ciências naturais com o processo de comunicação na comunidade de interpretação, e isto com consequências nefastas para o conhecimento: “A extensão à qual o significado de todos os símbolos potencialmente significativos pode ser interpretativamente elucidado é determinada pela extensão à qual a comunidade de investigadores alcança um conhecimento das leis objectivamente e experimentalmente testado, e o correspondente conhecimento tecnológico”.<sup>36</sup>

Como nesta formulação de pragmatismo a obtenção e comunicação sobre o significado está relacionada com a *experiência experimental* possível, a verdade pode ser alcançada com o *consensus omnium* experimentalmente mediado da comunidade de *scholars*, que substitui a consciência transcendental da epistemologia tradicional e é garante de objectividade.

<sup>35</sup>. Embora este assunto ainda vá ser tratado de forma aprofundada mais adiante, recordemos que a formulação canónica de pragmatismo e da máxima pragmatista é a seguinte: “The opinion that metaphysics is to be largely cleared up by the application of the following maxim for attaining clearness of apprehension: “Consider what effects, that might conceivably have practical bearings, we conceive the object of our conception to have. Then, our conception of these effects is the whole of our conception of the object.”The doctrine that the whole “meaning” of a conception expresses itself in practical consequences, consequences either in the shape of conduct to be recommended, or in that of experiences to be expected, if the conception be true; which consequences would be different if it were untrue, and must be different from the consequences by which the meaning of other conceptions is in turn expressed. If a second conception should not appear to have other consequences, then it must really be only the first conception under a different name. In methodology it is certain that to trace and compare their respective consequences is an admirable way of establishing the differing meanings of different conceptions”, *Collected Papers*, 5.2.

<sup>36</sup>. “The extent to which the meaning of all potentially meaningful symbols can be interpretatively elucidated is determined by the extent to which the community of researchers achieves an experimentally tested, objective knowledge of laws, and a corresponding technological know-how”, in APEL, Karl-Otto, *Towards a Transformation of Philosophy*, 1980, Routledge & Kegan Paul, London, © Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1972-73, p. 114.





Ora este “cientismo”<sup>37</sup> de Peirce, que liga a elucidação do significado à verificabilidade das experiências possíveis, é limitado em relação à hermenêutica de “orientação humanístico-científica” que Apel defende. Enquanto Peirce clarifica o significado relacionando-o, por meio de abstracção, à experiência que qualquer homem, independentemente do seu enraizamento sócio-histórico, pode realizar, Apel defende que a interpretação e o significado estão sujeitos a uma mediação histórica da tradição. Assim, mesmo uma elucidação do significado de tipo pragmático pressupõe uma pré-compreensão em linguagem comum.

Desta “lei hermenêutica básica”, como lhe chama, parte Apel para a defesa da tese de que o sujeito de interpretação sgnica da comunidade de comunicação é um indivíduo histórico radicado num mundo concreto. A comunidade de interpretação humana não pode reduzir-se à comunidade de *scholars*, e é neste sentido de criação de uma comunidade de comunicação de alcance mais vasto que Apel desafia o “cientismo” peirceano, propondo-se estender o seu alcance a territórios que lhe estariam peirceanamente vedados.

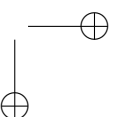
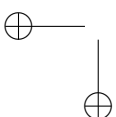
## 2.7 Jogo de linguagem transcendental e comunidades de comunicação

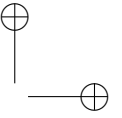
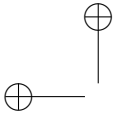
Na filosofia transcendental semioticamente transformada que Apel reconstrói, o significado passa a ser assegurado numa comunidade interpretativa, e não, como sucedia na filosofia da consciência, na síntese da apercepção. Consequentemente, a comunidade de comunicação que é necessário postular ocupa o lugar do sujeito transcendental de ciência e, simultaneamente, o de objecto das ciências sociais, que exercem uma actividade de penetração auto-reflexiva.<sup>38</sup>

Esta comunidade de comunicação ilimitada tem de postular um jogo de linguagem transcendental – o filosófico – como pressuposição necessária a

<sup>37</sup>. Apel reconhece, no entanto, em *From Pragmatism to Pragmaticism*, que ao transitar para o nóvel conceito de pragmaticismo Peirce responde em parte a esta objecção de “cientismo” que se lhe coloca, pela integração da máxima pragmatista no contexto mais vasto das três ciências normativas, da lógica da abdução, e da sua metafísica cosmológica.

<sup>38</sup>. Apel chegará a comparar esta actividade ao círculo perfeito do auto-conhecimento na hermenêutica hegeliana.





qualquer discussão.<sup>39</sup> A este jogo de linguagem filosófico e transcendental que é necessário postular cumpre funcionar como meta-instituição que pode justificar ou fundar as restantes formas de vida institucionalizadas no mundo, estabelecendo uma compreensão ou mediação dialógica relativamente a esses jogos de linguagem.<sup>40</sup>

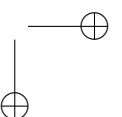
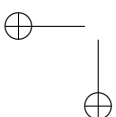
A argumentação, a comunidade de comunicação e um jogo de linguagem transcendental – privilégio concedido ao jogo de linguagem filosófico – constituem as pressuposições necessárias e o ponto de partida onde assenta a *Transformação da Filosofia* ou filosofia transcendental semioticamente transformada.

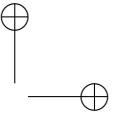
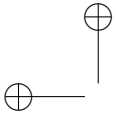
Quando o segundo Wittgenstein ultrapassou o solipsismo metodológico do convencionalismo semântico neopositivista (ora, de onde obtêm tais convenções o seu significado? Pergunta, e muito bem, Apel), estava a abrir caminho para a instauração do valor transcendental das regras que regem a comunicação humana e, por essa via, a uma “ética mínima” que todos aqueles que participam na discussão têm necessariamente de partilhar. Pormenorizemos. “É precisamente porque, segundo Wittgenstein, não existe nenhuma garantia, subjectiva ou objectiva, para o significado dos signos ou mesmo para a validade das regras desse jogo de linguagem, como horizonte de todo o critério de significado e validade, que têm de possuir um valor transcendental. Nós, seres humanos, estamos condenados ao acordo entre nós sobre o critério do significado e validade das nossas acções e conhecimento”.<sup>41</sup>

<sup>39</sup>. “... the inalienable normative and ideal presupposition of the transcendental language-game of an unlimited communication community is postulated in any argument, indeed in any human world (in fact, more precisely, with any action that is to be intelligible)”, in APEL, Karl-Otto, *Towards a Transformation of Philosophy*, 1980, Routledge & Kegan Paul, London, © Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1972-73, p. 140.

<sup>40</sup>. Cf. Gilbert Hottois, p. 209. Hottois nota ainda, neste passo, que Apel, ao alimentar a recuperação do jogo de linguagem transcendental da filosofia com pretensões de validade, universalidade e normatividade, está na realidade a desenvolver uma linha de pensamento que o levará em direcção ao “teoretismo” e “monologismo” contra os quais erguera a sua *Transformação da Filosofia*. “... cette conservation de l’accent transcendantal de la philosophie sera développé par le second Appel dans une direction où le théoretisme semble devoir toujours davantage recouvrer ses droits et où, à notre avis, le monologisme finit quand même par s’imposer dans l’exercice de la philosophie”, *ibidem*.

<sup>41</sup>. “It is precisely because, according to Wittgenstein, no objective or subjective metaphysical guarantee exists for the meaning of signs or even for the validity of rules that the “language-game”, as the horizon of all criteria of meaning and validity, must possess a transcendental





Este jogo de linguagem transcendental da comunidade de comunicação ilimitada é composto, conforme Apel, por regras *a priori* que vinculam mesmo esse acordo linguístico, e que são inalteráveis em qualquer jogo de linguagem possível – transcendentais, portanto. Tais regras não podem ser estabelecidas por convenção, mas tornam as convenções possíveis.

O postulado da existência de um jogo de linguagem transcendental é ainda reforçado quando se faz notar que se alguém, tal como Wittgenstein fará, sugere que os diversos jogos de linguagem como factos dados são o horizonte final das regras para a compreensão do significado, torna-se inconcebível como podem essas formas de vida ser compreendidas e dadas como jogo de linguagem. Isto é, não é possível apreendê-los e falar deles sem pressupor um metajogo de linguagem no qual se pudesse fazê-lo.<sup>42</sup> Este, supostamente, seria capaz de “participação interpretativa” em todas as formas de vida dadas “se o simples facto de compreendermos a existência de formas de vida estranhas for possível”.<sup>43</sup> Mesmo advogar uma incomensurabilidade estrita seria, deste ponto de vista, auto-contraditório.

O metajogo de linguagem transcendental é o instrumento fundamental da comunidade de comunicação. A caminhada histórica da humanidade é, sob este ponto de vista, também a realização deste jogo de linguagem transcendental em formas de vida concretas, num esforço de submergir os obstáculos e atritos que sempre maculam a transparente e livre comunicação humana.

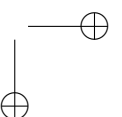
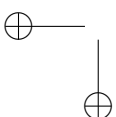
Este tipo de esclarecimento hermenêutico, que não abdica de transformar o mundo, constitui para Apel uma forma de *crítica da ideologia*, a qual deverá desempenhar um papel emancipatório na instauração de um verdadeiro dialogismo, livre de qualquer coacção, e que possa simultaneamente estar a salvo tanto da hermenêutica relativista como do dogmatismo objectivista. Uma meta emancipatória desta ordem implica, claro está, a realização prática da comunidade de comunicação ilimitada. Mas que concepção faz Apel desta,

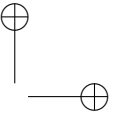
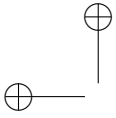
---

value (...) We human beings, as creatures of language, so to speak – in contrast to animals – are condemned to “agreeing” amongst ourselves about the criteria of meaning and validity of our actions and knowledge”, in APEL, Karl-Otto, *Towards a Transformation of Philosophy*, 1980, Routledge & Kegan Paul, London, © Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1972-73, p. 158.

<sup>42</sup>. “One language-game at least is excluded and presupposed as a transcendental language-game where one speaks of given language-games as quasi-transcendental facts (in the sense of a language-game relativism)”, *idem*, p. 165.

<sup>43</sup>. *Ibidem*.



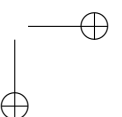
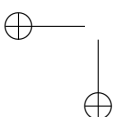


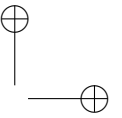
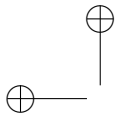
e do seu funcionamento, quando já vimos que rejeita, por limitada e “cientista”, a concepção peirceana da comunidade de experimentação de *scholars*? A questão não é de somenos importância pois é sobre esta comunidade que se construirá depois a Ética da Discussão.

Antes de mais há que notar que Apel distingue entre a comunidade de comunicação real e ideal. A primeira é uma realização sócio-histórica concreta onde homens de carne e osso levam a cabo a aventura comum que compromete a humanidade. As condições de realização desta comunidade de comunicação real são sempre concretas, históricas, particulares e imperfeitas. A comunidade de comunicação ideal ou transcendental é aquela onde ocorrem as condições de possibilidade e validade universais do sentido e da verdade, e é ao pressupô-la que podemos perspectivar as condições de possibilidade e existência necessária de um jogo de linguagem transcendental.

A comunidade de comunicação ideal como repositório arquetípico de uma forma de comunicação transparente funciona como princípio regulador. A tarefa do ético é, assim, transpor tanto quanto possível a distância entre as duas, procurando incessantemente realizar a comunidade de comunicação ideal na comunidade de comunicação real que habita. Do contraste entre o real e o ideal surgiria o princípio regulador do progresso prático, que não é um objecto estático, mas resultado da tensão dialéctica entre estes dois pólos, eles próprios em permanente realização. Como, esclarecedoramente, o próprio Apel diz, “se se considera que a comunidade de comunicação real que é presuposta nunca corresponde ao ideal de uma comunidade ilimitada de interpretação, mas antes está sujeita a restrições de consciência e interesses que são manifestados pela espécie humana, então a partir deste contraste entre o ideal e a realidade da comunidade de interpretação ergue-se o princípio regulativo do progresso prático, com o qual o progresso da interpretação deveria ser entrelaçado”.<sup>44</sup>

<sup>44</sup>. “If one considers that the real communication community that is presupposed by the person critically discussing in the finite situation never corresponds to the ideal of the unlimited community of interpretation, but rather, is subject to the restrictions of consciousness and interest that are manifested by the human species in its various nations, classes, language-games and life-forms, then from this contrast between the ideal and the reality of interpreting community there arises the regulative principles of practical progress, with which the progress of interpretation could, and ought, to be entwined”, in **APEL**, Karl-Otto, *Towards a Transformation of Philosophy*, 1980, Routledge & Kegan Paul, London, © Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1972-73, p. 124.





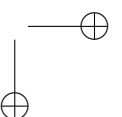
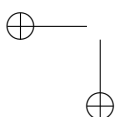
A comunidade de comunicação real ou histórica é o sujeito de interpretação sgnica e de ciência – num certo sentido, podemos dizer que substitui a consciência transcendental kantiana – e sendo uma comunidade ilimitada de interpretação, engloba e é pressuposta por todos quantos tomam parte na discussão crítica<sup>45</sup> que visa o progresso da comunicação intersubjectiva. Na perspectiva de Apel este “princípio regulativo de uma comunidade ilimitada de interpretação que se realiza a si própria a longo prazo tanto teórica como praticamente” persegue um ideal de transparência e desobstaculização à comunicação, mas também inclui a explicação típica da *crítica da ideologia* como forma de promover a autocompreensão reflexiva dos sujeitos comunicantes, e esta autocompreensão aprofundada, que é hermenêutica, acaba por se revelar afim do ideal de autocompreensão da *Fenomenologia do Espírito*, muito mais do que do ideal de “reconstrução empática” caro a Schleiermacher e Gadamer<sup>46</sup>.

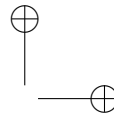
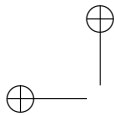
Apel abraça o projecto de desenvolver uma *Transformação da Filosofia* que ultrapasse o cientismo, o relativismo e o historicismo, e que aponte o caminho para uma base racional unificada do discurso prático e teórico. É nesta linha que virá a defender a necessidade de elaborar uma *Pragmática Transcendental*, integrada numa semiótica transcendental que é considerada como novo, terceiro e último paradigma de Filosofia Primeira<sup>47</sup>, e que revele a estrutura *a priori* de toda a comunicação humana. Apel acredita que o tipo de comunidade de comunicação sugerida como ideal regulativo por Peirce abre caminho para a elaboração de uma Pragmática Transcendental que seja suficientemente rica para abranger a ciência e a ética, o discurso prático e o discurso teórico. Foi Peirce o primeiro a lançar as bases para alcançar esta pragmática universal que permitiria revelar a estrutura *a priori* de toda a comunicação humana. Neste contexto, o propósito de Apel é, desde o início, claro: integrar

<sup>45</sup>. “In my view, the regulative principle in question is to be found in the idea of the realization of that unlimited community of interpretation which is presupposed by everyone who takes part in critical discussion (that is, by everyone who thinks!) as an ideal controlling instance.”, *idem*, p. 123.

<sup>46</sup>. *Ibidem*, p. 125. Cf. ainda GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y método: fundamentos de una hermenéutica filosófica*, 1977, Ed. Sígueme, Salamanca.

<sup>47</sup>. Isto contra os paradigmas anteriores, o primeiro centrado no objecto, o subsequente no sujeito cognoscente. Cf., por exemplo, “Transcendental Semiotics and the Paradigms of First Philosophy”, in APEL, Karl-Otto, *From a transcendental-semiotic point of view*, ed. PAPANTEPHANOU, Marianna, 1998, Manchester University Press, Manchester, UK.





num todo coerente - mas que se revelará, no final, fragmentário, pela vasta heterogeneidade dos elementos a articular – os contributos da hermenêutica pós-heideggeriana, da teoria dos jogos de linguagem do último Wittgenstein, da teoria dos actos de fala de Austin e Searle, da pragmática construtivista da linguagem iniciada por Lorenzen, e da semiótica pragmaticista de Peirce.<sup>48</sup> Tais recursos são mobilizados em ordem a ultrapassar o que considera ser o vício do solipsismo metodológico, patente na filosofia ocidental de Santo Agostinho a Husserl, e que se baseia na pressuposição de que cada sujeito pode atingir individualmente e pelos seus próprios meios resultados válidos no campo da ciência e do conhecimento.

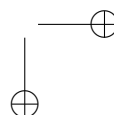
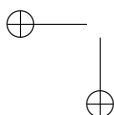
Peirce desempenhará um papel fundamental nesta ultrapassagem do solipsismo, já anunciada pelo *linguistic turn*, pois, juntamente com Royce, deu origem à noção de que o acesso à verdade e a proposições objectivas sobre o real depende de um processo prévio de interpretação comunicativa do signo no seio de uma comunidade. Esta linha de investigação alimenta-se ainda de elementos peirceanos na sua tentativa de reconstituir uma unidade entre razão teórica e prática, pois crê que tal extensão da investigação peirceana permite esboçar as bases de uma teoria da ética comunicativa, mercê da reconstrução da sua noção de comunidade de inquirição.

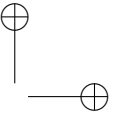
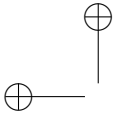
Este é, brevemente, o projecto apeleano de sempre, com os primeiros esboços a iniciarem-se na década de 60, e cuja permanência é possível detectar nas suas publicações até à viragem do século passado. Escorando-se no *linguistic turn*, estrutura-se como crítica ao solipsismo metodológico, posição que se alheia da dimensão sógnica da compreensão, e da dimensão histórica e comunal que esta comporta. Como veremos, estamos perante uma recusa do racionalismo dogmático da filosofia tradicional, que se quer substituído por um uso dialógico e crítico da razão.

Isto conduz-nos ao aspecto que hoje me parece mais susceptível de constituir elemento valorizador das propostas e filosofia de Apel: tentando não ceder ao uso monológico e autocrático da razão,<sup>49</sup> também recusa abandonar-se às variadíssimas formas de relativismo que o século que terminou nos deu a conhecer. Desconstruindo o monologismo, consegue, do mesmo passo, re-

<sup>48</sup>. APEL, Karl-Otto, Fondement de la philosophie pragmatique du langage dans la sémiotique transcendante, in *Cruzeiro Semiótico*, n.º 8, Porto, pp. 29-49.

<sup>49</sup>. Se o consegue, ou não, é aspecto com o qual não desejo, por ora, comprometer-me, e que merece discussão mais aprofundada.





abilitar figuras caras à filosofia tradicional, como a Razão, Verdade e Universalidade, numa altura em que os relativismos, anarquismos e desconstrucionismos metodológicos as haviam minado de forma extrema.<sup>50</sup> Ora este hábil navegar entre dois escolhos particularmente ameaçadores instaurados pela contemporaneidade é, independentemente do resultado, um empreendimento cuja grandeza não pode ser ignorada.

Por outro lado, pode interpretar-se o nicho teórico a partir do qual Apel erige o seu labor não como um subtil esgueirar entre o dogmatismo e o relativismo, mas como o prolongamento de um utopismo da transparência e da perfeita comunicabilidade e que sonha ainda e sempre com um universo de limpidez e claridade total onde a comunicação decorre sem atrito, ou com um mundo ideal e arquetípico da comunicabilidade pura que a vil matéria tentaria, enquanto princípio regulador, copiar<sup>51</sup>.

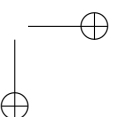
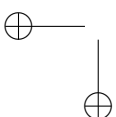
É esta visão que, de certa forma, se apresenta mais consentânea com a perspectiva adoptada neste trabalho.<sup>52</sup> De facto, podemos interpretar todo o percurso de Apel ainda como vestígio do utopismo racionalista que criticara tão duramente no Positivismo Lógico, constituindo um esquema ideal tão puro que, tal como sucedia aliás com o platonismo, apresenta, enquanto fermento de *praxis*, e na sua relação com a acção, dificuldades que Apel não chega a dirimir. A fé iluminista no poder redentor da razão<sup>53</sup> é insuficiente para resolver os embaraços colocados pelo ideal de uma fundamentação transcendental da ética que extrai o seu sentido da articulação com uma *praxis* racionalmente fundada.

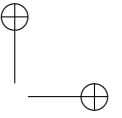
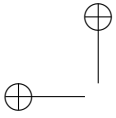
<sup>50</sup>. Gilbert **Hottois**, e muito bem, chama precisamente a atenção para este ponto no seu *Du sens commun à la société de communication – Études de philosophie du langage* (Moore, Wittgenstein, Wisdom, Heidegger, Perelman, Apel), 1989, Librairie Philosophique Jean Vrin, Paris, p. 191 e ss.

<sup>51</sup>. De facto, nada é mais revelador para compreender as complicadas relações entre a Comunidade Ideal e a Comunidade Real de Comunicação estabelecidas por Apel do que a *Alegoria da Caverna* platónica, da qual podem ser interpretadas sem esforço como uma reactualização. A temática da interpretação apeleana como nostalgia do *logos* e de um universo de perfeita transparência foi abordada por Gianni Vattimo.

<sup>52</sup>. E que acaba também por convergir com as conclusões de Gibert **Hottois**, que acusará Apel de no final da sua carreira ceder ao teoretismo, monologismo e racionalismo dogmático contra os quais, precisamente, começara por a construir.

<sup>53</sup>. **Hottois**, como já vimos, irá mais longe dizendo que se trata de uma reincidência no “teoretismo”.





## 2.8 Os três momentos do pensamento de Apel

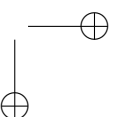
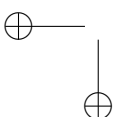
Apel quer construir a Transformação da Filosofia<sup>54</sup> sobre o colapso histórico do Positivismo Lógico, que critica, instituindo o que considera ser o terceiro paradigma de Filosofia Primeira – o semiótico-transcendental<sup>55</sup>, do qual são parte integrante uma hermenêutica e uma pragmática transcendentais. Nesta busca por um novo paradigma de Filosofia Primeira reexaminam-se os contributos da filosofia analítica e da hermenêutica, mas Peirce será fundamental como fonte de inspiração<sup>56</sup>. A sua noção de Comunidade de Investigadores (*inquiry*) revelar-se-á extraordinariamente profícua para a fundamentação transcendental da ética, que a decalca na Comunidade Ideal de Comunicação, princípio regulador que a comunidade real de homens concretos tomará como modelo, tentando, quanto possível, tornar menor a intransponível distância entre as duas.

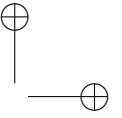
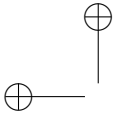
Apel tem o condão de fazer da sua filosofia o ponto de convergência dos movimentos intelectuais mais importantes do século que terminou, estabelecendo conscientemente o seu exercício em diálogo com os seus pares e com os que o precederam. Assim, além de lhe caber o mérito de ter introduzido a filosofia de Peirce na Europa, em meados da década de 60, Apel foi indubi-

<sup>54</sup>. Cf. **APEL**, Karl-Otto, *Towards a Transformation of Philosophy*, 1980, Routledge & Kegan Paul, London, © Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1972-73.

<sup>55</sup>. “For I think that, precisely in respect of the methodological role, the paradigm of First Philosophy has changed in modern times, and again in the twentieth century. This does not mean that in modern times, or in the twentieth century, there is no longer ontology or even ontological metaphysics, but it does mean that in modern times, say from Descartes to Husserl, the paradigm of First Philosophy has been taken over by philosophy of consciousness, especially of consciousness as the transcendental subject of knowledge in the Kantian sense; and in the twentieth century, the methodological paradigm of First Philosophy has come to be taken over by transcendental semiotics, including transcendental hermeneutics and transcendental pragmatics of language”, in **APEL**, Karl-Otto, “Transcendental Semiotics and the Paradigms of First Philosophy”, *From a transcendental-semiotic point of view*, ed. **PAPASTEPHANOU**, Marianna, 1998, Manchester University Press, Manchester, UK.

<sup>56</sup>. “... some of my philosophical works, published in English in the meantime, were essentially inspired by Peirce studies... the Peircean conception of the ideal, unlimited interpretative and discursive community has also become fruitful for me as a heuristic point of view for the grounding of a communication, that is, discourse ethics”, e “... Peirce finally became important for me as an ally in the systematic undertaking of a ‘transformation of (transcendental) philosophy’”, in **APEL**, Karl-Otto, *Charles Sanders Peirce — from Pragmatism to Pragmaticism*, 1995, Humanities Press, New Jersey, Introduction to the paperback edition, e p. IX.





tavelmente o primeiro pensador a tentar extrair dela uma ética, uma ética da comunicação - projecto no qual foi seguido por Habermas - e fê-lo recorrendo à sua peculiar leitura da transformação da filosofia kantiana efectuada por Peirce, reivindicando como descoberta maior do filósofo americano a substituição da síntese transcendental da apercepção de Kant – que apresentava problemas de muito difícil resolução – pela comunidade ideal de investigadores que, *in the long run*, pode almejar a verdade.

Como se chegou até aqui? Desde o início da década de 70 que o programa de Apel de uma *Transformação da Filosofia*<sup>57</sup> tem evoluído em torno das noções de uma hermenêutica e de uma pragmática transcendentais da linguagem, a primeira uma reconstrução que tem como ponto de partida histórico a hermenêutica heideggeriana, a última de inspiração peirceana. A aproximação à epistemologia pragmaticista de Peirce é uma tentativa de ultrapassar as aporias em que o kantismo deixara o panorama filosófico ocidental e, especialmente, a incapacidade do paradigma cientista-positivista que se lhe segue em produzir uma teoria da verdade que ostentasse simultaneamente consistência e completude.

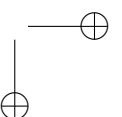
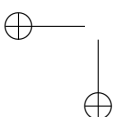
Um quarto de século volvido<sup>58</sup> é ainda o mesmo projecto que continua a ser glosado, desta feita muito mais explicitamente em torno da fundamentação transcendental de uma ética da discussão de origem kantiana. Neste contexto, a Pragmática Transcendental de inspiração peirceana intentada por Apel, mas que também se alimenta da reinterpretação, à luz do último Wittgenstein,<sup>59</sup> da Teoria dos Actos de Fala de Austin e Searle,<sup>60</sup> acabará por formar o principal alicerce da sua ética da discussão. Esta constitui, para Apel, o corolário de toda a actividade filosófica digna desse nome. Sendo a filosofia a actividade que busca a mediação entre teoria e *praxis*, pensamento-acção, é na resolução das antinomias entre estes dois pólos que se pode reclamar do seu sentido. No fundo, dirá Apel, é tal mediação teorial/*praxis*, – sobre os escombros da falên-

<sup>57</sup>. Cf. APEL, Karl-Otto, *Towards a Transformation of Philosophy*, 1980, Routledge & Kegan Paul, London, © Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1972-73.

<sup>58</sup> Cf. APEL, Karl-Otto, *Éthique de la Discussion*, 1994, Humanités, Les Éditions du CERF, Paris.

<sup>59</sup>. WITTGENSTEIN, Ludwig, *Tratado Lógico-Filosófico e Investigações Filosóficas*, trad. LOURENÇO, M. S., 1987, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa.

<sup>60</sup>. AUSTIN, J.L., *How to make things with words*, 1995, Oxford, Oxford University Press; e SEARLE, John R., *Speech acts: an essay in the philosophy of language*, 1974, Cambridge, Cambridge University Press, MA.



cia do hegelianismo – que a história do pensamento ocidental vem fazendo no último século.

Gilbert Hottois, que se debruçou sobre o pensamento do autor no seu *Du Sens Commun à la Société de Communication*,<sup>61</sup> fala em primeiro e segundo Apel. Creio que é possível, com tudo o que este tipo de compartimentações tem de artificial, distinguir três momentos no seu pensamento filosófico.

No primeiro, que coincide com os ensaios iniciais de *Towards a Transformation of Philosophy*, Apel preocupa-se sobretudo em acertar contas com o passado do pensamento filosófico ocidental, especialmente do início do século, rejeitando todas as versões de positivismo, empirismo lógico e neopositivismo, que qualifica pejorativamente de “cientismo”. Hottois identifica ainda nesta fase um fascínio, mesmo que superficial, por um certo tipo de hermenêutica “poética” e “anômica” cuja inspiração radica em Hölderlin e Heidegger, mas que rapidamente abandona.<sup>62</sup>

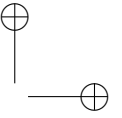
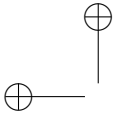
Na fase em que advogará a *Transformação da Filosofia* propriamente dita Apel vai defender uma re-transcendentalização desta que tenha em conta as contribuições da hermenêutica e da linguística. É o período semiótico-transcendental, quando se torna aparente que através de uma semiótica triádica tal como a esboçada por Peirce e Morris, haverá espaço para a possibilidade de fundamentação de uma Pragmática Transcendental.

Esta defesa de uma re-transcendentalização engloba a transformação semiótica, engendrada por Peirce, da filosofia da consciência kantiana, substituindo a apercepção transcendental por um sujeito colectivo que se submete às regras de mediação e compreensão sígnica comunais.

Por último, podemos considerar como uma terceira fase as tentativas de fundamentar uma ética do discurso na partilha de uma racionalidade una, que radica nas pressuposições transcendentais de qualquer discurso – e de fundamentação transcendental da ética – e suas relações com uma ética histórica,

<sup>61</sup>. HOTTOIS, Gilbert, *Du sens commun a la société de communication – Études de philosophie du langage (Moore, Wittgenstein, Wisdom, Heidegger, Perelman, Apel)*, 1989, Librairie Philosophique Jean Vrin, Paris.

<sup>62</sup>. “Ce qui a bien pu tenter à un certain moment le premier Apel (...) c’est l’idée d’une sorte de herméneutique poétique, anormative ; l’image du dialogue entre des horizons historico-linguistiques différents (...) Il y a là une tentation typique de l’herméneutique telle qu’elle se développe chez Gadamer”, HOTTOIS, Gilbert, *Du sens commun a la société de communication – Études de philosophie du langage (Moore, Wittgenstein, Wisdom, Heidegger, Perelman, Apel)*, 1989, Librairie Philosophique Jean Vrin, Paris, p. 197.



que por meio do diálogo tem de resolver as questões concretas que se colocam no âmbito da *praxis* humana, um reino onde o atrito e o político jogam as suas forças em direcção a uma intransparência da linguagem. É, sumariemos, o período em que Apel se dedica a uma reconstrução da ética, projecto que o vem ocupando até hoje.

Ao longo deste percurso, vários conceitos e proposições chave desempenham o papel de elemento aglutinador, em torno dos quais se agrupam as constelações teóricas apeleanas. Clarifiquemos, pois, os conceitos emblemáticos à volta dos quais se estruturam as concepções e pensamento de Apel.

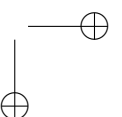
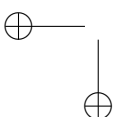
## 2.9 Cientismo, hermenêutica e crítica da ideologia

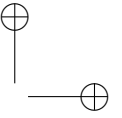
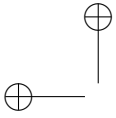
Uma das propostas iniciais que *Para uma Transformação da Filosofia* fará é a de considerar a complementaridade entre cientismo e hermenêutica, proporcionada pela mediação dialéctica da crítica das ideologias.<sup>63</sup> Aí é já claramente perceptível a rejeição da concepção estrita de “cientismo” e do ideal de uma ciência unificada perseguido pelo neo-positivismo, sendo que “unificada” significa, neste contexto, a imposição dos métodos das ciências positivas, implicitamente valoradas como superiores, às ciências do espírito. A estas, para se “unificarem”, bastar-lhes-ia serem anexadas.

A tentação hegemónica do neopositivismo é esconjurada no decurso da busca de uma solução para a disputa da relação entre ciências naturais e humanas. Contra a tese neopositivista de uma ciência unificada, na qual as ciências do espírito decalariam os métodos bem sucedidos das ciências naturais,<sup>64</sup> Apel defende que inquirição hermenêutica e cientismo se encontram numa relação de complementaridade. Sendo a inquirição hermenêutica e o tipo de objectificação dos acontecimentos produzido pelas ciências naturais, totalmente distintos, complementam-se de forma que é necessário explicitar.

<sup>63</sup>. “Scientistics, hermeneutics and the critique of ideology: outline of a theory of science from a cognitive-anthropological standpoint”, in APEL, Karl-Otto, *Towards a Transformation of Philosophy*, 1980, Routledge & Kegan Paul, London, © Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1972-73, pp. 46-76.

<sup>64</sup>. Esta é, de facto, a grande ambição do positivismo. Recorde-se que o projectado monumento que deveria assinalar e concluir o seu trabalho, e a publicação mais modesta que se lhe segue, recebe precisamente o nome que evoca este programa: *Foundations of the Unity of Science*.





Para fazê-lo, Apel retoma a questão das pré-condições linguísticas de possibilidade e validade das ciências. O mesmo é dizer que a compreensão nunca pode ser obra de um sujeito isolado. Compreender e explicar algo implicam um acordo prévio com os elementos de uma comunidade, e esse acordo é uma condição incontornável para o exercício da actividade científica.<sup>65</sup>

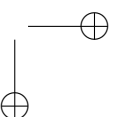
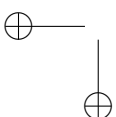
Este tipo de acordo, que é pressuposição das ciências naturais, como das do espírito, nunca pode ser objectificado à maneira de um procedimento científico, de forma que o acordo linguístico acerca daquilo que se quer significar é complementar com a ciência objectiva. Esse acordo intersujeitos pode tornar-se tema de inquirição científica, fazendo com que as ciências interpretativas que pressupõem a relação intersubjectiva sejam necessárias.

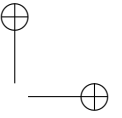
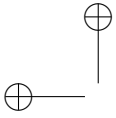
A complementaridade entre cientismo e hermenêutica radica pois no facto de a comunidade de comunicação ser uma pressuposição necessária a todo o conhecimento, mesmo o objectivo, e no de que a função dessa comunidade deva ser objecto de conhecimento científico. Aqui chegados a questão que se coloca é, evidentemente, a de uma fundação filosófica da hermenêutica, isto é, a possibilidade de uma integração racional dos resultados das ciências hermenêuticas que não os relem para os domínios do indizível, da arte ou da autocompreensão existencial.

Apel defende que a *crítica da ideologia*, ao operar a mediação dialéctica entre o método objectivo-cientista e o hermenêutico poderá ser a resposta a esta fundamentação da hermenêutica que a afaste da subjectividade pura.

Com proveito, como meio da *crítica da ideologia*, se poderia transferir o modelo da psicoterapia para a autocompreensão filosófica da sociedade humana, diz Apel. Este modelo de comunicação terapêutica, explica, assenta na suspensão parcial da comunicação e no distanciamento objectivo em relação à outra parte. Procura-se assim “avaliar o que a outra pessoa diz como sintoma de uma situação objectiva que ele procura explicar a partir do exterior, numa

<sup>65</sup>. “A natural scientist, as solus ipse, cannot seek to explain something for himself alone. And in order merely to know “what” he should explain, he must have come to some agreement with others about it. As Peirce recognized, the natural scientists community of experiment always expresses a semiotic community of interpretation”, in APEL, Karl-Otto, *Towards a Transformation of Philosophy*, 1980, Routledge & Kegan Paul, London, © Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1972-73, p. 58.





linguagem em que o seu parceiro não participa”<sup>66</sup>. Tal o modelo que o filósofo deve adoptar, pois a explicação distanciada que supõe a suspensão parcial da comunicação acaba por se transcender numa auto-compreensão mais profunda que pode originar alterações ao nível das motivações e actividade do sujeito.

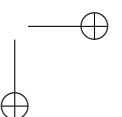
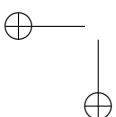
Apel localiza uma aplicação particularmente feliz deste modelo psicoterapêutico na *crítica da ideologia*, e acredita que se pode operar a mediação dialéctica entre compreensão histórico-hermenêutica e explicação científica através da utilização de tal modelo.

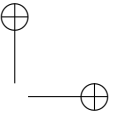
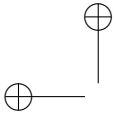
## 2.10 Substituição da consciência transcendental kantiana pela comunidade de comunicação

A transformação semiótica da lógica transcendental kantiana é tema omnipresente no percurso de Apel, e é a partir dela que se estrutura esse conceito heurístico de alcance mais vasto que é a Comunidade de Comunicação. A moderna lógica da ciência substituiu a “consciência” kantiana, o sujeito transcendental do conhecimento, pela sintaxe e semântica lógicas, que garantiriam a consistência e a verificabilidade das teorias científicas. Este é, em suma, o programa do empirismo lógico,<sup>67</sup> o qual apesar dos notáveis progressos alcançados no campo da formalização, acabaria por revelar que a sintaxe e semântica lógicas eram insuficientes para garantir a estabilidade da ciência. Cedo se revelou ser imprescindível considerar a dimensão de interpretação dos signos, isto é, a dimensão pragmática, quando se colocou o problema da verificabilidade da ligação entre a linguagem da ciência e os factos do mundo que essas proposições descrevem. Para tais proposições serem válidas é necessário supor um acordo intersubjectivo entre os intérpretes destas, isto é, a comunidade de cientistas, e a linguagem em que esse acordo é formulado tem de ser distinta da linguagem da ciência, aproximando-se da linguagem comum e não

<sup>66</sup>. in APEL, Karl-Otto, *Towards a Transformation of Philosophy*, 1980, Routledge & Kegan Paul, London, © Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1972-73, p. 68.

<sup>67</sup>. Sobre o movimento e as diversas fases que atravessou, veja-se o excelente artigo de JOERGENSEN, Joergen, “The Development of Logical Empiricism”, in *Foundations of the Unity of Science – Toward an International Encyclopedia of Unified Science*, ed. NEURATH et al., vol. II, 1970, The University of Chicago Press, p. 845-946.





formalizada que os cientistas utilizam para comunicarem entre si. Depois, e como o segundo Wittgenstein<sup>68</sup> tornará patente nas *Investigações Filosóficas*, a substituição da função transcendental do sujeito pelas regras sintáticas e semânticas da linguagem científica estava condenada a falhar, porque qualquer linguagem formalizada da ciência tem de ser legitimada como moldura de trabalho convencional pelos cientistas que dela fazem uso, e que terão de a justificar numa metalinguagem que proceda à sua interpretação pragmática.

A este processo de considerar a dimensão pragmática e o papel da comunidade de investigadores o análogo da unidade transcendental da apercepção kantiana, ou unidade sintética da consciência, chama Apel transformação semiótica – que se ocupa das três vertentes implicadas pelo signo – da filosofia transcendental.

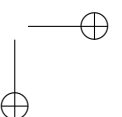
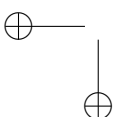
É certo que foi Morris, no seu *Foundations of the Theory of Signs*,<sup>69</sup> a chamar a atenção para a impossibilidade de remeter a dimensão pragmática da função sgnica a um tópico da psicologia empírica, mas o projecto, nas suas grandes linhas, remonta a Peirce, “o Kant da filosofia americana”<sup>70</sup>, de quem Morris foi discípulo.

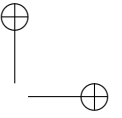
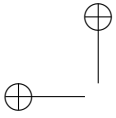
Peirce, na segunda metade do século XIX, foi responsável pela transformação da lógica transcendental kantiana, dando início a uma semiótica tridimensional de contornos já perfeitamente definidos em 1968, com *On a New List of Categories*. Basicamente, a descoberta peirceana, e a semiotização da lógica kantiana, prende-se com a substituição do sujeito transcendental pela comunidade de investigadores que fixam, no diálogo intersubjectivo, o sentido dos signos, sem os quais não é possível sequer a constituição dos objectos da experiência. Peirce preocupa-se sobretudo com a consistência semântica da representação dos objectos por meio de signos, e essa consistência apenas pode ser estabelecida no interior da dimensão pragmática de fixação intersubjectiva do valor semântico dos signos. A comunidade ocupa assim o lugar do sujeito transcendental kantiano, e fascinado com a descoberta, Apel mais

<sup>68</sup>. WITGENSTEIN, Ludwig, *Tratado Lógico-Filosófico e Investigações Filosóficas*, trad. LOURENÇO. M. S., 1987, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa.

<sup>69</sup>. MORRIS, Charles, “Foundations of the Theory of Signs”, in *Foundations of the Unity of Science – Toward an International Encyclopedia of Unified Science*, ed. NEURATH et al., vol. I, 1955, The University of Chicago Press, p. 77-138.

<sup>70</sup>. APEL, Karl-Otto, *Towards a Transformation of Philosophy*, 1980, Routledge & Kegan Paul, London, © Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1972-73, p. 80.





tarde transformá-la-á em sujeito-objecto da ciência, e em garante de uma fundamentação transcendental da ética.

“O ponto mais alto da transformação Peirceana da lógica transcendental kantiana é a “opinião final” da “comunidade indefinida de investigadores”. Neste ponto podemos encontrar uma convergência do postulado semiótico da unidade de interpretação trans-individual e do postulado da lógica de inquirição acerca da validação da experiência a longo prazo. O sujeito quasi-transcendental desta unidade é a comunidade indefinida de experimentação que é idêntica à comunidade indefinida de interpretação”<sup>71</sup>.

O processo de transformação do kantismo fica depois completo quando, a partir do postulado da *ultimate opinion*, ou opinião final, é deduzida como transcendentalmente necessária a validade universal dos três tipos de inferência a longo prazo. A validade das proposições da ciência é assim transposta para o final do processo comunitário de inquirição, e estas podem ser concebidas como falíveis e susceptíveis de aperfeiçoamento, consoante se aproximem mais da opinião final: a validade do conhecimento humano, situado entre o actualmente conhecido e o que pode sê-lo a longo prazo, é sempre provisória.

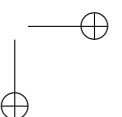
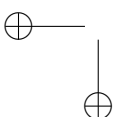
## 2.11 O solipsismo metodológico

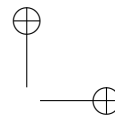
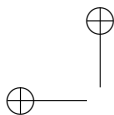
A *Transformação da Filosofia* inicia-se com uma crítica ao “teoretismo”<sup>72</sup> e ao monologismo dogmático da razão, aspirando, na senda do *linguistic turn*, a instaurar uma racionalidade dialógica que brota directamente da pressuposição hermenêutica essencial a todas as ciências, sejam empíricas ou do espírito.

A crítica ao solipsismo metodológico, vício da filosofia ocidental, que a marca desde Santo Agostinho a Husserl, constitui o ponto a partir do qual se desdobram os momentos argumentativo e construtivo de Apel.

<sup>71</sup>. “In other words, the “highest point” of Peirce’s transformation of Kant’s transcendental logic is the “ultimate opinion” of the “indefinite community of investigators”. At this point, one may find a convergence of the semiotical postulate of the transindividual unity of interpretation and of the postulate of the logic of inquiry concerning the validation of experience in the long run. The quasi-transcendental subject of this unity is the indefinite community of interpretation”, in APEL, Karl-Otto, *Towards a Transformation of Philosophy*, 1980, Routledge & Kegan Paul, London, © Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1972-73, p. 88.

<sup>72</sup>. O termo “teoretismo”, nunca usado por Apel, mas empregue por Gilbert Hottois, exprime de forma muito feliz o passado “cientista”, como lhe chama, com o qual Apel pretende acertar juízo.





Antes de mais, por solipsismo entende-se a pressuposição, cara à filosofia da consciência, mas também ao neopositivismo, de que “um e apenas um poderia reconhecer algo como algo e praticar ciência dessa maneira”,<sup>73</sup> e ainda de que ao sujeito isolado, por acção das suas próprias forças e intelecto, é possível e é lícito esperar atingir conhecimento, e mesmo a verdade. O cartesianismo levaria esta concepção ao seu paroxismo, mas independentemente das cambiantes que assuma, o solipsismo metódico manteve-se até ao neopositivismo, do qual é pressuposição integrante.<sup>74</sup>

A crítica de Apel a este solipsismo radica no facto de esquecer que o conhecimento humano, mesmo a pura observação implicada na relação sujeito-objecto, pressupõe a compreensão intersubjectiva do significado tal como é praticada entre sujeitos. O facto incontornável, a pressuposição transcendental comum a todas as ciências, é que o real já é linguisticamente mediado, e como tal as operações pragmáticas ou hermenêuticas sobre a ciência, e mesmo a autocompreensão humana são iniludíveis.

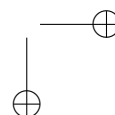
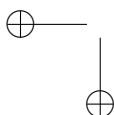
O solipsismo metodológico apenas pode compreender os outros sujeitos postulando uma harmonia pré-estabelecida,<sup>75</sup> ou uma espécie de empatia, pois o momento em que a compreensão do significado é intersubjectivamente jogada – e que requer, evidentemente, a mediação histórica de uma tradição – encontra-se ausente nesta filosofia.

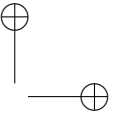
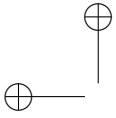
Ao defender a ultrapassagem do solipsismo Apel chama a atenção para as potencialidades auto-reflexivas da linguagem, acabando por entender a filosofia como uma espécie de jogo de linguagem hermenêutico e transcendental,

<sup>73</sup>. “Like Descartes, Locke, Russel and even Husserl, neopositivism ultimately also commences from the presupposition that, in principle, “one alone” could recognize something as something and practice science in such a manner”, in **APEL**, Karl-Otto, *Towards a Transformation of Philosophy*, 1980, Routledge & Kegan Paul, London, © Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1972-73, p. 149.

<sup>74</sup>. “Le solipsisme méthodique est cette attitude philosophique selon laquelle pour ce qui est de l’être, du sens et de la vérité ainsi que de leurs critères, le sujet isolé ne doit recourir qu’à lui même, c’est à dire, à ses puissances d’évidence, d’intuition ou d’analyse”, in **HOTTOIS**, Gilbert, *Du sens commun à la société de communication – Études de philosophie du langage (Moore, Wittgenstein, Wisdom, Heidegger, Perelman, Apel)*, 1989, Librairie Philosophique Jean Vrin, Paris, p. 193.

<sup>75</sup>. É, por exemplo, a solução de Leibniz em *Princípios de filosofia ou monadologia*, col. Clássicos de Filosofia, Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1987, Lisboa.





que já possui uma pré-compreensão do sentido “em geral” e pode funcionar como ideia ou princípio regulador.

Como passa Apel do fechamento solipsista ao postulado de um metajogo de linguagem, uma hermenêutica ou pragmática transcendental que é papel da filosofia encarnar?

## 2.12 Semiótica, hermenêutica e jogos de linguagem

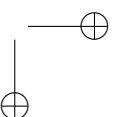
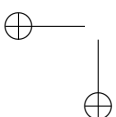
O fascínio apeleano pela semiótica prende-se com o facto de esta lhe permitir substituir as tradicionais relações diádicas, sujeito-objecto, que enformam a teoria do conhecimento e a ciência, por relações triádicas que se desenvolvem à imagem do funcionamento do signo quando encarado no âmbito do processo de semiose.

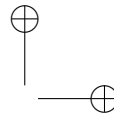
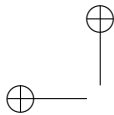
Embora de inspiração peirceana, a questão foi primeiramente colocada no interior do movimento neopositivista por Charles Morris; mas é igualmente evocada, como veremos, por via muito diversa, pelo último Wittgenstein, que a partir dos anos 30 começa a distanciar-se do movimento que também ajudara a fundar.

A partir da definição de signo e do processo relacional de semiose dada por Morris, nesse texto incontornável que é *Fundamentos da Teoria dos Signos*, distinguem-se três dimensões às quais a semiótica pode dedicar-se: sintaxe, que estuda a relação dos signos entre si; semântica, que se ocupa da relação deles com os objectos que denotam; e pragmática, atenta à relação entre os signos e os seus intérpretes.<sup>76</sup>

Enquanto alguns neopositivistas, liderados na ortodoxia por Carnap, mantinham a convicção de que sintaxe e semântica podiam dar conta da linguagem da ciência, e que o estudo da dimensão pragmática pertencia, de facto, à

<sup>76</sup>. “The process in which something functions as a sign may be called semiosis. This process, in a tradition which goes back to the Greeks, has commonly been regarded as involving three (or four) factors: that which acts as a sign, that which the sign refers to, and that effect on some interpreter in virtue of which the thing in question is a sign to that interpreter. These three components in semiosis may be called, respectively, the sign vehicle, the designatum, and the interpretant; the interpreter may be included as a fourth factor”, in MORRIS, Charles, “Foundations of the Theory of Signs”, in *Foundations of the Unity of Science – Toward an International Encyclopedia of Unified Science*, ed. NEURATH et al., vol. I, 1955, The University of Chicago Press, p. 81.



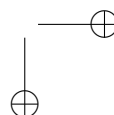
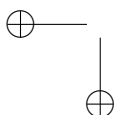


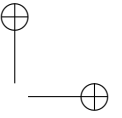
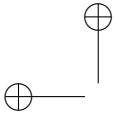
psicologia empírica, Morris apercebeu-se de que esta se trata não só de uma disciplina semiótica de pleno direito, como de que, na questão da verificabilidade e da fixação da moldura semântica dos termos de qualquer linguagem científica, é imprescindível recuar até ao ponto onde os sujeitos definem intersubjectivamente esse valor. Apesar das aparências, sintaxe e semântica carecem de uma real “autonomia”, pois as regras sintácticas e semânticas de que se faz uso em tais domínios têm de ser definidas no âmbito de “hábitos de uso dos signos”, por “utilizadores concretos desses signos”, isto é, têm de ser fixadas pragmaticamente.<sup>77</sup>

Também o segundo Wittgenstein tornará patente, nas *Investigações Filosóficas*, que não é possível a um indivíduo isolado seguir uma regra, nem, tão pouco, que possa existir algo como uma linguagem privada<sup>78</sup> – é sempre necessário, relativamente a um jogo de linguagem dado, recuar, mudar de “nível semiótico”, para empregar a terminologia de Morris, e tratar tal linguagem como linguagem objecto. E isso, como Wittgenstein torna visível, demanda acordo pragmático dos sujeitos. “Como é que designo as minhas sensações com palavras? Assim, como o fazemos habitualmente? Neste caso, a minha linguagem não é “privada”. Uma outra pessoa podia compreendê-la, tal como eu a compreendo (...) Quando se diz “Ele deu um nome à sensação”, esquece-

<sup>77</sup>. “If pragmatical factors have appeared frequently in pages belonging to semantics, it is because the current recognition that syntactics must be supplemented by semantics has not been so commonly extended to the recognition that semantics must in turn be supplemented by pragmatics. It is true that syntactics and semantics, singly and jointly, are capable of a relative high degree of autonomy. But syntactical and semantical rules are only the verbal formulations within semiotic of what in any concrete case of semiosis are habits of sign usage by actual users of signs. “Rules of sign usage” like “sign” itself, is a semiotical term and cannot be stated syntactically or semantically”, in MORRIS, Charles, “Foundations of the Theory of Signs”, in *Foundations of the Unity of Science – Toward an International Encyclopedia of Unified Science*, ed. NEURATH et al., vol. I, 1955, The University of Chicago Press, p. 107.

<sup>78</sup>. “Porque é que a minha mão direita não pode dar dinheiro à minha mão esquerda? A minha mão direita pode passá-lo para a minha mão esquerda. (...) Mas as consequências práticas ulteriores não seriam as de uma doação. Por exemplo: se a mão esquerda tirasse o dinheiro à mão direita, diríamos “Sim, e daí?”. E esta mesma pergunta poderia ser posta a uma pessoa que se tivesse dado uma definição privada de uma palavra; isto é, a uma pessoa que diz a palavra para si própria e concentra a sua atenção numa sensação”, WITTGENSTEIN, Ludwig, *Tratado Lógico-Filosófico e Investigações Filosóficas*, trad. LOURENÇO. M. S., 1987, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, §268, p. 346.





se que, na linguagem, já tem que haver muito trabalho preparatório para que o simples “dar nome” tenha sentido”<sup>79</sup>.

O resultado desta reflexão, que dissolve o solipsismo metódico, é que conceitos como “sentido” e “verdade” no interior de um jogo de linguagem, à falta da possibilidade de um e apenas um poder seguir uma regra, terão de ser fixados mediante o diálogo e a convenção.

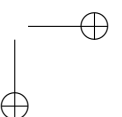
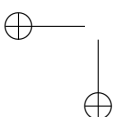
Precisemos. Todo o jogo de linguagem se estabelece sobre regras de uso dos signos, e a aplicação de uma regra supõe a existência de critérios que distingam os bons dos maus usos. Evidentemente, uma regra e um critério só podem ser fixados intersubjectivamente. Um eu solipsista seria incapaz de distinguir entre a aplicação correcta da regra e o seu oposto. O que Wittgenstein se esforça por comunicar aos seus leitores é que a diferença entre o bom e o mau uso, aplicada a um sujeito isolado, carece de sentido, pois a aplicação de uma regra privada – S significa a sensação X – baseia-se na memória, na resolução de que, doravante, S significa X. Ora se a memória falhar, e o sujeito aplicar a regra erroneamente, não pode ser corrigido – algo que não se verificaria numa linguagem pública. Assim, se não há desvio, não pode haver norma, e vice-versa<sup>80</sup>.

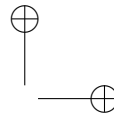
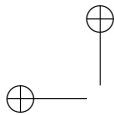
Este é o contributo especificamente semiótico para a ultrapassagem do solipsismo metodológico da epistemologia tradicional, que lida com os outros sujeitos não como actores no processo de comunicação, mas objectificando-os, ou supondo entre todos uma espécie de harmonia pré-estabelecida ou empatia.

Além dos contributos de Morris e Wittgenstein, Apel também rejeitará o solipsismo com base na semiótica peirceana, que ele crê ultrapassar, conferindo-lhe uma extensão hermenêutica mais vasta, pois considera que a semiótica de

<sup>79</sup>. WITGENSTEIN, Ludwig, *Tratado Lógico-Filosófico e Investigações Filosóficas*, trad. LOURENÇO. M. S., 1987, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, §256 e §257, pp. 341-342.

<sup>80</sup>. A questão é colocada e sumariada de forma muito feliz no §199. “É aquilo a que chamamos “seguir uma regra” algo que apenas *um* homem, *uma* vez na vida, pudesse fazer? (...) Não pode ser que uma regra tenha sido seguida uma única vez por um único homem. Não pode ser que uma comunicação tenha sido feita, que uma ordem tenha sido dada ou compreendida apenas uma vez. Seguir uma regra, fazer uma comunicação, dar uma ordem, jogar uma partida de xadrez, são costumes (usos, instituições). Compreender uma proposição significa compreender uma linguagem. Compreender uma linguagem significa dominar uma técnica.”, WITGENSTEIN, Ludwig, *Tratado Lógico-Filosófico e Investigações Filosóficas*, trad. LOURENÇO. M. S., 1987, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, p. 320.





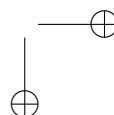
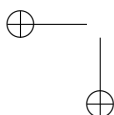
Peirce sofre uma limitação “cientista” no seu alcance. Em que se baseia Apel para lançar tal suspeita?

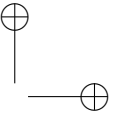
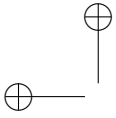
A máxima pragmatista<sup>81</sup> é uma máxima hermenêutica de clarificação do significado, mas Apel considera que Peirce a liga indissolúvelmente à ciência experimental, ao experimentalismo. Os significados que se trata de apurar deverão poder ser ilustrados por experiências possíveis, ou não terão sentido. Apel considera que Peirce praticamente identifica o processo de pesquisa experimental nas ciências naturais com o processo de comunicação na comunidade de interpretação, e isto com consequências nefastas para o conhecimento: “A extensão à qual o significado de todos os símbolos potencialmente significativos pode ser interpretativamente elucidado é determinada pela extensão à qual a comunidade de investigadores alcança um conhecimento das leis objectivamente e experimentalmente testado, e o correspondente conhecimento tecnológico”.<sup>82</sup>

Como nesta formulação de pragmatismo a obtenção e comunicação sobre o significado está relacionada com a *experiência experimental* possível, a verdade pode ser alcançada com o *consensus omnium* experimentalmente mediado da comunidade de *scholars*, que substitui a consciência transcendental da epistemologia tradicional e é garante de objectividade.

<sup>81</sup>. Embora este assunto ainda vá ser tratado de forma aprofundada mais adiante, recordemos que a formulação canónica de pragmatismo e da máxima pragmatista é a seguinte: “The opinion that metaphysics is to be largely cleared up by the application of the following maxim for attaining clearness of apprehension: “Consider what effects, that might conceivably have practical bearings, we conceive the object of our conception to have. Then, our conception of these effects is the whole of our conception of the object.”The doctrine that the whole “meaning”of a conception expresses itself in practical consequences, consequences either in the shape of conduct to be recommended, or in that of experiences to be expected, if the conception be true; which consequences would be different if it were untrue, and must be different from the consequences by which the meaning of other conceptions is in turn expressed. If a second conception should not appear to have other consequences, then it must really be only the first conception under a different name. In methodology it is certain that to trace and compare their respective consequences is an admirable way of establishing the differing meanings of different conceptions”, *Collected Papers*, 5.2.

<sup>82</sup>. “The extent to which the meaning of all potentially meaningful symbols can be interpretatively elucidated is determined by the extent to which the community of researchers achieves an experimentally tested, objective knowledge of laws, and a corresponding technological know-how”, in APEL, Karl-Otto, *Towards a Transformation of Philosophy*, 1980, Routledge & Kegan Paul, London, © Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1972-73, p. 114.





Ora este “cientismo”<sup>83</sup> de Peirce, que liga a elucidação do significado à verificabilidade das experiências possíveis, é limitado em relação à hermenêutica de “orientação humanístico-científica” que Apel defende. Enquanto Peirce clarifica o significado relacionando-o, por meio de abstracção, à experiência que qualquer homem, independentemente do seu enraizamento sócio-histórico, pode realizar, Apel defende que a interpretação e o significado estão sujeitos a uma mediação histórica da tradição. Assim, mesmo uma elucidação do significado de tipo pragmático pressupõe uma pré-compreensão em linguagem comum.

Desta “lei hermenêutica básica”, como lhe chama, parte Apel para a defesa da tese de que o sujeito de interpretação sgnica da comunidade de comunicação é um indivíduo histórico radicado num mundo concreto. A comunidade de interpretação humana não pode reduzir-se à comunidade de *scholars*, e é neste sentido de criação de uma comunidade de comunicação de alcance mais vasto que Apel desafia o “cientismo” peirceano, propondo-se estender o seu alcance a territórios que lhe estariam peirceanamente vedados.

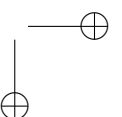
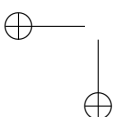
### 2.13 Jogo de linguagem transcendental e comunidades de comunicação

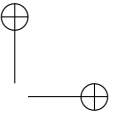
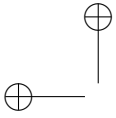
Na filosofia transcendental semioticamente transformada que Apel reconstrói, o significado passa a ser assegurado numa comunidade interpretativa, e não, como sucedia na filosofia da consciência, na síntese da apercepção. Consequentemente, a comunidade de comunicação que é necessário postular ocupa o lugar do sujeito transcendental de ciência e, simultaneamente, o de objecto das ciências sociais, que exercem uma actividade de penetração auto-reflexiva.<sup>84</sup>

Esta comunidade de comunicação ilimitada tem de postular um jogo de linguagem transcendental – o filosófico – como pressuposição necessária a

<sup>83</sup>. Apel reconhece, no entanto, em *From Pragmatism to Pragmaticism*, que ao transitar para o nóvel conceito de pragmaticismo Peirce responde em parte a esta objecção de “cientismo” que se lhe coloca, pela integração da máxima pragmatista no contexto mais vasto das três ciências normativas, da lógica da abdução, e da sua metafísica cosmológica.

<sup>84</sup>. Apel chegará a comparar esta actividade ao círculo perfeito do auto-conhecimento na hermenêutica hegeliana.





qualquer discussão.<sup>85</sup> A este jogo de linguagem filosófico e transcendental que é necessário postular cumpre funcionar como meta-instituição que pode justificar ou fundar as restantes formas de vida institucionalizadas no mundo, estabelecendo uma compreensão ou mediação dialógica relativamente a esses jogos de linguagem.<sup>86</sup>

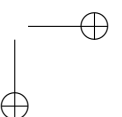
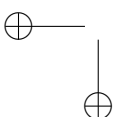
A argumentação, a comunidade de comunicação e um jogo de linguagem transcendental – privilégio concedido ao jogo de linguagem filosófico – constituem as pressuposições necessárias e o ponto de partida onde assenta a *Transformação da Filosofia* ou filosofia transcendental semioticamente transformada.

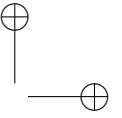
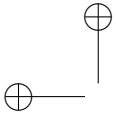
Quando o segundo Wittgenstein ultrapassou o solipsismo metodológico do convencionalismo semântico neopositivista (ora, de onde obtêm tais convenções o seu significado? Pergunta, e muito bem, Apel), estava a abrir caminho para a instauração do valor transcendental das regras que regem a comunicação humana e, por essa via, a uma “ética mínima” que todos aqueles que participam na discussão têm necessariamente de partilhar. Pormenorizemos. “É precisamente porque, segundo Wittgenstein, não existe nenhuma garantia, subjectiva ou objectiva, para o significado dos signos ou mesmo para a validade das regras desse jogo de linguagem, como horizonte de todo o critério de significado e validade, que têm de possuir um valor transcendental. Nós, seres humanos, estamos condenados ao acordo entre nós sobre o critério do significado e validade das nossas acções e conhecimento”.<sup>87</sup>

<sup>85</sup>. “... the inalienable normative and ideal presupposition of the transcendental language-game of an unlimited communication community is postulated in any argument, indeed in any human world (in fact, more precisely, with any action that is to be intelligible)”, in APEL, Karl-Otto, *Towards a Transformation of Philosophy*, 1980, Routledge & Kegan Paul, London, © Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1972-73, p. 140.

<sup>86</sup>. Cf. Gilbert Hottois, p. 209. Hottois nota ainda, neste passo, que Apel, ao alimentar a recuperação do jogo de linguagem transcendental da filosofia com pretensões de validade, universalidade e normatividade, está na realidade a desenvolver uma linha de pensamento que o levará em direcção ao “teoretismo” e “monologismo” contra os quais erguera a sua *Transformação da Filosofia*. “... cette conservation de l’accent transcendantal de la philosophie sera développé par le second Appel dans une direction où le théoretisme semble devoir toujours davantage recouvrer ses droits et où, à notre avis, le monologisme finit quand même par s’imposer dans l’exercice de la philosophie”, *ibidem*.

<sup>87</sup>. “It is precisely because, according to Wittgenstein, no objective or subjective metaphysical guarantee exists for the meaning of signs or even for the validity of rules that the “language-game”, as the horizon of all criteria of meaning and validity, must possess a transcendental





Este jogo de linguagem transcendental da comunidade de comunicação ilimitada é composto, conforme Apel, por regras *a priori* que vinculam mesmo esse acordo linguístico, e que são inalteráveis em qualquer jogo de linguagem possível – transcendentais, portanto. Tais regras não podem ser estabelecidas por convenção, mas tornam as convenções possíveis.

O postulado da existência de um jogo de linguagem transcendental é ainda reforçado quando se faz notar que se alguém, tal como Wittgenstein fará, sugere que os diversos jogos de linguagem como factos dados são o horizonte final das regras para a compreensão do significado, torna-se inconcebível como podem essas formas de vida ser compreendidas e dadas como jogo de linguagem. Isto é, não é possível apreendê-los e falar deles sem pressupor um metajogo de linguagem no qual se pudesse fazê-lo.<sup>88</sup> Este, supostamente, seria capaz de “participação interpretativa” em todas as formas de vida dadas “se o simples facto de compreendermos a existência de formas de vida estranhas for possível”.<sup>89</sup> Mesmo advogar uma incomensurabilidade estrita seria, deste ponto de vista, auto-contraditório.

O metajogo de linguagem transcendental é o instrumento fundamental da comunidade de comunicação. A caminhada histórica da humanidade é, sob este ponto de vista, também a realização deste jogo de linguagem transcendental em formas de vida concretas, num esforço de submergir os obstáculos e atritos que sempre maculam a transparente e livre comunicação humana.

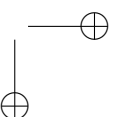
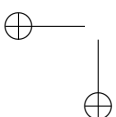
Este tipo de esclarecimento hermenêutico, que não abdica de transformar o mundo, constitui para Apel uma forma de *crítica da ideologia*, a qual deverá desempenhar um papel emancipatório na instauração de um verdadeiro dialogismo, livre de qualquer coacção, e que possa simultaneamente estar a salvo tanto da hermenêutica relativista como do dogmatismo objectivista. Uma meta emancipatória desta ordem implica, claro está, a realização prática da comunidade de comunicação ilimitada. Mas que concepção faz Apel desta,

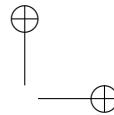
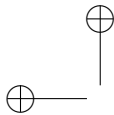
---

value (...) We human beings, as creatures of language, so to speak – in contrast to animals – are condemned to “agreeing” amongst ourselves about the criteria of meaning and validity of our actions and knowledge”, in APEL, Karl-Otto, *Towards a Transformation of Philosophy*, 1980, Routledge & Kegan Paul, London, © Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1972-73, p. 158.

<sup>88</sup>. “One language-game at least is excluded and presupposed as a transcendental language-game where one speaks of given language-games as quasi-transcendental facts (in the sense of a language-game relativism)”, *idem*, p. 165.

<sup>89</sup>. *Ibidem*.



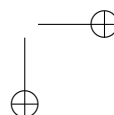
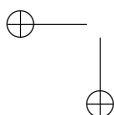


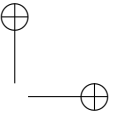
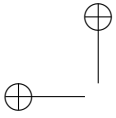
e do seu funcionamento, quando já vimos que rejeita, por limitada e “cientista”, a concepção peirceana da comunidade de experimentação de *scholars*? A questão não é de somenos importância pois é sobre esta comunidade que se construirá depois a Ética da Discussão.

Antes de mais há que notar que Apel distingue entre a comunidade de comunicação real e ideal. A primeira é uma realização sócio-histórica concreta onde homens de carne e osso levam a cabo a aventura comum que compromete a humanidade. As condições de realização desta comunidade de comunicação real são sempre concretas, históricas, particulares e imperfeitas. A comunidade de comunicação ideal ou transcendental é aquela onde ocorrem as condições de possibilidade e validade universais do sentido e da verdade, e é ao pressupô-la que podemos perspectivar as condições de possibilidade e existência necessária de um jogo de linguagem transcendental.

A comunidade de comunicação ideal como repositório arquetípico de uma forma de comunicação transparente funciona como princípio regulador. A tarefa do ético é, assim, transpor tanto quanto possível a distância entre as duas, procurando incessantemente realizar a comunidade de comunicação ideal na comunidade de comunicação real que habita. Do contraste entre o real e o ideal surgiria o princípio regulador do progresso prático, que não é um objecto estático, mas resultado da tensão dialéctica entre estes dois pólos, eles próprios em permanente realização. Como, esclarecedoramente, o próprio Apel diz, “se se considera que a comunidade de comunicação real que é presuposta nunca corresponde ao ideal de uma comunidade ilimitada de interpretação, mas antes está sujeita a restrições de consciência e interesses que são manifestados pela espécie humana, então a partir deste contraste entre o ideal e a realidade da comunidade de interpretação ergue-se o princípio regulativo do progresso prático, com o qual o progresso da interpretação deveria ser entrelaçado”.<sup>90</sup>

<sup>90</sup>. “If one considers that the real communication community that is presupposed by the person critically discussing in the finite situation never corresponds to the ideal of the unlimited community of interpretation, but rather, is subject to the restrictions of consciousness and interest that are manifested by the human species in its various nations, classes, language-games and life-forms, then from this contrast between the ideal and the reality of interpreting community there arises the regulative principles of practical progress, with which the progress of interpretation could, and ought, to be entwined”, in **APEL**, Karl-Otto, *Towards a Transformation of Philosophy*, 1980, Routledge & Kegan Paul, London, © Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1972-73, p. 124.



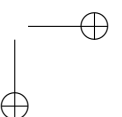
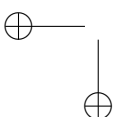


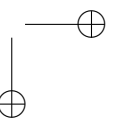
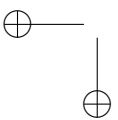
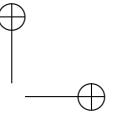
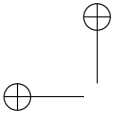
A comunidade de comunicação real ou histórica é o sujeito de interpretação sígnica e de ciência – num certo sentido, podemos dizer que substitui a consciência transcendental kantiana – e sendo uma comunidade ilimitada de interpretação, engloba e é pressuposta por todos quantos tomam parte na discussão crítica<sup>91</sup> que visa o progresso da comunicação intersubjectiva. Na perspectiva de Apel este “princípio regulativo de uma comunidade ilimitada de interpretação que se realiza a si própria a longo prazo tanto teórica como praticamente” persegue um ideal de transparência e desobstaculização à comunicação, mas também inclui a explicação típica da *crítica da ideologia* como forma de promover a autocompreensão reflexiva dos sujeitos comunicantes, e esta autocompreensão aprofundada, que é hermenêutica, acaba por se revelar afim do ideal de autocompreensão da *Fenomenologia do Espírito*, muito mais do que do ideal de “reconstrução empática” caro a Schleiermacher e Gadamer<sup>92</sup>.

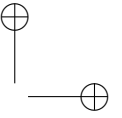
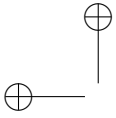
---

<sup>91</sup>. “In my view, the regulative principle in question is to be found in the idea of the realization of that unlimited community of interpretation which is presupposed by everyone who takes part in critical discussion (that is, by everyone who thinks!) as an ideal controlling instance.”, *idem*, p. 123.

<sup>92</sup>. *Ibidem*, p. 125. Cf. ainda GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y método: fundamentos de una hermenéutica filosófica*, 1977, Ed. Sígueme, Salamanca.







## Capítulo 3

# Peirce: do pragmatismo ao pragmaticismo

**P**ARA além dos estudos sobre hermenêutica, Wittgenstein e a crise neopositivista, Apel dedicou-se, num esforço paralelo<sup>1</sup>, à exegese peirceana, tarefa onde revelou com especial brilho os seus dotes ímpares de *scholar*. A questão peirceana, e a leitura que Apel deste faz, reveste-se de sumo interesse porque é sobre estas duas linhas de investigação, o exame hermenêutico de *Transformação da Filosofia*<sup>2</sup>, e a leitura peirceana, que se construirá a Ética da Discussão característica do pensamento do último Apel.

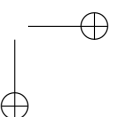
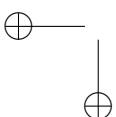
É esta leitura de Peirce, também, que permite compreender algumas das dificuldades que a Ética da Discussão enfrenta, encarar a questão da sua operacionalidade e, por fim, investigar a possibilidade e desenhar os contornos de uma ética genuinamente peirceana<sup>3</sup> que permita reinventar um horizonte

---

<sup>1</sup>. Cf. **APEL**, Karl-Otto, *Towards a Transformation of Philosophy*, 1980, Routledge & Kegan Paul, London, © Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1972-73, “Preface to the English Edition”, p. IX.

<sup>2</sup>. É claro que Peirce não está ausente de *Para uma Transformação da Filosofia*. Sucede que o total de consequências da “leitura peirceana” só são atendíveis a partir de *From Pragmatism to Pragmaticism*.

<sup>3</sup>. A ética de Apel, como o veremos claramente, não o é; embora peirceanismo, no que toca ao caso específico da ética, possa ser considerado o recuo a uma metafísica ontologizante pré-kantiana.



de regeneração e esperança para uma humanidade que “está condenada a entender-se”.<sup>4</sup>

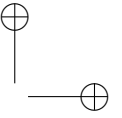
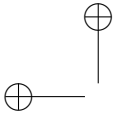
Em *From Pragmatism to Pragmaticism* Apel começa por integrar a corrente americana na história do pensamento ocidental deste último século. Três movimentos marcam essencialmente esse espaço temporal. Marxismo, Existencialismo e Pragmatismo constituem respostas historicamente diferentes ao desafio de articular pensamento e acção, e é também esse o programa que ocupa e unifica as diferentes explorações de Apel. Daí a escolha do Pragmatismo para alimentar o desafio de, *ex novo*, resolver o problema da articulação de teoria e *praxis*; e, no seio deste, a escolha da noção de comunidade de comunicação como sujeito de consenso racional e instância onde a verdade, na perspectiva teórica, e a decisão racional, do ponto de vista da *praxis*, podem ocorrer. “A concepção da comunidade ideal, ilimitada, interpretativa e discursiva tornou-se frutuosa para mim como ponto de vista heurístico para a fundação de uma ética da comunicação, i.e., de uma ética do discurso”,<sup>5</sup> reconhecerá Apel.

A pesquisa de Peirce, pelo contrário, utiliza a noção de Comunidade de Inquirição no contexto restrito da lógica da investigação científica como lugar onde, necessariamente, a longo prazo (*in the long run*) – e mediante um processo de discussão crítica que valoriza muitíssimo a vertente empírica da lógica da investigação<sup>6</sup> – a verdade irá ocorrer. Ora este é um contexto, o da investigação científica, onde a vertente racional do homem assume a dianteira relativamente à discussão em curso. Esta restrita comunidade de investigadores comprometida num debate racional está já muito distante da comunidade

<sup>4</sup>. E não deixa de ser significativo da pesada contaminação racionalista que eu hesite aqui em fazer uso da categoria metafísica de “amor” - categoria suficientemente respeitável para vir de Aristóteles a Peirce (embora na época deste último fosse já “ousada”), e que poderia mesmo ser reconduzida aos pré-socráticos. Se tal pudor é sintoma, então, o diagnóstico mantém toda a sua pertinência, pois prescindirei, com alívio, de enfrentar tão prematuramente essa dificuldade acrescida.

<sup>5</sup>. APEL, Karl-Otto, *Charles Sanders Peirce — from Pragmatism to Pragmaticism*, 1995, Humanities Press, New Jersey, p. XI.

<sup>6</sup>. A valorização da experiência e a necessidade de recurso constante a verificações empíricas é um dos aspectos mais relevantes da lógica da descoberta científica peirceana, e do seu *fallibilismo*. Exigência apenas natural num homem que se orgulhava de ser “cientista de laboratório”, e cuja formação de base, é bom não esquecer, como *Harvard Graduate*, é uma licenciatura em Química. Cf. KETNER, Kenneth Laine, *His Glassy Essence – An Autobiography of Charles Sanders Peirce*, 1998, Vanderbilt University Press, Nashville.



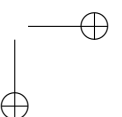
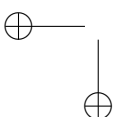
de comunicação de Apel, e Peirce considerá-la-ia certamente instância ilegítima para a tomada de decisões éticas – se é que há espaço na sua filosofia para tal voluntarismo –, e um vestígio do cartesianismo que tanto abomina. Por outro lado, o facto de Apel ter ignorado, na sua reconstrução, o contexto metafísico-ontológico que envolve tanto a lógica da investigação científica, como o domínio da ética, uma das três ciências normativas, revelar-se-á, na constituição da sua fundamentação transcendental da ética, de pesadas consequências.

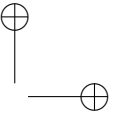
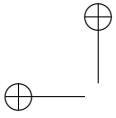
### 3.1 O *a priori* da comunidade de comunicação e os quatro períodos da filosofia de Peirce

*From Pragmatism to Pragmaticism* foi concebido como uma introdução à publicação, em dois volumes, das primeiras traduções de textos de Peirce editados na Alemanha, sobrando-lhe assim “a tarefa de introduzir o mundo ‘prosaico’ do pragmatismo ao leitor alemão”.<sup>7</sup> Se outros sinais não houvera, bastaria a utilização que Apel faz do pensamento de Peirce na sua reconstrução da ética para nos convencer da importância que lhe atribui; mas Apel crê ainda que o significado filosófico do pragmatismo transcende esse aproveitamento. Para além das categorias inspiradoras que lhe toma emprestadas, que constituem, deste ponto de vista, um epifenómeno marginal, o pragmatismo possui um significado histórico autónomo, e um impacto no pensamento ocidental que Apel não deseja ignorar.

Neste contexto, uma das virtualidades do Pragmatismo, defende, é favorecer a convergência e permitir a aproximação entre o empirismo lógico e a escola de filosofia analítica de Oxford, que se julgam mutuamente exclusivas. A maioria dos problemas do neopositivismo, e mesmo a sua solução, já haviam sido formulados por Peirce, o qual, se estabelece um diagnóstico

<sup>7</sup>. “The present study, however, was written with the opposite task in mind: that of introducing the ‘prosaic’ world of Pragmatism to the German reader, a reader who tends, insofar as he is concerned with philosophy, to be instead existentially or idealistically and dialectically inclined. This study accompanied the first German publication of texts by a thinker who has been practically unknown in Germany, even among the few German authors who have seriously examined American Pragmatism”, in APEL, Karl-Otto, *Charles Sanders Peirce — from Pragmatism to Pragmaticism*, 1995, Humanities Press, New Jersey, p. 4.





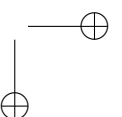
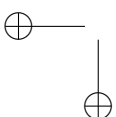
semelhante, afastar-se-á muitas vezes das posições assumidas na escola, nomeadamente através da rejeição liminar de todas as formas de nominalismo, que considera a doença da moderna filosofia. É de notar, também, que a semiótica lógica, de Carnap, acaba por ceder na questão da verificabilidade, e é forçada a reconhecer a importância da dimensão pragmática dos signos, que Morris trouxe ao terreno do empirismo lógico reportando-se explicitamente a Peirce.<sup>8</sup> Também a descoberta de Popper – outro dos nomes que gravita em torno do movimento, tendo chegado, em meados dos anos 30, a participar em algumas das suas iniciativas e congressos – de que as proposições gerais, ao contrário do que o empirismo fizera crer, não são completamente verificáveis, mas são falsificáveis, pode ser reconduzida às intuições de Peirce e ao seu falibilismo.

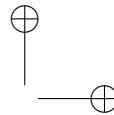
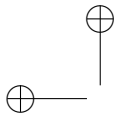
A convergência do empirismo com a filosofia analítica acaba por fazer-se quando, na senda do Wittgenstein das *Investigações Filosóficas* e da sua viagem para a análise da linguagem comum e institucionalmente regulada, o interesse na semiótica de Peirce recebe um novo fôlego na Europa. Acresce a isto que o momento construtivo da semiótica de Peirce, inexistente por exemplo em Wittgenstein, para quem a função da filosofia se esgota no diagnóstico das proposições da linguagem vazias de sentido, “oferece uma forma de constituir a ponte entre os temas da construção lógica das linguagens exactas (Carnap), e a lógica da ciência (Carnap, Popper, Hempel et al.), por um lado, e as chamadas escolas linguísticas da Filosofia Analítica (Oxford e Cambridge), por outro”<sup>9</sup>.

O pragmatismo peirceano deve ainda ser cuidadosamente distinguido das suas versões psicologistas, como as apresentadas por James e Dewey, e de um certo “operacionalismo” ou behaviorismo, patentes em seguidores mais tardios como Morris ou George Herbert Mead. É que o pragmatismo americano em vez de se reduzir a um operacionalismo, busca, na sua versão peirceana, estabelecer, através de uma crítica do significado, o significado da verdade em situações experienciais de relevância prática.

<sup>8</sup>. Cf. MORRIS, Charles, “Foundations of the Theory of Signs”, in *Foundations of the Unity of Science – Toward an International Encyclopedia of Unified Science*, ed. NEURATH et al., vol. I, 1955, The University of Chicago Press, p. 77-138; especialmente o ponto V, intitulado Pragmatics.

<sup>9</sup>. APEL, Karl-Otto, *Charles Sanders Peirce — from Pragmatism to Pragmaticism*, 1995, Humanities Press, New Jersey, p. 8.



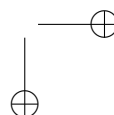
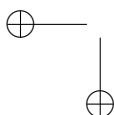


A revolução operada no entendimento kantiano do mundo e da experiência também são de molde a garantir a Peirce um lugar de destaque no debate filosófico contemporâneo. Esta materializa-se na crítica do nominalismo oculto no kantismo, que segue a par da sua visão realista dos universais. O nominalismo convencionalista tem de pressupor a existência de coisas em si incognoscíveis. Ora Peirce vai considerar esta pressuposição supérflua. O que faz, no fundo, é aceitar todo o kantismo, expurgando-o, através da máxima pragmatista, de tal “má metafísica”.<sup>10</sup> Ao conceber o real como aquilo que é cognoscível, Peirce abre caminho para a metafísica realista e evolucionista que o afastará definitivamente de Kant. Como diz Apel, a máxima pragmatista que opera ao nível da crítica do significado não tem apenas o papel negativo de expor as questões que carecem de significado, nem resolve, por si só, os problemas filosóficos, mas abre caminho para que possam ser resolvidos.

Com base nestes pressupostos, Apel defenderá que Peirce opera uma transformação semiótica e pragmático-transcendental da lógica do conhecimento kantiana numa lógica da investigação. A inovação característica dessa lógica da investigação não é encarada como um retorno a um realismo ou idealismo metafísicos, mas antes como um postulado crítico do significado, enquadrado numa transformação semiótica da lógica transcendental de Kant. Essa transformação, diz Apel, dá-se quando Peirce substitui o conceito de “coisa em si incognoscível”, pelo conceito do “infinitamente cognoscível”, substitui o conceito de um “sujeito transcendental”, a síntese transcendental da apercepção kantiana do conhecimento, pelo conceito da “comunidade indefinida” enquanto sujeito da “opinião final”, e, finalmente, substitui a dedução transcendental, isto é, a justificação *de juris* dos princípios *a priori* do conhecimento pela dedução transcendental da validade a longo prazo dos três modos de inferência que tornam a cognição possível.

Para Apel, Peirce soluciona assim de uma forma inteiramente nova a questão central dos fundamentos da validade do conhecimento, orientando a sua resposta no sentido de uma lógica de pesquisa normativa e semiótica. Qualquer filosofia transcendental deve pressupor condições de possibilidade e validade do conhecimento necessárias e universalmente válidas. Com a resposta

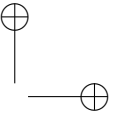
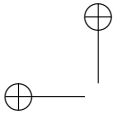
<sup>10</sup>. O pragmatismo como anti-representacionismo é o tema central do trabalho de John Murphy, e nele a questão da rejeição da “coisa em si” e a sua ligação estreita à máxima pragmatista é abordada com incedível clareza. Cf. MURPHY, John, *O Pragmatismo – De Peirce a Davidson*, 1993, col. Argumentos, Edições Asa, Porto.



sugerida por Peirce, em contraste por exemplo, com Kant, a fixação sintética *a priori* dos axiomas fundamentais das ciências é evitada – daí a sua rejeição do ‘transcendentalismo’. Contudo, Peirce abraçou o projecto de fundar a validade das inferências sintéticas, indução e abdução, “a longo prazo”, num tipo de “lógica transcendental” que é simultaneamente uma lógica normativa da interpretação dos signos, e com isto, diz Apel, prefigurou uma alternativa a toda a “ultrapassagem” da metafísica e da filosofia transcendental que, contemporaneamente, sugerem uma total destranscendentalização e uma relativização de todas as condições de validade intersubjectiva pensáveis. Apel refere-se, evidentemente, às variadas formas de relativismo dito “pós-moderno” que proliferaram abundantemente na segunda metade do século XX, e pelas quais não nutre a mais pequena simpatia.

O programa de uma semiótica transcendental tem ainda como vantagem, relativamente a essas formas de relativismo, o facto de oferecer as teorias concomitantes de um *realismo crítico do significado*,<sup>11</sup> e o relacionamento, normativo e de procedimento, de todos os critérios possíveis de verdade numa *teoria consensual da verdade*. Através destas duas teorias, defende Apel, é possível evitar todas as formas acríicas de *realismo metafísico* ou *externo* e a correspondente teoria de verdade que pressupõe um ponto de vista fora da relação sujeito-objecto do conhecimento. Mesmo a incognoscível coisa

<sup>11</sup>. *Meaning critical-realism* é a expressão utilizada na edição americana de *From Pragmatism to Pragmaticism*, e que aqui verti por *realismo crítico do significado*. O seu tradutor, Prof. John Michael Krois, diz estar a verter a palavra germânica *sinnkritik* por *crítica do significado*, e que com ela Apel pretende designar a reflexão sobre as pré-condições da compreensão do significado, e, conseqüentemente, do argumento. Apel cunhou este termo para distinguir entre o filosofar contemporâneo, e a anterior preocupação filosófica ocupada com a crítica do conhecimento. A diferença entre estes dois métodos de análise representa para ele uma viragem ou transformação na filosofia em geral, de uma fase antiga em que os filósofos procuravam investigar o conhecimento por referência à consciência, para uma nova fase na qual o significado é pensado mais fundamental que o “conhecimento”. Nesta nova fase da filosofia dirige-se a atenção para a linguagem e outros tipos de signos, em vez de “ideias” ou “mentes”, que deste ponto de vista parecem ser constructos que dependem do fenómeno mais básico do significado. Que o significado da máxima pragmatista é uma “crítica do significado”, ver-se-à ainda com mais detalhe ao longo deste trabalho, bastando por ora fazer notar que questionar os efeitos práticos de um objecto ou expressão é o equivalente a questionar o seu significado, que essas perguntas têm o condão de clarificar. Cf. APEL, Karl-Otto, *Charles Sanders Peirce — from Pragmatism to Pragmaticism*, 1995, Humanities Press, New Jersey, Translator’s Preface, p. XIV.

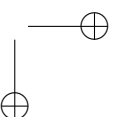
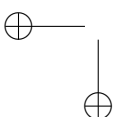


em si, pressuposta por Kant como metafísico-transcendente, deixa-se a ela própria ser integrada como o cognoscível a longo prazo, por contraste com o que pode ser factualmente conhecido a qualquer momento. Apesar de tudo, tais posições não implicam uma redução idealista do real, mas resultam na transição de um realismo metafísico ‘externo’ para um realismo crítico do significado ‘interno’ que será prosseguido através de uma teoria da verdade consensual transcendental e semiótica, de proveniência peirceana.

Outra marca da modernidade de Peirce é que os novos instrumentos teóricos criados por ele não pretendem substituir os critérios que nos estão disponíveis para o acordo dos juízos cognitivos com a realidade — provas experimentais e coerência de conceitos, juízos ou teorias — pelo critério do consenso factual. Em vez disso, almejam fornecer um *princípio regulativo* que levaria a referir critérios de verdade — sob as condições de uma comunidade ideal, experimentalmente ilimitada, interpretativa e discursiva — a uma possível síntese da interpretação, que constituiria o ponto mais elevado de uma teoria semiótica do conhecimento.

Distanciando-se de Popper, que elide o sujeito da investigação, e da semântica lógica de Carnap, que é estritamente formal, Apel, com base nos seus estudos peirceanos, empreende uma tentativa de fornecer uma fundação que reconheça a importância fundamental da dimensão do sujeito na relação triádica do signo como condição de possibilidade de conhecimento válido e objectivo. O resultado disso é uma ultrapassagem do que apelida de “solipsismo metodológico”, paradigma que assume a autarquia do sujeito cognoscente, e que Apel crê se prolonga, em perfeita continuidade, de Descartes até Husserl. A sua resposta será, inspirado em Peirce, conceber *a priori* o próprio sujeito cognoscente como membro de uma “comunidade de comunicação ilimitada”, que na sua dimensão histórica, torna possível a existência de uma comunidade de interpretação que é sujeito cognoscente colectivo e pode servir como base para uma fundamentação final da ética.

Quanto ao trabalho sobre Peirce, propriamente dito, é sistemático o espírito de Apel, como o são também as suas leituras. Duas sínteses e dois *a priori* orientam a exploração pelo acervo dos escritos peirceanos: por um lado o Pragmatismo é encarado, juntamente com o Marxismo e o Existencialismo, como uma das três grandes narrativas que, sucedendo-se ao hegelianismo, procuram oferecer uma base racional unificada ao discurso teórico e prático. Depois, é preciso não esquecer que o manejo do *corpus* de escritos peirceanos

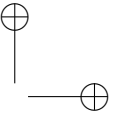
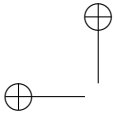


apresenta características e dificuldades peculiares. Desde logo, porque Peirce nunca escreveu nenhum trabalho que sumariasse a sua doutrina, e ao qual se pudessem referir os demais escritos; e também pela própria dispersão dos mesmos, sendo que uma boa parte do espólio guardado na *Houghton Library* – cerca de 80 mil páginas manuscritas, a que se podem somar outras 12 mil impressas, editadas pelo próprio Peirce<sup>12</sup> – continua ainda por publicar.<sup>13</sup>

Estas características do trabalho de Peirce constituem obstáculos acrescidos à tarefa de compreendê-lo e interpretá-lo. Detectar a coerência e a unidade temática que atravessa aos seus escritos não é tarefa fácil. Apel resolve a questão analisando Peirce de uma perspectiva cronológica e “desenvolvimentista”, dividindo o seu trabalho em “fases”, a que corresponderiam diferentes orientações e preocupações teóricas, mas que possuiriam, e Apel bem se esforça por

<sup>12</sup>. Cf. **MOORE**, Edward, no prefácio ao vol. II de *Writings of Charles Sanders Peirce: A Chronological Edition*, vols. 1-6, ed. **FISCH**, Max, et al., Bloomington, Indiana University Press, p. XIII.

<sup>13</sup>. Até há bem pouco tempo a principal fonte sobre o trabalho de Peirce eram os *Collected Papers*, oito volumes publicados entre 1931 e 1958 pela Harvard University Press, os primeiros seis sob a direcção de Charles Hartshorne e Paul Weiss, os dois últimos a cargo de Arthur Burks. Só no início da década de 80 o Peirce Edition Project, alojado na Texas Tech University, começou a editar o *Writings of Charles Sanders Peirce: A Chronological Edition*, tendo sido publicados, até à data, apenas seis dos 35 volumes projectados. Os *Collected Papers* foram pois durante muito tempo praticamente a única fonte impressa disponível aos Peirce scholars, mas só bem recentemente as limitações e condicionalismos de produção da obra ficaram bem estabelecidas, nomeadamente que, sendo notável o trabalho de Hartshorne, Weiss e Burks, quando foram nomeados para a tarefa de publicar os textos de Peirce eram muito jovens, praticamente *graduate students*, e Harvard ignorava na altura, a dificuldade da empresa e a importância da tarefa. As principais críticas apontadas aos *CP* são, por um lado, o facto de alguns textos serem montagens, e miscelâneas de manuscritos escritos em momentos temporalmente distantes, e fases muito diversas da vida de Peirce; por outro, o facto de nos volumes os textos estarem agrupados *quasi* por temas, e não classificados cronologicamente, o que provoca no leitor não prevenido uma noção de “continuidade”, orgânica e sistematicidade muito diferente daquela que o pensamento de Peirce possui. Cf. **KETNER**, Kenneth Laine, *His Glassy Essence – An Autobiography of Charles Sanders Peirce*, 1998, Vanderbilt University Press, Nashville; **FISCH**, Max, *Peirce, Semeiotic and Pragmatism*, 1986, Indiana University Press, Bloomington; e especialmente **HOUSER**, Nathan, “The Fortunes and Misfortunes of the Peirce Papers”, in *Signs of Humanity – L’Homme et ses Signes*, Proceedings of the International IVth Congress Association for Semiotic Studies, vol. III, 1992, New York, p. 1259-1268; e **KLOESER**, Christian, “Modern Critical Editions and the New Peirce Edition”, *Signs of Humanity – L’Homme et ses Signes*, Proceedings of the International IVth Congress Association for Semiotic Studies, vol. III, 1992, New York, p. 1251-1257.

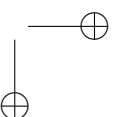
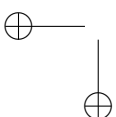


justificá-lo, coerência interna e uma lógica própria, integrando-se num plano arquitectónico e sistemático que não trai as ambições do próprio Peirce.<sup>14</sup>

Qual o valor desta abordagem “desenvolvimentista” no presente? O estudo, divisão por fases, mas sobretudo a justificação e a forma como as diversas etapas do pensamento de Peirce se sucedem, quase como que dialecticamente, por necessidade de desenvolvimento interno relativamente ao período que as antecede, tornam a sua leitura extremamente atraente. E se é certo que muitos *scholars* contestam esta visão de um pensamento fatiado em etapas, ela não deixa por isso de ser útil para a compreensão de Peirce, sendo que muitos dos *insights* de Apel são verdadeiramente brilhantes. Mas não é nada disso que por ora importa aqui. O valor da leitura de Apel – elevado – tem um interesse menor neste contexto. Aqui interessa sobretudo a recepção de Peirce, a influência que tem no pensamento do próprio Apel, e como estes materiais irão ser aproveitados para a construção de uma ética do discurso racionalmente fundada numa pragmática ou semiótica transcendental, cujas bases serão lançadas pela transformação semiótica da filosofia da consciência operada por Peirce.

Assim, a perspectiva teórica que orienta o início dos trabalhos de Apel é a seguinte: três grandes sistemas de mediação entre teoria e *praxis* representam a resposta do século XIX ao primado kantiano da razão prática e à falência do hegelianismo: Marxismo, Existencialismo e Pragmatismo. É em Peirce que a fundação de uma filosofia crítica em geral — ou semiótica transcendental — se torna a preocupação principal, e por isso Apel vai antes de mais tomá-lo como um bem sucedido herdeiro de Kant, ganhando, no interior do pensamento do próprio Apel, onde funciona como alternativa e contrapeso a

<sup>14</sup>. “The task of understanding and interpreting Peirce poses tangled difficulties. Peirce never wrote a single systematic treatise that sums up his position, or even stands as a centerpiece of his philosophy. Furthermore, Peirce’s writings are so varied – ranging over all human knowledge and experience – that they pose a challenge to any interpreter to detect an underlying coherence and unity of thought. Despite Peirce’s interest in system and architectonic, his writings present the appearance of being fragmentary and at times even seem to be incompatible with each other. The problem that any interpreter of Peirce faces is how to make sense of, how to see the thematic unity of what appears to be so disparate and even chaotic. Apel’s solution to his problem of interpretation is to analyze Peirce’s thought from a developmental perspective.” BERNSTEIN, Richard, in APPEL, Karl-Otto, *Charles Sanders Peirce — from Pragmatism to Pragmaticism*, 1995, Humanities Press, New Jersey, p. XXV.



Heidegger e Wittgenstein, “uma significação paradigmática para a reconstrução da filosofia transcendental como *prima philosophia*”.<sup>15</sup>

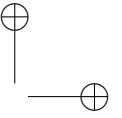
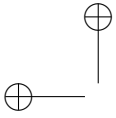
Apel localiza a primeira fase do pensamento de Peirce entre os anos de 1855 e 1871, das primeiras reflexões sobre filosofia até à fundação do Clube Metafísico, em Cambridge. É neste período que Peirce se ocupa com a transformação semiótica da filosofia transcendental de Kant, operando a passagem de uma filosofia que se ocupa com a análise da consciência e autoconsciência, para uma que possui como preocupação central os processos semióticos, a intersubjectividade e a comunicação linguística. É também neste período, e na sequência da sua crítica kantiana, que Peirce elabora a *Nova Lista das Categorias*, e lança as bases para o que Apel chamará de realismo crítico do significado.<sup>16</sup> As publicações deste período incluem cinco ensaios sobre lógica e as categorias no *Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences* em 1867, três textos sobre teoria da cognição, publicados no *Journal of Speculative Philosophy*, em 1868-69, e uma recensão sobre Berkeley, “onde a máxima pragmatista para clarificar o significado é antecipada”. Os trabalhos produzidos durante este período são cobertos pelos dois primeiros volumes da edição cronológica dos escritos de Peirce,<sup>17</sup> que abrangem precisamente os anos que vão de 1857 a 1871, e que incluem, entre outros, os textos seleccionados por Apel como os que, de forma mais característica, marcam esta fase: *On an Improvement in Boole’s Calculus of Logic*; *On the Natural Classification of Arguments*; *On a New List of Categories*; *Upon the Logic of Mathematics*; *Upon Logical Comprehension and Extension*; *Questions Concerning Certain Faculties Claimed for Man*; *Some Consequences of Four Incapacities*; *Grounds of Validity of the Laws of Logic*; e *Fraser’s The Works of George Berkeley*.

O segundo período vai desde as discussões conduzidas no seio do Clube Metafísico até Peirce ser dispensado da Universidade de John Hopkins, em 1884. Apel chama-lhe “o período clássico do pragmatismo americano”. Durante esta fase, Peirce procura incorporar o que considera válido na tradição

<sup>15</sup>. APEL, Karl-Otto, *Charles Sanders Peirce — from Pragmatism to Pragmaticism*, 1995, Humanities Press, New Jersey, p. VIII.

<sup>16</sup>. *Meaning-critical realism*, na tradução inglesa. Cf. APEL, Karl-Otto, *Charles Sanders Peirce — from Pragmatism to Pragmaticism*, 1995, Humanities Press, New Jersey.

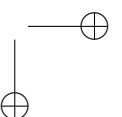
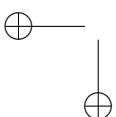
<sup>17</sup>. PEIRCE, Charles Sanders, *Writings of Charles Sanders Peirce: A Chronological Edition*, vols. 1-6, ed. FISCH, Max, et al., Bloomington, Indiana University Press.

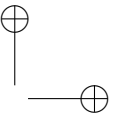
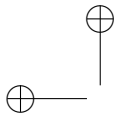


empirista. Estava também perfeitamente consciente das tentativas de assimilar o pragmatismo ao tipo de nominalismo e subjectivismo que rejeitava. Esta fase engloba o tempo do sucesso público de Peirce, e compreende os seus estudos astronómicos e geodésicos, viagens da Coast Survey, as *Photometric Researches*, bem como as seis *Ilustrações da Lógica das Ciências*. Na edição cronológica, esta fase está compreendida nos volumes 3 e 4, e em termos de publicações inclui *The Fixation of Belief*, e *How to Make our Ideas Clear*, considerados o certificado de nascimento do pragmatismo; *The Doctrine of Chances*; *The Probability of Induction*; *The Order of Nature*; *Deduction, Induction and Hypothesis*; *On the Algebra of Logic*; e *On the Logic of Relatives*.

O terceiro período, de 1883 a 1902, representa a grande viragem na filosofia de Peirce, e corresponde à sua retirada para Milford, na Pennsylvania. Abrange o tempo em que trabalha sozinho nos seus estudos de lógica e metafísica, alcançando a arquitectónica final do seu sistema filosófico. É caracterizado por uma crescente e ousada especulação sobre problemas cosmológicos, metafísicos e evolucionistas. Durante este período as aspirações sistemáticas e arquitectónicas de Peirce tornam-se dominantes, e conseqüentemente, o seu realismo crítico do significado é colocado dentro de um contexto mais vasto, que procura acompanhar a espontaneidade, novidade e continuidade que está patente no cosmos. Também durante esta fase ataca o mecanicismo determinista e a crença numa necessidade causal que estava tão enraizada na altura. Peirce elabora uma interpretação evolucionista do cosmos e do lugar do homem nele que articula um subtil jogo entre novidade-continuidade.

As publicações centrais desta fase são a série de cinco ensaios de metafísica do *The Monist*, entre 1891-1893, nos quais os aspectos da cosmologia evolucionista são apresentados. O 5º e o 6º volume da edição cronológica dos seus escritos, que só alcançam o período que vai até 1890, acompanham aproximadamente esta fase. *On the Algebra of Logic: a Contribution to the Philosophy of Notation*; *Studies in Logical Algebra*; *One, Two, Three: Fundamental Categories of Thought and of Nature*; *One, Two, Three: Kantian Categories*; *One, Two, Three: An Evolutionist Speculation*; *The Logic of Relatives: Qualitative and Quantitative*; *A Guess at the Riddle*; e a série de cinco ensaios publicados no *The Monist: The Architecture of Theories*; *The*





*Doctrine of Necessity Examined; The Law of Mind; Man's Glassy Essence; e Evolutionary Love* são as publicações mais características desta altura.<sup>18</sup>

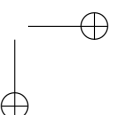
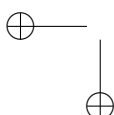
O período final inicia-se em 1902 e dura até à morte de Peirce, em 1914. É o seu período mais rico no campo da semiótica, e Apel acredita que pode servir de base para a criação de uma semiótica transcendental. É nesta altura que o pragmatismo jamesiano entra em voga, e que Peirce sente necessidade de se dissociar dessa versão psicologista e nominalista. Volta então a muitos dos temas introduzidos pelo seu realismo crítico do significado, agora mediado e enriquecido pelas suas especulações metafísicas e cosmológicas. Por esta altura, é hoje consensual, encontra-se o desenvolvimento mais rico da teoria dos signos e o lugar central que a semiótica desempenha em toda a filosofia de Peirce. Em termos de publicações, são centrais neste período as *Harvard Lectures* sobre o Pragmatismo, nas quais Peirce fez a primeira tentativa para ligar todos os aspectos do seu sistema de 1901-1902, com o conceito de pragmatismo. Segue-se a série de ensaios sobre o Pragmatismo, publicados no *The Monist* em 1905: *What Pragmatism Is*, e *Issues of Pragmaticism*, nos quais Peirce atinge a completude da sua concepção de Pragmatismo.

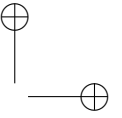
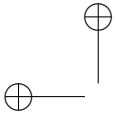
### **Uma nova teoria da realidade: o indefinidamente cognoscível**

O primeiro período que Apel considera na formação do jovem Peirce inicia-se com o estudo e a crítica de Kant, até chegar àquilo que apelidará de “crítica do significado”. Apesar da sua profunda originalidade, Peirce formula o seu pensamento em constante diálogo com a tradição do pensamento ocidental. Não é, pois, pouco apropriado defender que a fundação da filosofia americana por Peirce é, tal como Kant fizera anteriormente, uma nova mediação entre racionalismo e empirismo, uma síntese da filosofia inglesa e alemã, ou de Kant e Hume.

Apel enfrenta alguma dificuldade em definir o Peirce pré-pragmático, já que entre a abundância onomástica, o próprio Peirce chegará a classificar esta fase como fenomenalismo, idealismo e realismo. Podem, todavia, resumir-se as suas posições desta altura através da caracterização negativa que faz do termo “nominalismo”, termo utilizado num sentido tão lato que abrange

<sup>18</sup>. Estes cinco ensaios já não estão incluídos no sexto, e por ora último volume, da edição cronológica dos escritos de Peirce, mas podem ser encontrados no vol. V dos *Collected Papers*.





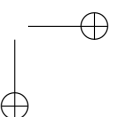
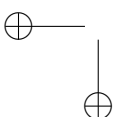
praticamente todos os pensadores desde Ockham, e definindo-o assim negativamente como antinominalista.

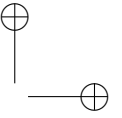
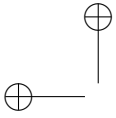
A visão de que o reconhecimento dos universais está vinculado à possibilidade do mundo ser representado por signos numa comunidade de seres pensantes é uma pressuposição central da filosofia de Peirce, que ele provavelmente deve à grande tradição semiótica do nominalismo britânico. É a linhagem do que Murphy chamou “fenomenalismo” semiótico ou “idealismo” do jovem Peirce. Daqui surge a sua nova fundação da semiótica como semiótica lógica, com as disciplinas subordinadas da gramática especulativa, retórica especulativa, e lógica crítica.<sup>19</sup> O facto de o signo, “algo que está por algo para alguém a algum respeito ou capacidade”,<sup>20</sup> se relacionar simultaneamente ao seu objecto, ao fundamento e ao interpretante, delimitará os três ramos da ciência semiótica: lógica crítica no que toca ao objecto, isto é, às condições de verdade das representações; gramática especulativa é o nome que toma a ciência que estuda os signos na sua relação ao fundamento; e retórica pura quando, na relação ao interpretante, a ciência se ocupa com as leis pelas quais um interpretante dá origem a outros.

Aquilo que Peirce critica no nominalismo, diz Apel, é o facto de ser incapaz de reconciliar os Universais, que dependem da representação do mundo através de signos, com a sua natureza objectiva, isto é, a incapacidade de justificar a realidade virtual dos Universais nas coisas individuais, independentemente do que um indivíduo ou uma comunidade limitada possam pensar dessas coisas. Peirce acusa o nominalismo de ter uma má metafísica, uma que contém a proposição sem sentido de que podem ou devem existir coisas em

<sup>19</sup>. “ In consequence of every representamen being thus connected with three things, the ground, the object, and the interpretant, the science of semiotic has three branches. The first is called by Duns Scotus *grammatica speculativa*. We may term it pure grammar. It has for its task to ascertain what must be true of the representamen used by every scientific intelligence in order that they may embody any meaning. The second is logic proper. It is the science of what is quasi-necessarily true of the representamina of any scientific intelligence in order that they may hold good of any object, that is, may be true. Or say, logic proper is the formal science of the conditions of the truth of representations. The third, in imitation of Kant’s fashion of preserving old associations of words in finding nomenclature for new conceptions, I call pure rhetoric. Its task is to ascertain the laws by which in every scientific intelligence one sign gives birth to another, and especially one thought brings forth another. *Collected Papers*, 2.229.

<sup>20</sup>. “A sign, or representamen, is something which stands to somebody for something in some respect or capacity”, *Collected Papers*, 2.228.

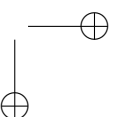
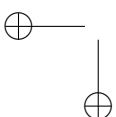


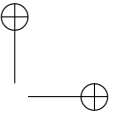
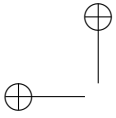


si que não são representáveis por signos, que são incognoscíveis. Esta pres-suposição, para Peirce, não tem qualquer sentido porque, como hipótese com significado, tem ela própria de aplicar a função da representação sgnica às coisas em si, e por isso torna-se autocontraditória. Ao ser formulada tal hipótese – existem coisas que não podem ser conhecidas, e sobre as quais nada podemos, conseqüentemente, dizer – entra-se imediatamente em contradição performativa.

Esta crítica da “má metafísica” do nominalismo, diz Apel, é combinada com a crítica do *medium quo*, doutrina vigente desde Agostinho, segundo a qual não conhecemos as coisas no mundo exterior, mas as impressões que elas deixam nos nossos sentidos, os seus efeitos na consciência. A cognição está por isso de alguma forma arredada das coisas em si. Esta visão, comum na Alta Idade Média, implica que a consciência é um receptáculo que tem como conteúdo signos naturais das coisas, pelo que a existência das coisas exteriores adquire um estatuto problemático. No fundo o “nominalismo” kantiano que Peirce rejeita não anda muito longe desta doutrina, apresentando traços comuns com a gnosiologia medieval que se baseia na *species* e no *medium quo*.

No entanto, Peirce não pode negar em bloco todo este esquema. Aceita o modelo da afecção dos sentidos pelas coisas exteriores, só que não identifica a afecção dos sentidos nessas impressões com a cognição. Em vez disso, dirá que o conhecimento é constituído pela inferência hipotética das coisas do mundo exterior. O conhecimento consiste assim na “representação” do estado de coisas exteriores, que indicam a sua existência numa confrontação psíquico-fisiologicamente palpável de sujeito com objecto, e deixam para trás na pluralidade confusa das sensações os ícones, signos expressivos qualitativamente, ou semelhanças, da sua natureza particular. A pluralidade das impressões sensoriais é transformada em conhecimento quando, pela descoberta de um predicado na forma de um símbolo interpretado – o interpretante – essas impressões são reduzidas, através de uma inferência hipotética, à unidade de uma proposição sobre o facto externo. Uma percepção nunca é um facto sensorial em bruto, pelo contrário, no limite, a percepção é já interpretação, baseia-se numa inferência abductiva que dota a própria percepção de sentido: diz aquilo que ela é, e como devemos percepcioná-la. O exemplo muito feliz que Peirce utiliza para esclarecer este ponto são as ilusões de óptica. Nenhuma é pura percepção, e consoante a inferência abductiva de base que orienta a vi-





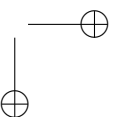
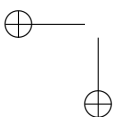
são, a ilusão de óptica será percebida de maneira diferente. Os juízos perceptivos estão ligados ao – e de alguma forma dependem do – processo de abdução, pelo que não existem objectos de percepção em estado bruto – em si – eles são sempre já interpretados no próprio processo de percepção. Esta há-de ser orientada por algum tipo de expectativa, que condiciona o que é percebido.<sup>21</sup>

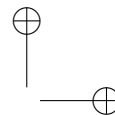
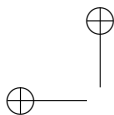
Este processo de produção do conhecimento a partir da semelhança bruta do ícone, defende, será uma das características mais marcantes da doutrina futura de Peirce do Pragmatismo, que este desenvolverá consistentemente nos anos seguintes.

Apel chama “transformação semiótica do conhecimento” à invenção peirceana de reduzir a multiplicidade dos dados dos sentidos, que são icónicos, a um interpretante ou “símbolo interpretado”, e, por meio deste, através de uma inferência hipotética, à unidade de uma proposição consistente sobre o facto externo. Os nominalistas, pelo contrário, identificam os dados dos sentidos com a própria cognição, assumindo conseqüentemente a existência de coisas não cognoscíveis.

É a partir de tal transformação semiótica do conceito de conhecimento que Peirce fará a sua dedução das categorias. Esta consiste em juntar os três conceitos elementares contidos na concepção do conhecimento como função da representação sígnica, e que são requeridos se uma síntese da pluralidade dos dados dos sentidos numa opinião consistente for alcançada. Segundo a lógica das relações de Peirce, não pode haver mais categorias fundamentais além

<sup>21</sup>. Este princípio é expresso pela terceira proposição cotária, que Peirce enuncia na VII conferência das *Lectures on Pragmatism*, sendo as primeiras duas, respectivamente, que “*nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu*”, e que os julgamentos perceptuais contêm elementos gerais, de forma a que deles se possam deduzir proposições universais. A terceira proposição cotária estabelece que a inferência abductiva se transforma em julgamento perceptual sem que exista uma linha clara de demarcação entre eles. O julgamento perceptivo é o resultado de um processo não totalmente consciente, e que por essa razão escapa à análise lógica. “The third cotary proposition is that abductive inference shades into perceptual judgment without any sharp line of demarcation between them; or, in other words, our first premisses, the perceptual judgments, are to be regarded as an extreme case of abductive inferences, from which they differ in being absolutely beyond criticism. The abductive suggestion comes to us like a flash. It is an act of insight, although of extremely fallible insight. It is true that the different elements of the hypothesis were in our minds before; but it is the idea of putting together what we had never before dreamed of putting together which flashes the new suggestion before our contemplation.”, *Collected Papers*, 5.181.





destas três porque todos os outros conceitos elementares podem ser reconduzidos a estes. O entendimento reduz a pluralidade das impressões sensíveis à unidade de uma proposição, proposição essa que consiste na ligação de um predicado com um sujeito, mediante uma cópula, o verbo *ser*, e ao fazê-lo reduz a multiplicidade à unidade. Sendo a substância – a concepção de presente em geral, ou de Isso,<sup>22</sup> aquilo que é presente e não sujeito ainda a qualquer discriminação – o princípio; e o ser – a cópula que une o predicado a um sujeito, e que significa “existência actual ou possível”<sup>23</sup> – o fim de todo o conceito, Peirce irá, com base nestas premissas, deduzir as categorias, de acordo com o seguinte método de pesquisa: “descobrir quaisquer conceitos universais elementares que possam intermediar entre a pluralidade da substância e a unidade do ser”.<sup>24</sup>

Peirce conclui que a qualidade é o primeiro conceito que surge ao passarmos do ser à substância, pois uma proposição tem sempre, além de um termo para expressar a substância, um outro para expressar a qualidade dessa substância; e a função do conceito de ser é unir a qualidade à substância. Ora as qualidades apenas podem ser conhecidas por contraste ou semelhança com outra qualidade, o que oferece a ocasião, pela necessidade de referência a um correlato, para a introdução do conceito de referência a um fundamento, que constitui o conceito seguinte na ordem da passagem do ser à substância.

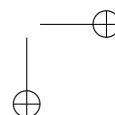
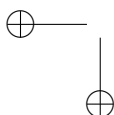
Além disso, toda a representação requer, para além da coisa relacionada, do fundamento, e do correlato, também uma representação mediadora que representa o relacionado como sendo uma representação do mesmo correlato que esta representação mediadora ela própria representa. Tal representação mediadora pode ser chamada interpretante, porque desempenha a função de um intérprete, “que diz que um estrangeiro diz a mesma coisa que ele próprio diz”.<sup>25</sup> Neste sentido, interpretante refere, por exemplo, o retrato que

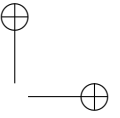
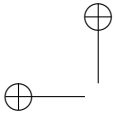
<sup>22</sup>. *It*, no original. Cf. “On a New List of Categories”, *Writings of Charles Sanders Peirce: A Chronological Edition*, vol 2, ed. FISCH, Max, et al., Bloomington, Indiana University Press, p. 49.

<sup>23</sup>. *Ibidem*.

<sup>24</sup>. “The facts now collected afford the basis for a systematic method of searching out whatever universal elementary conceptions there may be intermediate between the manifold of substance and the unity of being.”, *idem*, p. 51.

<sup>25</sup>. “Such a mediating representation may be termed an interpretant, because it fulfils the office of an interpreter, who says that a foreigner says the same thing which he himself says”, *idem*, p. 54.





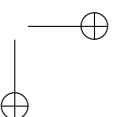
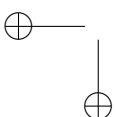
representa uma pessoa à pessoa a quem pretende criar o conceito de reconhecimento. Toda a referência a um correlato, reúne à substância o conceito de referência a um interpretante; e este é, conseqüentemente, o último conceito na passagem do ser à substância.

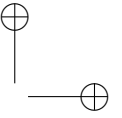
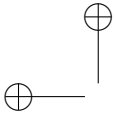
A referência a um interpretante é tornada possível e justificada pela diversidade das impressões. Se o homem só possuísse uma impressão, esta não necessitaria ser reduzida à unidade, e não requereria, conseqüentemente, ser pensada como referida a um interpretante, pelo que o conceito de referência a um interpretante não surgiria. Mas devido à pluralidade de impressões, é necessário discriminar umas de outras, e ao serem diferenciadas elas exigem ser conduzidas à unidade, e só poderão sê-lo quando forem referidas a um conceito que seja seu interpretante. A referência a um interpretante surge a partir da junção de diversas impressões, e por isso não reúne um conceito à substância, como sucede nas outras duas categorias, mas une directamente a pluralidade da própria substância.

Peirce dirá que os cinco conceitos assim obtidos serão chamados categorias, que na *Nova Lista* serão então Ser, Qualidade (Referência a um Fundamento), Relação (Referência a um Correlato), Representação (Referência a um Interpretante), e Substância. Os objectos que tais categorias supõem são Quale, aquilo que se refere a um fundamento; Relate, ou aquilo que se refere a um fundamento e a um correlato; e Representamen, aquilo que se refere a um fundamento, a um correlato, e a um interpretante. Conseqüentemente teremos, correspondendo às três categorias, três tipos de referência: a referência directa de um símbolo aos seus objectos; a referência do símbolo ao seu fundamento, através do seu objecto; e a sua referência aos seus interpretantes através do seu objecto. Além disso, segundo Peirce, não existem mais categorias fundamentais para lá destas três, pois todos os outros conceitos podem ser reconduzidos a elas.

O Pragmatismo nascerá da crítica peirceana ao fenómeno proporcionada pela transformação semiótica do conhecimento. Através do seu realismo crítico do significado Peirce prepara-se para fazer nascer uma nova teoria do real que ultrapassa e elimina a velha cisão aparência/realidade patente na metafísica ocidental desde Platão.

A pressuposição “*sem sentido*” na moderna teoria do conhecimento identifica-o com o efeito que as coisas produzem na consciência, enquanto as próprias coisas permanecem para lá da possibilidade de serem conhecidas. Peirce criti-



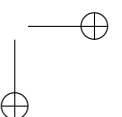
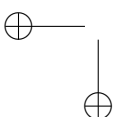


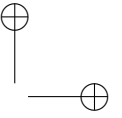
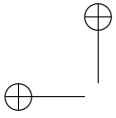
cará esta posição de um ponto de vista muito peculiar, a crítica do significado, expondo a autocontradição em que se encerra quem defende tal perspectiva. É que aqueles que falam de coisas incognoscíveis em si, entram em contradição performativa, pois produzem proposições com pretensões de coerência, sentido, e verdade semântica, isto é, produzem um tipo de conhecimento de algo que, pela sua própria definição, não pode ser conhecido, pois “o absolutamente incognoscível é absolutamente inconcebível”.<sup>26</sup>

Ao definir o real como o cognoscível, Peirce deixará de opor a capacidade de pensar um mundo em si incognoscível com as coisas que habitam o mundo espacial e temporal das aparências. Ao identificar a cognoscibilidade com o ser, Peirce concluirá que o que se conhece é, e o que é é tudo aquilo que há. O real é assim aquilo em que a informação e o raciocínio da comunidade resultariam, isto é, a opinião final, e é independente das divagações particulares do homem isolado. Mas se o real é o cognoscível, e se para além do cognoscível e do real nada mais há, então é possível conhecer as coisas tais como são, e firmar esse conhecimento, num prazo suficientemente dilatado, na “opinião final” (*ultimate opinion*) que expressa o acordo da comunidade. O homem pode conhecer o que há neste *in the long run*, mas precisamente devido a essa característica, nunca tem a certeza absoluta de que conhece sem erro em qualquer caso particular.<sup>27</sup>

<sup>26</sup>. “The principle now brought under discussion is directly idealistic; for, since the meaning of a word is the conception it conveys, the absolutely incognizable has no meaning because no conception attaches to it. It is, therefore, a meaningless word; and, consequently, whatever is meant by any term as “the real” is cognizable in some degree, and so is of the nature of a cognition, in the objective sense of that term”, *Collected Papers*, 5.310.

<sup>27</sup>. “This ideal first is the particular thing-in-itself. It does not exist as such. That is, there is no thing which is in-itself in the sense of not being relative to the mind, though things which are relative to the mind doubtless are, apart from that relation. The cognitions which thus reach us by this infinite series of inductions and hypotheses (which though infinite a parte ante logice, is yet as one continuous process not without a beginning in time) are of two kinds, the true and the untrue, or cognitions whose objects are real and those whose objects are unreal. And what do we mean by the real? It is a conception which we must first have had when we discovered that there was an unreal, an illusion; that is, when we first corrected ourselves. Now the distinction for which alone this fact logically called, was between an ens relative to private inward determinations, to the negations belonging to idiosyncrasy, and an ens such as would stand in the long run. The real, then, is that which, sooner or later, information and reasoning would finally result in, and which is therefore independent of the vagaries of me and you. Thus, the very origin of the conception of reality shows that this conception essentially involves the notion of a COMMUNITY, without definite limits, and capable of a definite increase of





Apel apelidará a esta posição, que é consequência directa da máxima pragmatista para a clarificação do significado, de a “nova teoria da realidade” peirceana, chamando a atenção para o facto de que a definição de real envolvendo a noção de comunidade e de opinião final será sempre retomada nos escritos subsequentes, onde Peirce se demarca tanto do idealismo como do realismo metafísico dogmático. É este ponto de vista, que é inteiramente novo na história da filosofia, que Apel entende por “Realismo Crítico do Significado”.

### **Uma nova teoria do conhecimento: falibilismo e dedução transcendental**

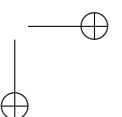
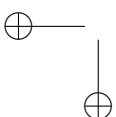
Com a sua transformação semiótica da lógica do conhecimento kantiana, Peirce propõe uma nova teoria do conhecimento que, na opinião de Apel, pode servir de alternativa à Crítica da Razão Pura.

Em Kant a validade objectiva da ciência repousa sobre a existência da distinção entre fenómeno e núneno, com a concomitante pressuposição da existência de coisas incognoscíveis. Quando as condições de possibilidade da experiência, que pertencem ao sujeito, são também as condições de possibilidade dos objectos da experiência, esses objectos passam a situar-se para lá da realidade cognoscível, salvaguardando-se a objectividade da sua manifestação fenoménica. Kant logra assim, com a introdução da noção de “condições de possibilidade”, explicar o conhecimento sintético, e portanto a validade da ciência, mas isso custar-lhe-á a metafísica dogmática de que Peirce o acusa, pois se sucede que os objectos da experiência estão em conformidade com a coisa em si, isso é apenas um acidente; não pode ser cientificamente demonstrado, mas apenas dogmaticamente aceite.

A única alternativa a esta fundação da validade da ciência na distinção fenómeno/núneno, isto é, explicar os juízos sintéticos *a priori* – a forma da

---

knowledge. And so those two series of cognition - the real and the unreal - consist of those which, at a time sufficiently future, the community will always continue to re-affirm; and of those which, under the same conditions, will ever after be denied. Now, a proposition whose falsity can never be discovered, and the error of which therefore is absolutely incognizable, contains, upon our principle, absolutely no error. Consequently, that which is thought in these cognitions is the real, as it really is. There is nothing, then, to prevent our knowing outward things as they really are, and it is most likely that we do thus know them in numberless cases, although we can never be absolutely certain of doing so in any special case”, *Collected Papers*, 5.311.



proposição científica – com base nas suas condições lógico-transcendentais de possibilidade, é o falibilismo que Peirce defende, o qual propõe tão só duas coisas: admitir o carácter falível e hipotético das proposições científicas, sem excepção; e conjugar isso com a justificação, por meio de uma dedução transcendental, da validade e necessidade das três formas de inferência, através das quais as proposições sintéticas da ciência são produzidas. Com isto, “a distinção kantiana entre fenómeno e núneno é novamente substituída, tal como o fora na teoria da realidade, pela distinção entre o que é de facto conhecido e a infinidade do que pode ser conhecido”.<sup>28</sup> É a cognoscibilidade dos entes, e a sua identificação com o real, que constitui a pressuposição necessária da nova teoria do conhecimento, juntamente com a assunção da validade a longo prazo do processo sintético de inferência ou abdução.

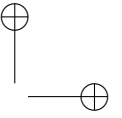
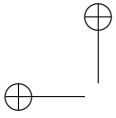
Datam deste período os ensaios de Peirce sobre teoria do conhecimento, nomeadamente *Questões sobre Certas Faculdades Reclamadas para o Homem*,<sup>29</sup> publicado em 1860 no *Journal of Speculative Philosophy*, e que versa sobre certas faculdades que o homem não possui.

O ensaio é construído à maneira das *quaestiones* medievais. Peirce coloca a *quaestio* – ao todo haverá sete – e trata de lhe responder, analisando durante o processo hipotéticos contra-argumentos e dificuldades possíveis.

A primeira questão prende-se com saber se, pela simples contemplação de uma cognição, sem fazer uso de raciocínio, somos capazes de distinguir se essa cognição foi determinada por uma cognição prévia, ou se se refere imediatamente ao seu objecto. Peirce conclui que não possuímos uma faculdade intuitiva que permita distinguir cognições intuitivas de cognições mediatas, e que todos os dados disponíveis apontam no sentido de existir uma muito forte probabilidade de que assim seja. Esta tese geral é conjugada com as teses especiais tratadas nas questões seguintes, nomeadamente que não possuímos intuitivamente autoconsciência, mas esta é resultado de inferências a partir de objectos exteriores, pois só distinguimos os nossos “eus” privados do ego absoluto de apercepção pura pela existência da ignorância e do erro; que não possuímos um poder intuitivo de distinguir entre os elementos subjectivos –

<sup>28</sup>. APEL, Karl-Otto, *Charles Sanders Peirce — from Pragmatism to Pragmaticism*, 1995, Humanities Press, New Jersey, p. 36.

<sup>29</sup>. “Questions Concerning Certain Faculties Claimed for Man”, in *Writings of Charles Sanders Peirce: A Chronological Edition*, ed. FISCH, Max, et al., Bloomington, Indiana University Press, vol. II, pp. 193-211.

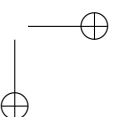
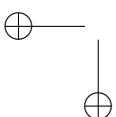


a acção do eu pela qual os objectos são representados – de diferentes tipos de cognições; e que não possuímos um poder de introspecção, mas o nosso conhecimento do mundo interno é derivado da observação de factos externos, constituindo este o único método para investigar questões psicológicas. Outra das questões investigadas é a de saber se podemos pensar sem fazer uso de signos. A resposta é negativa, e sendo todo o pensamento um signo, convoca outro pensamento, e assim por diante, visto ser essa a natureza do signo, uma interminável cadeia de pensamento. A questão seis é particularmente importante pois nela Peirce discute o *leitmotiv* do seu realismo crítico do significado, que o levava a afastar-se de Kant, operando a transformação semiótica da sua filosofia transcendental. Trata-se de saber se um signo pode ter qualquer significado se, pela sua própria definição, for o signo de algo absolutamente incognoscível. Como Peirce já demonstrara que todas as nossas concepções são obtidas por abstracção e combinação, que ocorrem a partir de julgamentos da experiência, conclui que não podemos ter qualquer concepção do absolutamente incognoscível, uma vez que este não pode ser dado na experiência. Ora, como o significado de um termo é a concepção que este veicula, e como não podemos ter concepção do incognoscível, tal signo, do incognoscível, não tem significado.

Assim, a concepção do incognoscível, ou de algo não-cognoscível é, no mínimo, autocontraditória. A cognoscibilidade e o ser são metafisicamente idênticos e termos sinónimos, dirá Peirce. Esta é a raiz da nova teoria da realidade peirceana: o ser é o que é cognoscível, e para lá disto não existe um ser-em-si que não pudéssemos conhecer.

A sétima e última questão averigua se pode existir uma cognição que não seja determinada por uma cognição anterior. À primeira vista pareceria que uma vez que estamos na posse de cognições, teria de haver uma primeira nessa série. Se atendermos a que o problema fundamental que Peirce procura resolver neste texto é conciliar a ideia de que toda a cognição é mediada por intermináveis inferências, com a ideia do começo de cada cognição no tempo por uma afecção dos objectos externos, percebe-se a dificuldade que enfrenta em resolver um problema aparentemente paradoxal.

A solução que encontra, diz Apel, é a seguinte. À medida que recuamos na cadeia causa-efeito de uma mesma cognição, as cognições que a antecedem vão-se tornando cada vez mais difusas, até atingirem um patamar em que o sujeito já nem está consciente delas. Para lá de um certo nível, todos os nossos



processos cognitivos mergulham no inconsciente, mas o homem tem de presumir que existem processos inferenciais para lá desse nível. Peirce conclui que, por paradoxal que isso possa parecer, nenhuma cognição que não seja determinada por uma anterior pode ser conhecida, posto o que, não existe, por ser incognoscível. Assim, não é verdadeiro que deva existir uma primeira cognição na série destas: o conhecimento surge por um processo contínuo, sem precisão de uma cognição “absolutamente primeira”<sup>30</sup> que desse início à cadeia de pensamento. “A partir do nosso segundo princípio, pelo qual não há intuição nem cognição que não seja determinada por cognições anteriores, segue-se que a irrupção de uma nova experiência nunca é uma coisa instantânea, mas sim um acontecimento que ocupa tempo e vai passando por um processo contínuo”<sup>31</sup>.

No segundo ensaio sobre teoria do conhecimento, *Some Consequences of Four Incapacities*<sup>32</sup>, publicado também em 1868, Peirce ocupa-se das formas de inferência e da relação do homem com a linguagem, propondo também a teoria do homem como pensamento-signo, a que a arquitectónica do sistema, mediante as categorias, dará consistência no futuro. Nesse texto trata de retirar as consequências das incapacidades atribuídas ao homem no ensaio anterior, reforçando as teses aí esboçadas: que o homem não tem poder de introspecção, derivando o seu conhecimento interno, por raciocínio, de factos externos; que não tem poder de intuição pois a cognição é determinada por outras prévias; e que não pode pensar sem signos, nem pensar o incognoscível.

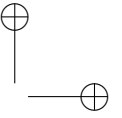
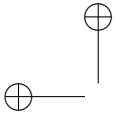
O texto inicia com uma rejeição veemente do cartesianismo, contrapondo ao sujeito subjectivo de conhecimento a noção de comunidade de investigadores, ou “dos filósofos”, como aí se lhes refere, a qual procura o acordo relativamente às teorias científicas que são objecto do seu estudo.

Como consequência dos dois primeiros princípios, sendo o homem incapaz de introspecção e intuição, Peirce deriva a tese de que é necessário

<sup>30</sup>. In *Writings of Charles Sanders Peirce: A Chronological Edition*, ed. FISCH, Max, et al., Bloomington, Indiana University Press, vol. II, p 214.

<sup>31</sup>. “From our second principle, that there is no intuition or cognition not determined by previous cognitions, it follows that the striking in of a new experience is never an instantaneous affair, but is an event occupying time, and coming to pass by a continuous process”, in *Writings of Charles Sanders Peirce: A Chronological Edition*, ed. FISCH, Max, et al., Bloomington, Indiana University Press, vol. II, p. 224.

<sup>32</sup>. *Idem*, pp. 211-242.



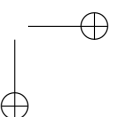
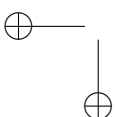
reduzir toda a acção mental à fórmula do raciocínio válido, relacionando já a inferência hipotética com a quantidade de informação disponível, e adiantando as traves mestras do seu falibilismo: uma inferência provável é correcta na condição de as premissas que a sustentam representarem a totalidade do conhecimento disponível sobre o assunto – sobrando assim espaço para um aumento de informação que faça evoluir as conclusões da inferência.<sup>33</sup>

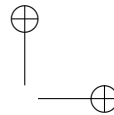
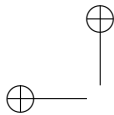
Na sua tentativa de reduzir a acção mental à forma da inferência Peirce distinguirá a dedução, da indução e da hipótese ou abdução.<sup>34</sup> Acredita que com isto pode responder à maior crítica que é feita à sua concepção lógica da actividade do intelecto: a possibilidade de erro. Tenta então provar que todos os casos concebíveis de pensamento erróneo podem ser reconduzidos a operações “fracas”, no sentido de pertencerem à lógica não demonstrativa das inferências sintéticas, e que contudo são fundamentalmente válidas.<sup>35</sup>

<sup>33</sup>. “On the other hand, suppose that we reason as follows: “A certain man had the Asiatic cholera. He was in a state of collapse, livid, quite cold, and without perceptible pulse. He was bled copiously. During the process he came out of collapse, and the next morning was well enough to be about. Therefore, bleeding tends to cure the cholera.” This is a fair probable inference, provided that the premisses represent our whole knowledge of the matter. But if we knew, for example, that recoveries from cholera were apt to be sudden, and that the physician who had reported this case had known of a hundred other trials of the remedy without communicating the result, then the inference would lose all its validity” in *Writings of Charles Sanders Peirce: A Chronological Edition*, ed. FISCH, Max, et al., Bloomington, Indiana University Press, vol. II, p. 215.

<sup>34</sup>. “The absence of knowledge which is essential to the validity of any probable argument relates to some question which is determined by the argument itself. This question, like every other, is whether certain objects have certain characters. Hence, the absence of knowledge is either whether besides the objects which, according to the premisses, possess certain characters, any other objects possess them; or, whether besides the characters which, according to the premisses, belong to certain objects, any other characters not necessarily involved in these belong to the same objects. In the former case, the reasoning proceeds as though all the objects which have certain characters were known, and this is induction; in the latter case, the inference proceeds as though all the characters requisite to the determination of a certain object or class were known, and this is hypothesis”, *Idem*.

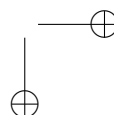
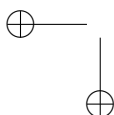
<sup>35</sup>. “An apparent obstacle to the reduction of all mental action to the type of valid inferences is the existence of fallacious reasoning. Every argument implies the truth of a general principle of inferential procedure (whether involving some matter of fact concerning the subject of argument, or merely a maxim relating to a system of signs), according to which it is a valid argument. If this principle is false, the argument is a fallacy; but neither a valid argument from false premisses, nor an exceedingly weak, but not altogether illegitimate, induction or hypothesis, however its force may be over-estimated, however false its conclusion, is a fallacy.

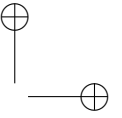
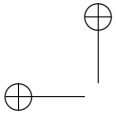




Outro argumento importante relacionado com a concepção semiótica do processo do pensamento está na prova de que todo o pensamento humano pode ser reconduzido a inferências. Peirce tivera contacto com a tese, oposta à sua, que toda a inferência lógica, especialmente a sintética, que conduz à expansão do conhecimento, pode ser reduzida a leis psicológicas de associação de impressões dos sentidos. Discordando, esforça-se por demonstrar que estas chamadas leis de associação devem, pelo contrário, ser reconduzidas às três formas de inferência. O seu argumento essencial ao fazê-lo é a tese de que não pensamos por meio de imagens recordadas, mas antes em quase-conceitos abstractos. Esta linha de argumentação está intimamente relacionada com a sua concepção realista dos Universais. O homem não está limitado a pensar objectos completamente determinados; pelo contrário, o pensamento opera primariamente por abstrações vagas. Uma das consequências para a sua filosofia desta reinterpretação da psicologia nominalista da associação segundo a sua teoria realista dos Universais é o novo conceito de hábito que emerge do processo. Hume reduz as leis da natureza a meros hábitos, a hábitos ac-

(...) But to the psychologist an argument is valid only if the premisses from which the mental conclusion is derived would be sufficient, if true, to justify it, either by themselves, or by the aid of other propositions which had previously been held for true. But it is easy to show that all inferences made by man, which are not valid in this sense, belong to four classes, viz.: 1. Those whose premisses are false; 2. Those which have some little force, though only a little; 3. Those which result from confusion of one proposition with another; 4. Those which result from the indistinct apprehension, wrong application, or falsity, of a rule of inference. For, if a man were to commit a fallacy not of either of these classes, he would, from true premisses conceived with perfect distinctness, without being led astray by any prejudice or other judgment serving as a rule of inference, draw a conclusion which had really not the least relevancy. (...) If it is of the third class and results from the confusion of one proposition with another, this confusion must be owing to a resemblance between the two propositions; that is to say, the person reasoning, seeing that one proposition has some of the characters which belong to the other, concludes that it has all the essential characters of the other, and is equivalent to it. Now this is a hypothetic inference, which though it may be weak, and though its conclusion happens to be false, belongs to the type of valid inferences; and, therefore, as the nodus of the fallacy lies in this confusion, the procedure of the mind in these fallacies of the third class conforms to the formula of valid inference. If the fallacy belongs to the fourth class, it either results from wrongly applying or misapprehending a rule of inference, and so is a fallacy of confusion, or it results from adopting a wrong rule of inference. In this latter case, this rule is in fact taken as a premiss, and therefore the false conclusion is owing merely to the falsity of a premiss. In every fallacy, therefore, possible to the mind of man, the procedure of the mind conforms to the formula of valid inference", in *Writings of Charles Sanders Peirce: A Chronological Edition*, ed. FISCH, Max, et al., Bloomington, Indiana University Press, vol. II.





tuais formados por associação. Peirce, pelo contrário, entende o hábito como o meio pelo qual os pensamentos são transmitidos: como uma encarnação do “espírito” ou terceiridade.

Peirce prova que a formação de um hábito é uma indução, estando por isso ligada à abstracção: “A atenção produz efeitos sobre o sistema nervoso. Esses efeitos são hábitos, associações nervosas. Um hábito surge quando, tendo tido a sensação de executar um certo acto, m, em diferentes ocasiões, a, b, c, nós passamos a executá-lo em qualquer ocorrência do acontecimento geral l, do qual a, b e c são casos especiais. Isto é, pela cognição de que se qualquer caso, a, b ou c, é um caso de m, é determinada a cognição de que qualquer caso de l é um caso de m. Assim, a formação de um hábito é uma indução, e está, conseqüentemente, necessariamente ligada com a atenção ou abstracção”.<sup>36</sup>

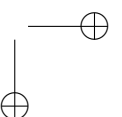
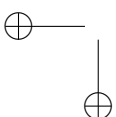
O final do ensaio considera as conseqüências do princípio segundo o qual “o absolutamente incognoscível é absolutamente inconcebível”<sup>37</sup>, pois como o significado de uma palavra é a concepção que esta veicula, o incognoscível não tem significado, visto não podermos ter dele concepção alguma. Daqui Peirce deduzirá, como Apel já demonstrou, a sua “teoria da realidade”: o real tem de ser cognoscível até certo ponto, e é o produto, não a causa, da actividade mental do homem enquanto elemento inserido numa comunidade sem limites definidos e capaz de um aumento de conhecimento indefinido.

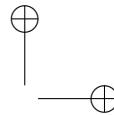
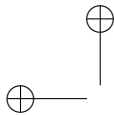
Última conclusão do ensaio: se não há coisa-em-si incognoscível, então a manifestação fenomenal da substância é a própria substância, donde “deve-mos concluir que a mente é um signo que se desenvolve de acordo com as leis da inferência”<sup>38</sup>. Peirce identificará o seu princípio do homem-signo ao mesmo tempo que explora a relação do homem com a linguagem, concluindo que esta se salda por uma troca e aumento recíproco de informação. Se cada

<sup>36</sup>. “Attention produces effects upon the nervous system. These effects are habits, or nervous associations. A habit arises, when, having had the sensation of performing a certain act, m, on several occasions a, b, c, we come to do it upon every occurrence of the general event, l, of which a, b and c are special cases. That is to say, by the cognition that every case of a, b, or c, is a case of m, is determined the cognition that every case of l is a case of m. Thus the formation of a habit is an induction, and is therefore necessarily connected with attention or abstraction. Voluntary actions result from the sensations produced by habits, as instinctive actions result from our original nature”, *Writings of Charles Sanders Peirce: A Chronological Edition*, ed. FISCH, Max, et al., Bloomington, Indiana University Press, vol. II, p. 232.

<sup>37</sup>. “...the absolutely incognizable is absolutely inconceivable...”, *ibidem*, p. 238.

<sup>38</sup>. *Ibidem*, p. 240.





pensamento é um signo, e a vida do homem uma cadeia de pensamento, então o homem é um signo e “a palavra ou signo que o homem usa é o próprio homem”.<sup>39</sup> *Thus my language is the sum total of myself; for the man is the thought,*<sup>40</sup> dirá Peirce, que interpreta este pensamento como inserido numa cadeia, ou *train of thought*, em direcção a um futuro em que se tornará “mais desenvolvido”, pois esse processo depende das trocas entretanto efectuadas e do acordo último da comunidade.

O terceiro ensaio em teoria do conhecimento que Apel considera é *Grounds of the Validity of the Laws of Logic: Further Consequences of Four Incapacities*, e foi publicado no ano seguinte, também no *Journal of Speculative Philosophy*.<sup>41</sup> Neste trabalho Peirce procura descobrir quais as condições de possibilidade dos juízos sintéticos, analisando e tentando estabelecer a validade das inferências prováveis – indução e hipótese –, pois é nelas que se funda a validade das leis da lógica.

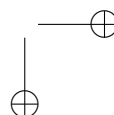
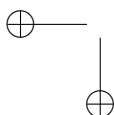
A primeira parte do texto trata do silogismo, defendendo a sua validade e refutando as críticas dos que dizem que esta forma de raciocínio envolve uma *petitio principii*. Pelo contrário, Peirce mostra que no silogismo a conclusão não está envolvida no significado da premissa, apenas que ao que dela for predicável se aplica a conclusão. Aí encontramos apenas a validade do próprio silogismo, sendo isso que o torna “demonstrativo”.<sup>42</sup> Depois de passar em revista os diferentes tipos de objecção que costumam ser elencados contra o

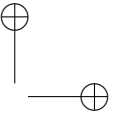
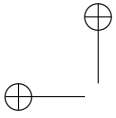
<sup>39</sup>. *Idem.*

<sup>40</sup>. *Idem.*

<sup>41</sup>. *Writings of Charles Sanders Peirce: A Chronological Edition*, ed. FISCH, Max, et al., Bloomington, Indiana University Press, vol. II, pp. 242-272.

<sup>42</sup>. “A *petitio principii* consists in reasoning from the unknown to the unknown. Hence, a logician who is simply engaged in stating what general forms of argument are valid, can, at most, have nothing more to do with the consideration of this fallacy than to note those cases in which from logical principles a premiss of a certain form cannot be better known than a conclusion of the corresponding form. But it is plainly beyond the province of the logician, who has only proposed to state what forms of facts involve what others, to inquire whether man can have a knowledge of universal propositions without a knowledge of every particular contained under them, by means of natural insight, divine revelation, induction, or testimony. The only *petitio principii*, therefore, which he can notice is the assumption of the conclusion itself in the premiss; and this, no doubt, those who call the syllogism a *petitio principii* believe is done in that formula. But the proposition "All men are mortal" does not in itself involve the statement that Socrates is mortal, but only that "whatever has man truly predicated of it is mortal." In other words, the conclusion is not involved in the meaning of the premiss, but





silogismo, incluindo as críticas de Hegel, que desmonta reduzindo-as a linguagem formal e mostrando que não obedecem à forma, Peirce convoca então a questão que constitui o cerne de todo o ensaio. Trata-se de saber de onde obtém a inferência provável a sua validade; como podemos conhecer aquilo que não chegamos a experienciar ou, em suma, de onde obtém o juízo sintético a sua adequação quase mágica ao real<sup>43</sup>

O que faz com que os factos sejam habitualmente tal como as conclusões indutivas e hipotéticas representam que sejam? O homem possui uma faculdade de intuição intelectual apurada nele pela selecção natural, mas isso não chega: a validade da inferência deve-se também certamente à própria constituição da natureza. Peirce acaba por fundar a sua validade na certeza a longo prazo da maioria delas. “No universo tal como ele é, os argumentos prováveis às vezes falham; nem pode estabelecer-se nenhuma proporção definida de casos em que esses argumentos se mantenham; *tudo o que pode ser dito é que a longo prazo se provam aproximadamente correctos*”.<sup>44</sup>

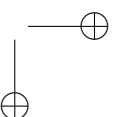
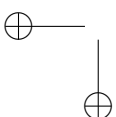
A inferência provável, que procede da parte para o todo, é idêntica à inferência estatística, diz Peirce, portanto a questão resume-se a saber porque é que as premissas da maioria das induções são válidas, e porque é que os homens não estão condenados a apegar-se repetidamente àquela minoria de induções que não têm validade. A resposta a isto deduz-se da definição de realidade, pois se se pressupõe que deve existir uma opinião final ideal sobre essa realidade, opinião essa que deve ser atingida numa série suficientemente longa de inferências, então a maioria das inferências deve ser válida, e o homem não possui nenhuma inclinação que o leve a tender preferencialmente para as que são erróneas. Peirce conclui que não podemos afirmar a veracidade da generalidade das induções, mas apenas que, a longo prazo, estas se

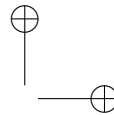
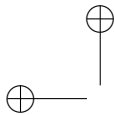
---

only the validity of the syllogism. So that this objection merely amounts to arguing that the syllogism is not valid, because it is demonstrative”, *Collected Papers*, 2.328.

<sup>43</sup>. “In the case of probable reasoning, the difficulty is of quite another kind; here, we see precisely what the procedure is, we wonder how such a process can have any validity at all. How magical it is that by examining a part of a class we can know what is true of the whole of the class, and by the study of the past we can know the future; in short, that we can know what we have not experienced!”, *Writings of Charles Sanders Peirce: A Chronological Edition*, ed. FISCH, Max, et al., Bloomington, Indiana University Press, vol. II, p. 263.

<sup>44</sup>. *Writings of Charles Sanders Peirce: A Chronological Edition*, ed. FISCH, Max, et al., Bloomington, Indiana University Press, vol. II, p. 266. Itálico nosso.





aproximam da verdade, pelo que, ao aceitar uma conclusão indutiva, o homem nunca sabe se é verdadeira. Sabe apenas que, a longo prazo, essa possibilidade de erro será compensada.

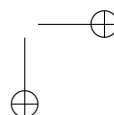
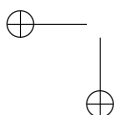
Já foi observado que Peirce, ao encarar *ex novo* a questão kantiana, modificará as respostas que esta tradicionalmente oferecia, e a questão do juízo sintético não é excepção. Neste contexto, a questão da dedução transcendental da validade objectiva da ciência ganha novos contornos, adequados à prévia substituição do sujeito transcendental de conhecimento pela comunidade de investigadores que Peirce entretanto operara. Assim, e radicando em última análise na noção de comunidade que defende, Peirce baseará a validade dos conhecimentos sintéticos na validade a longo prazo do método pelo qual são adquiridos.

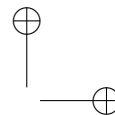
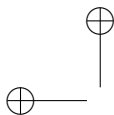
Justificada desta forma a inferência, compreende-se que Peirce baseie a validade desta na sua teoria da realidade, pela qual definiu o real como aquilo que é cognoscível a longo prazo, ou aquilo no qual a informação e o raciocínio mais cedo ou mais tarde resultarão. Ora, se o real é cognoscível, a comunidade pode prosseguir *ad infinitum* na sua busca da opinião final. A noção de comunidade substitui assim a síntese transcendental da apercepção kantiana que estabelecia as pré-condições factuais para a experiência como o ponto mais elevado que permite fornecer uma dedução transcendental da validade objectiva da ciência.

### 3.2 A segunda fase de Peirce: Do realismo crítico do significado ao Clube Metafísico

O segundo período que Apel considera na carreira filosófica de Peirce inicia-se com a *Berkeley Review*,<sup>45</sup> uma recensão à edição crítica das obras do bispo britânico, publicada em 1871, ocupa o tempo da fundação e debates protagonizados no Clube Metafísico, e termina em 1884, quando Peirce é despedido da universidade de John Hopkins, e a sua vida conhece uma reviravolta trágica em direcção a condições materiais de existência cada vez mais difíceis.

<sup>45</sup>. Fraser's *The Works of George Berkeley*, in PEIRCE, Charles Sanders, *Writings of Charles Sanders Peirce: A Chronological Edition*, ed. FISCH, Max, et al., Bloomington, Indiana University Press, vol. 2, pp. 462-489.





As reuniões do Clube Metafísico ter-se-ão iniciado em meados de 1871, depois do retorno de Peirce de uma viagem que fizera à Europa. Peirce terá passado, entre 71 e 74, uma porção de tempo significativa com os seus amigos que constituíam o Clube Metafísico, e que eram Chauncey Wright, William James, Nicholas St. John Green, Joseph Warner, Oliver Wendell Holmes Jr., John Fiske e Francis Abbot.<sup>46</sup> As principais actividades do clube eram ler e discutir questões filosóficas, e mais tarde, já *a posteriori*, Peirce afirmará que o Pragmatismo nasceu no seio do clube, fruto das discussões aí travadas.

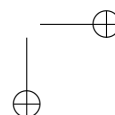
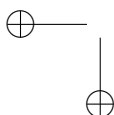
Defende Apel que o primeiro esboço da máxima pragmatista é já claramente perceptível na *Berkeley Review*, texto datado de 1871. O princípio surge aí formulado enquanto alternativa ao princípio de verificação de Berkeley como critério de proposições com significado. Esse critério supõe que tudo o que não pode ser concebido, não existe, e deverá, diz Peirce, ser usado com “extrema cautela”.<sup>47</sup> Entre as razões pelas quais Peirce o critica, conta-se o facto de dificultar a construção de teorias em matemática. Formula então uma regra que lhe parece “melhor” para evitar os “enganos” da linguagem: “será que as coisas preenchem a mesma função prática? Então deixem-nas ser significadas pela mesma palavra. Não preenchem? Então distingam-nas”.<sup>48</sup>

É muito claro como neste passo da *Berkeley Review* Peirce prefigura a

<sup>46</sup>. Segue-se aqui a *membership* proposta por Joseph Brent na sua biografia de Peirce. É importante ainda notar que, apesar das declarações do próprio Peirce, a palavra Pragmatismo não aparece em nenhum dos escritos desta época, nem nos textos que James mais tarde apontará como o “certificado de nascimento” do movimento. A questão provou ser embaraçosa para *scholars* – houve até quem defendesse que o clube era uma criação retrospectiva de Peirce e James – e para o próprio Peirce, que no manuscrito 325, citado por Joseph Brent, se refere, retrospectivamente, da seguinte forma ao assunto: “After my return [da Europa] in March 1871 a knot of us (...) used frequently to meet to discuss fundamental questions. Green was especially impressed with the doctrine of Bain, and impressed the rest of us with them; and finally the writer of this brought forward what he called the principle of pragmatism. Several years later, this was set forth in two articles printed in the *Popular Science Monthly* [tratam-se de *The Fixation of Belief* e *How to Make our Ideas Clear*], and subsequently in the *Revue Philosophique*.”, citado por BRENT, Joseph, *Charles Sanders Peirce, A Life*, sd, Indiana University Press, Bloomington, p. 85.

<sup>47</sup>. Fraser’s *The Works of George Berkeley*, in PEIRCE, Charles Sanders, *Writings of Charles Sanders Peirce: A Chronological Edition*, ed. FISCH, Max, et al., Bloomington, Indiana University Press, vol. 2, p. 483.

<sup>48</sup>. “A better rule to avoid the deceits of language is this: Do things fulfil the same function practically? Then let them be signified by the same word. Do they not? Then, let them be distinguished”, *idem*.



formulação da máxima pragmatista, e Apel advoga que, logo depois de ter escrito este texto, a inventa então muito rapidamente, reformulando nessa altura toda a sua teoria do conhecimento pré-pragmática à luz da nova descoberta, de onde resultará uma nova teoria da investigação. Apel está além disso convencido de que nesta fase Peirce não tem qualquer intenção de transformar o Pragmatismo numa doutrina filosófica de âmbito mais vasto e “auto-suficiente”. Este surge e funciona apenas como princípio metodológico integrado na sua lógica da ciência ou teoria da inquirição.

Em *The Fixation of Belief*,<sup>49</sup> de 1877, Peirce analisa os quatro métodos pelos quais os homens fixam as crenças que lhe estabilizam o comportamento e orientam a acção: o método da tenacidade, o da autoridade, o método *a priori* e o método científico. Apesar de nenhum destes métodos ser totalmente desprovido de vantagens, é o último, o método científico, que suplanta todos os outros, e isto porque é o único que faz convergir a fixação da crença e a estabilização das acções com a busca da verdade.

Depois de analisar as outras três formas de estabelecer a crença, Peirce introduz o método de investigação em ciência como aquele que maiores vantagens apresenta para cumprir a tarefa em apreço. Este é o método que acalma a irritação da dúvida com base numa “permanência externa”<sup>50</sup> e em algo no qual o pensamento do indivíduo não tem efeito. Essa “permanência externa”, e isto o distingue dos outros métodos, deve assim ser pública, “algo que afecte ou possa afectar todo o homem”<sup>51</sup>. Por conseguinte, este método da ciência é objectivo, e será tal que “a conclusão última de todo o homem seja a mesma” pois “podemos atingir, através do raciocínio, como as coisas realmente são, e qualquer homem, se tiver experiência suficiente e raciocinar o suficiente sobre ela, será conduzido à única conclusão verdadeira”<sup>52</sup>.

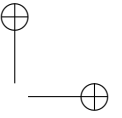
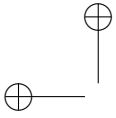
Peirce conjugará esta tese com a visão pragmatista de que a opinião verdadeira é aquela que sacia a irritação da dúvida, e que, uma vez encontrada,

<sup>49</sup>. *The Fixation of Belief in PEIRCE*, Charles Sanders, *Writings of Charles Sanders Peirce: A Chronological Edition*, ed. FISCH, Max, et al., Bloomington, Indiana University Press, vol. 3, pp. 242-256.

<sup>50</sup>. *Idem*, p. 253.

<sup>51</sup>. *Ibidem*.

<sup>52</sup>. “... it must be such that the ultimate conclusion of every man shall be the same. . . we can ascertain by reasoning how things really are, and any man, if he have sufficient experience and reason enough about it, will be led to the one true conclusion”, *idem*, p. 254.



satisfaz de facto esse estado de inquietação – é ocioso pretender continuar a duvidar quando se atingiu uma certeza, independentemente da sua verdade ou falsidade.<sup>53</sup>

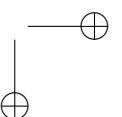
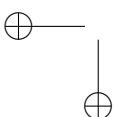
Claro que estas duas posições só podem ser conjugadas mercê do falibilismo de Peirce – a opinião verdadeira nunca pode ser identificada com toda a certeza, embora *in the long run* o homem deva necessariamente atingi-la. Esgotados os critérios da experiência numa dada questão, a crença que então se atinge é praticamente indubitável e pretender impor-lhe uma dúvida meramente formal ou metodológica, à maneira cartesiana, não chega para abalar ou alterar essa crença. Do que o coração não duvida, nem vale a pena suspeitar.

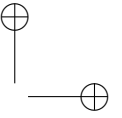
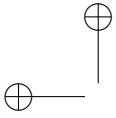
Apel considera que, neste texto, as duas realizações fundamentais de Peirce são, por um lado, obter a convergência entre a sua teoria da realidade (o real é o produto da actividade mental humana, não a sua causa), que opera ao nível da terceiridade; e a busca de um método experimental que determine o pensamento através dos dados da experiência, e que opera ao nível da secundidade. Por outro lado, e não menos importante, *The Fixation of Belief* consegue estabelecer a superioridade do método da ciência relativamente aos métodos pré-científicos, logrando fornecer uma explicação geral da função da crença e do hábito na vida humana.

A par com *A Fixação da Crença*, *How to Make our Ideas Clear*<sup>54</sup> costuma ser considerado o segundo certificado de nascimento do Pragmatismo. Esse ensaio, diz Apel, serve essencialmente para mostrar como o critério experimental de verificação científica pode ser tomado em conta, mesmo no método da definição da teoria da realidade. Assim, *Como Tornar as Nossas Ideias Claras* retoma o objectivo do ensaio anterior, que era explicar e credibilizar o novo método científico contra o pano de fundo dos métodos obsoletos, de que é exemplo o método tradicional da definição *a priori*, pela discussão do qual, aliás, se inicia o estudo.

<sup>53</sup>. “Hence, the sole object of inquiry is settlement of opinion. We may fancy that this is not enough for us, and that we seek, not merely an opinion, but a true opinion. But put this fancy to the test, and it proves groundless; for as soon as a firm belief is reached we are entirely satisfied, whether the belief be true or false”, *idem*, p. 248.

<sup>54</sup>. *How to Make Our Ideas Clear*; in PEIRCE, Charles Sanders, *Writings of Charles Sanders Peirce: A Chronological Edition*, ed. FISCH, Max, et al., Bloomington, Indiana University Press, vol. 3, pp. 257-276; e ainda a tradução desse texto elaborada pelo Professor Doutor António Fidalgo, *Como Tornar as Nossas Ideias Claras*, e disponível em [www.bocc.ubi.pt](http://www.bocc.ubi.pt)

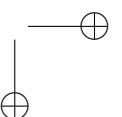
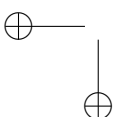


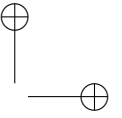
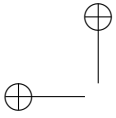


Neste trabalho Peirce clarifica, crê Apel, o espírito da formulação da máxima pragmatista que efectuara na *Berkeley Review*, afastando-o decididamente das versões do pragmatismo popular e das interpretações behavioristas que poderiam ser assacadas à afirmação de que “diferentes crenças são distinguidas pelos diferentes modos de acção a que dão origem”. De facto, defende Apel, nada está mais longe do espírito de Peirce ao introduzir a máxima pragmática para a clarificação do sentido que substituir o entendimento do significado das ideias pela observação ou descrição das suas consequências factuais.

Na verdade, em sua opinião, a máxima pragmatista como método de compreensão semântica repousa sobre um círculo lógico-hermenêutico e opera de forma inversa. Os modos de acção que distinguem os tipos de crença é que se seguem do correcto entendimento destas, por meio de uma interpretação efectuada através de inferência. Objecção possível a isto, diz Apel, é que se a máxima pragmática para o entendimento do significado já pressupõe o correcto entendimento do significado, então não pode procurar alcançar uma clarificação do significado com a ajuda do comportamento que se segue a uma crença. O pragmatismo semântico, como método para a compreensão, repousaria num círculo lógico. A resposta de Apel a esta objecção é que “este argumento goza de larga popularidade, mas repousa, no presente caso, numa confusão entre um legítimo *circulus fructuosus* na lógica sintética e um *circulus vitiosus* na lógica dedutiva. De facto, a descoberta de Peirce consiste precisamente em reconhecer o facto de que a compreensão do significado dos conceitos ou proposições pode ser aprofundada, de uma forma fundamental, pela ideia das consequências práticas que “resultariam” de uma compreensão correcta. Esta ideia é adquirida apenas através de experiências-pensadas, não observações empíricas. Do meu ponto de vista, temos aqui uma forma de círculo hermenêutico, tal como é descrito por Dilthey, ou, como diz Hegel, de mediação dialéctica, que assimilou o novo elemento da mediação em curso da compreensão do significado através da *praxis* futura”.<sup>55</sup>

<sup>55</sup>. “This argument enjoys a wide popularity, but rests in the present case (...) upon a confusion between a legitimate *circulus fructuosus* in synthetic logic and a *circulus vitiosus* in deductive logic, which is of course to be avoided. In fact, Peirce’s discovery consists precisely in recognizing the fact that understanding of the meaning of concepts or sentences can be deepened in a fundamental way by the idea of the practical consequences (including possible empirical observations) that “would” result from a correct understanding. This idea is acqui-





Este é, em traços gerais, o esboço da visão que Apel tem do pragmatismo – mediação dialéctica ou pré-compreensão hermenêutica, mas nunca behaviorismo – tal como será proposto por Peirce no Clube Metafísico. Ele nasce da tensão entre o realismo crítico do significado, que é um tipo de kantismo transformado, e a tradição anglo-saxónica. Apel considera que esta segunda fase do percurso intelectual de Peirce termina com o surgimento, no seio do Clube Metafísico, da sua versão do Pragmatismo, que atingirá aí o seu ponto mais elevado.

### 3.3 Da metafísica cosmológica ao pragmaticismo

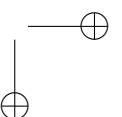
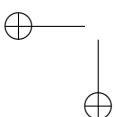
Em 1884, por razões ainda hoje não totalmente claras, Peirce foi despedido da sua posição de professor na universidade de John Hopkins,<sup>56</sup> e este facto marca o início da sua ruína profissional e financeira, que se acentuará nos anos seguintes. Apel considera também que marca, com 45 anos, o início de um novo período na filosofia de Peirce. Esta terceira fase do pensamento de Peirce caracteriza-se pela ousada especulação metafísica e cosmológica, e pelas tentativas de unificar um sistema filosófico sob o conceito de arquitectónica. A metafísica da evolução que Peirce descobre, desempenha, além disso, defende Apel, um papel importantíssimo, que é o de fornecer uma fundamentação cosmológica à relação entre o primeiro e o segundo períodos por ele considerados, a teoria da cognição e da realidade, e a teoria da investigação de 1871.

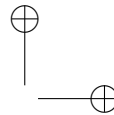
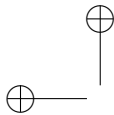
Uma das consequências do “evolucionismo” peirceano é a de que a lógica da investigação científica é uma réplica e continuação consciente do processo de inferência que conduz a evolução do universo por meio de uma lógica objectiva inconsciente. Apel chama a atenção para o facto de isso fazer com que

---

red by thought experiment, not empirical observation. On my view we have here a form of the “hermeneutic circle” described by Dilthey, or, as Hegel says, of dialectical “mediation”, which has assimilated the new element of the foregoing mediation of meaning understanding through future praxis.”, in **APEL**, Karl-Otto, *Charles Sanders Peirce — from Pragmatism to Pragmaticism*, 1995, Humanities Press, New Jersey, p. 71.

<sup>56</sup>. Brent aventa a hipótese de que o despedimento se ficou a dever ao seu divórcio de Melusina Fay, a primeira mulher de Peirce, e ao escândalo que o seu casamento subsequente com a francesa Juliette de Froissy provocou. Cf. **BRENT**, Joseph, *Charles Sanders Peirce, A Life*, sd, Indiana University Press, Bloomington.



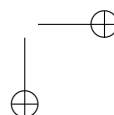
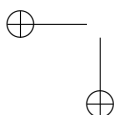


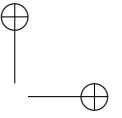
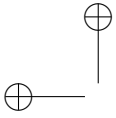
a lógica da investigação seja *a priori* moralmente relevante. É que o processo de investigação, bem como o interpretante lógico final, constituem não só a opinião teoricamente verdadeira do sujeito e da comunidade, mas também dão origem a um hábito, de forma que a razão está profundamente envolvida nos hábitos que acompanham as crenças, e o processo de clarificação lógica que lhes deu origem apresenta por essa via um insuspeitado alcance moral.

A validade do pragmatismo depende assim da pressuposição de um objecto ético final a longo prazo, que pode ser perseguido por uma comunidade sem limites definidos. Por isso, depois de 1900, Peirce sente necessidade de enquadrar a máxima pragmatista na moldura mais geral constituída pelas ciências normativas, que colocam como fim ético absoluto a busca de um *summum bonum* que - espelhando aliás a incomensurabilidade na lógica da investigação entre crenças concretas e o ideal de verdade como crença de uma comunidade ilimitada - a prática individual e finita de cada homem não logra alcançar. O envolvimento da máxima pragmatista com as ciências normativas faz com que o homem passe a tomar parte na racionalização do universo, integrado numa comunidade indefinida que persegue o *summum bonum* porque este é atractivo em si próprio.

Peirce explica muito bem esta dependência que a lógica tem da ética, pois se todo o pensamento tem de ser interpretado em termos das acções a que pode dar origem, então a lógica, que é a arte de pensar correctamente, “tem de ser uma aplicação da doutrina daquilo que deliberadamente escolhemos fazer, que é a Ética”.<sup>57</sup> A ética, por seu turno, depende da estética, a ciência que deverá encontrar algo que seja admirável *per se*. A estética tem de se basear numa doutrina que, alheando-se de qualquer consideração prática quanto à conduta humana, distingue os estados de coisas que são admiráveis dos que não são, procurando definir o que torna um ideal admirável. A tarefa da estética é determinar o que deve ser admirado *per se*, independentemente das consequências que possa implicar para a conduta dos indivíduos. Assim, “as três ciências normativas são a Lógica, a Ética e a Estética, sendo as três doutrinas que distinguem o bem do mal; a Lógica com respeito às representações

<sup>57</sup>. “I will, therefore, presume that there is enough truth in it to render a preliminary glance at ethics desirable. For if, as pragmatism teaches us, what we think is to be interpreted in terms of what we are prepared to do, then surely logic, or the doctrine of what we ought to think, must be an application of the doctrine of what we deliberately choose to do, which is Ethics”, in *Collected Papers*, 5.35.





da verdade; a Ética com respeito aos esforços da vontade; e a Estética nos objectos considerados simplesmente na sua apresentação”.<sup>58</sup>

Com a fundação das três ciências normativas, que demandam, elas próprias, a fenomenologia e a matemática pura como ciências de base, Peirce inverte aquele que pareceria ser o sentido mais imediato da sua máxima pragmatista. De facto, tal máxima “parece assumir que o fim do homem é a acção”,<sup>59</sup> mas na verdade sucede o inverso: a acção demanda um fim, um bem último, sendo o mal moral identificado com a ausência desse fim.

Ao identificar o bem moral com o bem estético, diz Apel, Peirce soluciona o problema das ciências normativas, adquirindo um fim para a acção, e logra fazê-lo sem cair em nenhuma espécie de hedonismo, porque interpreta esta “qualidade estética” como primeiridade da terceiridade – isto é, concebe-a como expressão da universalidade, continuidade e ordem da concreta razoabilidade do universo futuro, e que, como primeiridade da terceiridade, pode ser intuitivamente apercebida. Trata-se de, em vez de confiar num processo de ilimitada inferência em direcção à verdade, admitir que temos uma percepção sensorial da continuidade da interminável mediação racional.

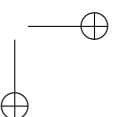
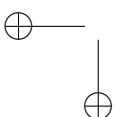
A filosofia da continuidade de Peirce concebe a percepção e os seus objectos como expressão da racionalidade, concebendo por seu turno essa racionalidade como objecto de percepção sensorial.<sup>60</sup>

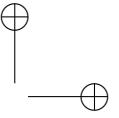
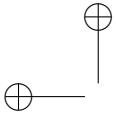
Apel acredita que esta ênfase colocada na categoria de primeiridade após 1902-1903 se destina a resgatar a máxima pragmatista da lógica pragmática da investigação – terreno em que um reino universal de fins em si mesmo não pode aparecer – e Peirce é forçado a transcender a lógica que enquadrava o seu pragmatismo em direcção a uma fundação estética da cosmologia teleológica que desenvolverá como hipótese metafísica. Uma das consequências desse

<sup>58</sup>. “it is generally said that the three normative sciences are logic, ethics, and esthetics, being the three doctrines that distinguish good and bad; Logic in regard to representations of truth, Ethics in regard to efforts of will, and Esthetics in objects considered simply in their presentation”, in *Collected Papers*, 5.36.

<sup>59</sup>. In *Collected Papers*, 5.3.

<sup>60</sup>. “In the fifth place it may be held that we can be justified in inferring true generality, true continuity. But I do not see in what way we ever can be justified in doing so unless we admit the cotary propositions, and in particular that such continuity is given in perception; that is, that whatever the underlying psychical process may be, we seem to perceive a genuine flow of time, such that instants melt into one another without separate individuality.”, *Collected Papers*, 5.205.





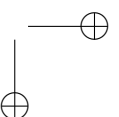
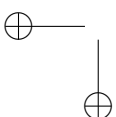
*turn* final em direcção à primeiridade é a reabilitação da cognição intuitiva, que provoca uma revisão da base semiótica da lógica do conhecimento. Só nessa altura obtém Peirce uma reconciliação entre a “lógica da investigação” e a “lógica objectiva” da evolução.

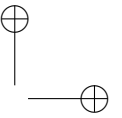
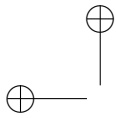
Para incorporar a lógica da investigação na metafísica da evolução Peirce é compelido a operar uma revisão das fundações semióticas desta. O facto é que uma validade do processo de inquirição que repousa apenas sobre a validade da inferência sintética, juntamente com a selecção mecânica de hipóteses obtidas através do confronto com os factos começa, nesta altura, a revelar-se insatisfatória para Peirce. Como surgem as hipóteses? A questão a que Peirce precisa responder é como, de entre miríades de intuições possíveis, o homem relativamente depressa descobre aquelas que têm afinidades com o real. Esta questão, que é muito diferente da questão da validade objectiva do processo de inferência sintética a longo prazo, a que Peirce respondera em 68, só pode ser solucionada em conjunção com a metafísica da evolução, pois demonstrar a validade da inferência sintética não explica, de todo, como é a experiência em geral possível.

Na opinião de Apel, após 1891 Peirce já tinha respondido na sua metafísica à questão da afinidade entre o conhecimento humano e a natureza em termos de um Idealismo Objectivo. A sua resposta interpretava a estrutura categórica da natureza como um estádio preliminar, inconsciente, e equivalente à estrutura categorial da lógica da investigação conscientemente aplicada. Mesmo quando sustenta esta posição, a que dará o nome de Agapismo, Peirce encara como insatisfatória a sua tentativa de explicar a cognição bem sucedida apenas com base em introvisões aleatórias e à selecção mecânica daquelas que são utilizáveis, e por isso postula uma empatia simpatético-divinatória como tendência final da evolução.

Todavia, os instrumentos teóricos de que dispunha para dar tal passo eram escassos e só depois da fundação das ciências normativas, com o seu recurso explícito à consciência estética, foi possível usar a semiótica para articular a concepção de primeiridade da terceiridade, isto é, a percepção icónico-qualitativa da ordem ideal do universo em evolução.

Em 1903 Peirce tenta estabelecer a capacidade de experimentar o mundo através dos sentidos como a condição semiótica para a possibilidade do processo cognitivo. A função icónica da linguagem no predicado da frase, enquanto primeiridade da terceiridade da síntese predicativa operada pela propo-



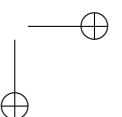
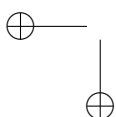


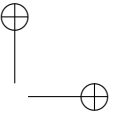
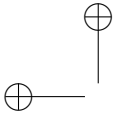
sição deverá ser capaz de capturar a expressão qualitativa do mundo e envolvê-la no processo racional de interpretação. A função cognitiva da primeiridade da terceiridade, que é uma espécie de iluminação da natureza das coisas, é responsável pela estrutura intensional dos conceitos e faz a mediação entre a lógica da investigação e as características da natureza de uma forma quasi-divinatória. “Daqui se compreende que Peirce tenha tentado, com a ajuda da função icónica, articular a analogia metafísica entre o processo de inferência na natureza e a inferência controlada do processo de inquirição. (...) Nesta visão iconicamente acentuada do universo como signo ou argumento que obtém uma representação de si próprio através da sua continuação consciente na actividade humana da ciência, o pensamento final de Peirce completa o seu idealismo semiótico e objectivo”.<sup>61</sup>

Todo este longo processo reabilita a abdução, a operação lógica que permite a introdução de novas ideias. Esta é um tipo de inferência que é a própria base da percepção e que, em tais casos-limite, é inconsciente. A abdução constitui a base de toda a intuição científica, expressando as qualidades icónicas da natureza numa hipótese linguística. A abdução é o primeiro passo de toda a experiência e inquirição, continuação do processo de inferência inconsciente da natureza. É a resposta espontânea e divinatória do homem ao seu ambiente, e nesse sentido equivale ao instinto animal. É claro que o tema de um *logos* criador é recorrente no idealismo alemão pelo menos desde o Renascimento, mas Apel considera que Peirce é alheio a tal influência; foi conduzido a esta ontologia semiótica pela sua transformação e revisão crítica do significado da filosofia transcendental kantiana, operações que se distinguem claramente do idealismo alemão pois “Peirce não reduz o processo de pesquisa empírica ao processo da consciência tal como é construído pela filosofia transcendental. Antes, concebe todos os aspectos não transcendentais da cognição em termos de formação empírica de hipóteses”.<sup>62</sup>

<sup>61</sup>. “From here it becomes understandable that Peirce tried with the help of the iconic function to articulate the metaphysical analogy between the inference process in nature and the controlled inference process in inquiry. (...) In this iconically accentuated vision of the universe as a sign or argument which attains a representation of itself through its conscious continuation in the human activity of science, Peirce’s late thought completes his objective, semiotic Idealism”, in APEL, Karl-Otto, *Charles Sanders Peirce — from Pragmatism to Pragmaticism*, 1995, Humanities Press, New Jersey, p. 103.

<sup>62</sup>. “Peirce does not reduce the process of empirical research to the process of consciousness as construed by transcendental philosophy; rather, he conceives all the nontranscendental





## A fenomenologia

Outra consequência do enquadramento da máxima pragmática em termos das ciências normativas (Lógica, Ética e Estética), é que estas reclamam como suporte mais duas ciências abstractas, que agem sem qualquer relação com o real. A primeira destas é a fenomenologia<sup>63</sup> ou faneroscopia, do grego *pháneron*, como Peirce também lhe chama, a qual por sua vez demanda uma matemática pura, ciência que estuda a lógica formal das relações que a fenomenologia pressupõe, e trata daquilo que poderia existir, num qualquer universo possível que considere.

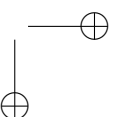
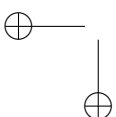
Esta viragem fenomenológica, para “a primeiridade da visão”, põe a nu, diz Apel, uma aporia fundamental do pensamento do último Peirce, e que este, a despeito dos seus esforços, não consegue resolver totalmente.

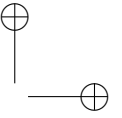
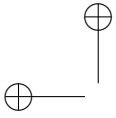
A questão, tal como Apel a apresenta, é a seguinte. Na sua teoria da cognição Peirce apresenta a terceiridade (lei, regra, generalidade, continuidade, mediação) como podendo ser dada qualitativamente na percepção sob a forma de primeiridade; sendo que essa percepção, como cognição que é, tem, desse ponto de vista, de ser compreendida como terceiridade, sendo esta a forma mais perfeita que o modelo do *continuum* pode atingir. Ora a contradição reside no facto de que o modo de visão próprio da fenomenologia, que é livre de interpretação, relações e pressuposições, dificilmente será compaginável com esta visão da imediatidade mediada. O argumento de Apel, aqui, é que o que não é mediado, devido às características semióticas do conhecimento, é destituído de significado, permanece preso ao instante presente e não pode

---

logical aspects of cognition in terms of empirical hypothesis formation”, in **APEL**, Karl-Otto, *Charles Sanders Peirce — from Pragmatism to Pragmaticism*, 1995, Humanities Press, New Jersey, p. 107.

<sup>63</sup>. “But before we can attack any normative science, any science which proposes to separate the sheep from the goats, it is plain that there must be a preliminary inquiry which shall justify the attempt to establish such dualism. This must be a science that does not draw any distinction of good and bad in any sense whatever, but just contemplates phenomena as they are, simply opens its eyes and describes what it sees; not what it sees in the real as distinguished from figment - not regarding any such dichotomy - but simply describing the object, as a phenomenon, and stating what it finds in all phenomena alike. (...) I will so far follow Hegel as to call this science Phenomenology although I will not restrict it to the observation and analysis of experience but extend it to describing all the features that are common to whatever is experienced or might conceivably be experienced or become an object of study in any way direct or indirect”, *Collected Papers*, 5.37.





ser interpretado, pelo que a possibilidade de a fenomenologia elaborar proposições com significado parece, à luz desta dificuldade, muito remota. Apel acaba por concluir que talvez a fenomenologia não necessite de se submeter à lógica semiótica que mede o significado das proposições pela sua interpretabilidade e verificação possíveis, mas mesmo em tal caso, diz, Peirce encontra-se numa situação muito semelhante à do primeiro Wittgenstein, quando é forçado aos “pronunciamentos místicos” sobre aquilo que se mostra mas se não pode nomear. “A dificuldade em que ambos os pensadores se encontram consiste evidentemente no facto de que as próprias condições de experiência sensorial e de comunicar e chegar a um acordo acerca das coisas do mundo real por meio da linguagem têm elas mesmas de ser descritas e afirmadas pela filosofia, seja ontologia ou filosofia transcendental; para Peirce estas condições são as três categorias da lógica semiótica, para Wittgenstein as relações “internas” que definem o espaço lógico da linguagem e do mundo”.<sup>64</sup>

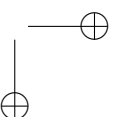
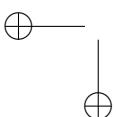
### *Lawfulness e Evolutionary Love*

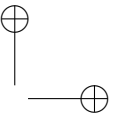
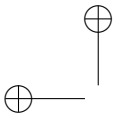
Desta fase “metafísica” e “cosmológica” de Peirce Apel destaca o aspecto de que a noção de continuidade e *evolutionary love* serve fundamentalmente para explicar a existência de leis no universo, *lawfulness*, e por que as inferências humanas se acomodam de forma tão apropriada a essas leis que o governam.

Ao nível das produções escritas, este período inicia-se com *Guess at the Riddle*,<sup>65</sup> o esboço de um livro inacabado que Peirce se propusera fazer sobre o assunto, a que se seguem uma série de ensaios publicados na década de 90 em *The Monist: The Architecture of Theories; The Doctrine of Necessity Examined; The Law of Mind; Man’s Glassy Essence; e Evolutionary Love*,

<sup>64</sup>. “The difficulty that both thinkers find themselves in consists evidently in the fact that the very conditions for the possibility of sensory experience and of communicating and reaching an understanding about things in the real world by means of language must themselves be described and stated by philosophy, be it ontology or transcendental philosophy; for Peirce these conditions are the three fundamental categories of semiotic logic; for Wittgenstein, they are the “internal relations” that define the logical space of language and the world”, in APEL, Karl-Otto, *Charles Sanders Peirce — from Pragmatism to Pragmaticism*, 1995, Humanities Press, New Jersey, p. 118.

<sup>65</sup>. *Guess at the Riddle, Writings of Charles Sanders Peirce: A Chronological Edition*, vol 6, ed. FISCH, Max, et al., Bloomington, Indiana University Press, pp 166-210. A propósito deste texto pode consultar-se o excelente trabalho de John K. Sheriff, *Charles Peirce’s Guess at the Riddle — Grounds for Human Significance*, 1994, Indiana University Press, Bloomington.





pois nunca abandonou a concepção de que o desenvolvimento das ciências dependia de uma base metafísica sólida e adequada, que Peirce compõe recorrendo à pressuposição das três categorias, e ao princípio de continuidade e evolucionismo na natureza.

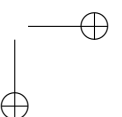
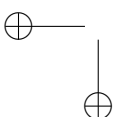
O ponto de convergência unificador do evolucionismo proposto por Peirce serão então as suas três categorias, cujo desenvolvimento já em *One, Two, Three*<sup>66</sup> é proposto. Mais tarde, em *Guess at the Riddle* Peirce tratará então detalhadamente da “tríade”, isto é, da forma como as categorias se manifestam, em metafísica, psicologia, fisiologia, desenvolvimento biológico, e na física. Apel defende que a tese mais básica desta teoria da evolução é a seguinte: os conceitos fundamentais da ciência não são obtidos nem indutivamente, por “selecção natural” das teorias mais aptas, nem por construção de teorias gerais e *a priori*. Antes, o que explica que entre miríades de hipóteses possíveis o homem se debruce sobre um leque relativamente reduzido de respostas admissíveis, e acabe, muito mais rapidamente do que seria de esperar, por encontrar a mais adequada, é uma “acomodação primitiva, quasi-instintiva, da mente humana ao ambiente que procura conhecer”.<sup>67</sup> E que se baseia precisamente no princípio de continuidade entre o homem e a natureza, a micro e a macrofísica, o orgânico e o inorgânico.

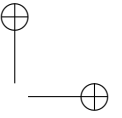
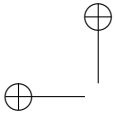
As leis da natureza, e a uniformidade de que estas aparentemente por toda a parte gozam só podem ser explicadas como resultado da evolução – uma evolução que se dirige do caos inicial para níveis progressivamente mais elevados de ordem, e consequentemente, de *lawfulness*, e onde portanto continua, à medida que leis e hábitos se vão sedimentando, a haver espaço para a espontaneidade. Este cosmos que evolui em direcção a hábitos mais rígidos obriga assim a supor que as leis da natureza não são absolutamente deterministas e introduz um elemento de acaso e indeterminação no quadro geral da sua concepção de natureza. Assim se explica historicamente a existência de leis.

O universo apresenta graus variados de hábito, mas não apresenta leis eternamente fixadas para todo o sempre. Estes hábitos de graus variados que

<sup>66</sup>. *Writings of Charles Sanders Peirce: A Chronological Edition*, vol 5, ed. FISCH, Max, et al., Bloomington, Indiana University Press, pp. 166-210.

<sup>67</sup>. APEL, Karl-Otto, *Charles Sanders Peirce — from Pragmatism to Pragmaticism*, 1995, Humanities Press, New Jersey, p. 148.





a natureza revela vão desde a pura espontaneidade de certos processos de pensamento, num extremo, ao comportamento à maneira de lei (*lawlike*) de vastos objectos físicos. Nem tudo está fixado por leis definitivas, embora tudo, em algum grau, sofra o constrangimento do hábito. Mas há mais. É preciso também explicar a propensão do homem para as conhecer ou desvelar, e aqui o princípio de continuidade revelará a sua utilidade. Se os próprios fenómenos que presidiram à formação do homem obedecem às leis da mecânica, então as suas mentes foram construídas com uma especial afinidade com aquelas, obedecem aos mesmos princípios e, por tal afinidade natural, os homens têm uma propensão muito maior a descobri-las numa abdução do que a aventarem outra hipótese qualquer.

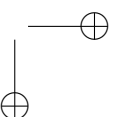
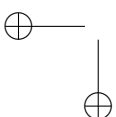
Tiquismo, Sinequismo e Agapismo são as três doutrinas que marcam este período do pensamento de Peirce, e que Apel interpreta como o prolongamento do debate corrente em biologia em meados de 1890. Apel dirá que “Peirce generaliza o princípio do darwinismo como Tiquismo”, isto é, que o seu princípio da natureza como corpo dinâmico onde há sempre lugar para a espontaneidade e o acaso é apenas uma forma mais geral da assunção darwiniana de variações casuais e heterogéneas dos indivíduos, que oferecem lugar para a criatividade da natureza e evolução das espécies. Enquanto isso o princípio do lamarckismo – que as variações naturais não são aleatórias mas dirigidas – fornece a transição para a observação psicológica do sinequismo, o princípio de continuidade de espaço, tempo, sentimento e percepção.

### 3.4 O pragmatismo

O *turn* final na filosofia de Peirce, que corresponde ao último período do seu pensamento, ocorre quando James, em 1898, o torna famoso num discurso público, *California Union Adress*, como fundador do pragmatismo, produzindo esta súbita atenção sobre o seu trabalho, considera Apel, um impacto psicológico que conduz a uma nova época na sua filosofia.<sup>68</sup>

Por esta altura, diz Apel, Peirce estava já envolvido na tentativa de criar

<sup>68</sup>. “You invented pragmatism, for which I gave you full credit in a lecture entitled “Philosophical conceptions and practical results” of which I sent you two copies a couple of years ago [the California Union Adress of 1898]”, William James, em carta a Peirce, citado por BRENT, Joseph, *Charles Sanders Peirce, A Life*, sd, Indiana University Press, Bloomington, p. 86.



uma metafísica cosmológica que o afastasse da visão subjectiva e orientada para a *praxis* das suas ideias que James agora apresentava ao mundo. Como rejeitava liminarmente esta forma de pragmatismo, incluindo a lógica da ciência neopositivista, que tudo reduzia às funções sintáctica e semântica das linguagens formalizadas, Peirce, que nunca excluiu a dimensão pragmática da lógica da ciência, procura uma alternativa ao pragmatismo subjectivista de James, colocando precisamente a ênfase na dimensão pragmática e na intersubjectividade da comunidade ilimitada de cientistas. Ao contrário desta versão, Peirce limita o pragmatismo ao estatuto de uma máxima na lógica da ciência,<sup>69</sup> que é depois devidamente enquadrada no conjunto da sua filosofia sistemática, mercê da sua inclusão no contexto das três ciências normativas.

Peirce, diz Apel, continua a manter reservas críticas em 1902-03 quanto à sua primeira formulação da máxima pragmática, por duas ordens de razões: em primeiro lugar desagrada-lhe vê-la elevada ao estatuto de princípio normativo metafísico e ético;<sup>70</sup> depois porque se questiona se o significado das proposições científicas consiste realmente na soma das experiências práticas que estas podem fornecer, pois é muito problemática a aplicação da máxima a certos conceitos matemáticos e à construção de teorias. E são precisamente as questões levantadas em matemática que levam Peirce, na viragem do século, a reexaminar a máxima pragmática.<sup>71</sup> Fá-lo nas suas *Lectures on Pragmatism*,<sup>72</sup> de 1903, onde apresenta as três proposições cotárias, destinadas a “afiar” a máxima pragmatista,<sup>73</sup> e intenta estabelecer uma ligação irrefutável entre esta máxima e a lógica da abdução, ao mesmo tempo que a relaciona com as três ciências normativas, integrando-a assim no seu sistema de filosofia a que cha-

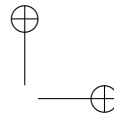
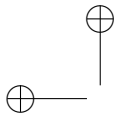
<sup>69</sup>. “On their side, one of the faults that I think they might find with me is that I make pragmatism to be a mere maxim of logic, instead of a sublime principle of speculative philosophy”, *Collected Papers*, 5.18.

<sup>70</sup>. “It will be seen that pragmatism is not a *weltanschauung* but is a method of reflexion having for its purpose to rend ideas clear”, *Collected Papers*, 5.13.

<sup>71</sup>. “Yet I am free to confess that objections to this way of thinking have forced themselves upon me and have been found more formidable the further my plummet has been dropped into the abyss of philosophy, and the closer my questioning at each new attempt to fathom its depths. I propose, then, to submit to your judgment in half a dozen lectures an examination of the *pros* and *cons* of pragmatism by means of which I hope to show you the result of allowing to both *pros* and *cons* their full legitimate values”, *In Collected Papers*, 5.15.

<sup>72</sup>. *In Collected Papers*, de 5.1 a 5.212.

<sup>73</sup>. “I will call them, for the nonce, my cotary propositions. *Cos, cotis*, is a whetstone. They appear to me to put the edge on the maxim of pragmatism”, *in Collected Papers*, 5.180.



mará Sinequismo. Apel diz que as *lectures* representam um esforço denodado para integrar a máxima pragmatista na primeira das três ciências normativas.

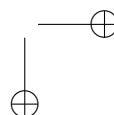
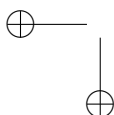
O problema que Peirce tem em mente quando apresenta as três proposições cotárias é a questão de como é o conhecimento possível, problema de que, aliás, já tratara anteriormente, na sua teoria da cognição de 68-69, ocasião em que não resolve a questão de forma totalmente satisfatória. Trata-se, então, de explicar como entra a generalidade nos juízos perceptivos, tendo em conta a primeira proposição cotária, a qual, muito aristotelicamente, adverte que “*nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu*”.<sup>74</sup> Como pode a generalidade ser dada através dos sentidos no juízo perceptivo, permitindo a formulação do conhecimento científico? A resposta de Peirce é que a generalidade, os predicados gerais, entram no juízo através da abdução, isto é, Peirce descobre que os juízos perceptivos são formas de inferência abductiva, e que toda a percepção é já, também, interpretação.<sup>75</sup> Sendo o processo de indução válido a longo prazo, esta fundação vem substituir a dos juízos sintéticos *a priori* kantianos. Mas isto não é suficiente, pois não responde à questão de como “o conteúdo material e qualitativo da experiência é de facto possível”.<sup>76</sup>

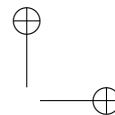
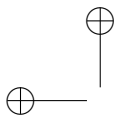
Para Apel o objectivo primeiro de Peirce nas *Lectures on Pragmatism* é mostrar como a primeiridade (*firstness*), isto é, o carácter qualitativo da expe-

<sup>74</sup>. In *Collected Papers*, 5.181. A propósito das três proposições cotárias, cf. CP 5.181 e seguintes. E também FIDALGO, António, *Semiótica, A Lógica da Comunicação*, 1995, Universidade da Beira Interior, Covilhã, pp. 45-58.

<sup>75</sup>. “The third cotary proposition is that abductive inference shades into perceptual judgment without any sharp line of demarcation between them; or, in other words, our first premises, the perceptual judgments, are to be regarded as an extreme case of abductive inferences, from which they differ in being absolutely beyond criticism. The abductive suggestion comes to us like a flash. It is an act of insight, although of extremely fallible insight. It is true that the different elements of the hypothesis were in our minds before; but it is the idea of putting together what we had never before dreamed of putting together which flashes the new suggestion before our contemplation”, *Collected Papers*, 5.181. “If the percept or perceptual judgment were of a nature entirely unrelated to abduction, one would expect that the percept would be entirely free from any characters that are proper to interpretations, while it can hardly fail to have such characters if it be merely a continuous series of what, discretely and consciously performed, would be abductions. We have here then almost a crucial test of my third cotary proposition. Now, then, how is the fact? The fact is that it is not necessary to go beyond ordinary observations of common life to find a variety of widely different ways in which perception is interpretative”, *Collected Papers*, 5.184.

<sup>76</sup>. APEL, Karl-Otto, *Charles Sanders Peirce — from Pragmatism to Pragmaticism*, 1995, Humanities Press, New Jersey, p. 165.





riência despido de relações, surge na cognição como um processo de mediação lógica (*thirdness*) e pode ser sujeito a confirmação experimental.<sup>77</sup>

Esta primeiridade da experiência que urge explicar será introduzida por uma nova interpretação da abdução, a operação lógica que tem por fim a criação de novas ideias. Assim, em 68, a abdução era entendida como um processo de mediação lógica no qual as primeiras experiências eram explicadas como intuições. Depois de 1903, é concebida de forma a que a noção de um começo do conhecimento no tempo seja uma pressuposição necessária de tudo que tenha conteúdo empírico. “É isto que as três proposições cotárias é suposto alcançarem. Devem ser entendidas tendo como pano de fundo a metafísica da evolução, na qual o processo de inquirição humano é concebido como uma continuação conscientemente controlada do processo de informação inferencial inconsciente da natureza”.<sup>78</sup> A continuidade entre a inferência inconsciente da natureza, e o processo de inferência consciente do homem, é dada pelo processo de abdução, precisamente porque o julgamento perceptual é um caso limite de inferência abdutiva.

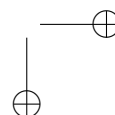
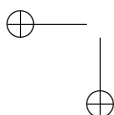
Peirce identifica, na última das suas *lectures*, a máxima pragmatista com a lógica da abdução.<sup>79</sup> A máxima pragmática, no contexto das três proposições cotárias, diz Apel, é suposta clarificar o significado das hipóteses abdutivas. Assim, a inferência abdutiva pode ser explicada por meio da máxima pragmática; e também pode ser verificada como inferência sintética, no que toca à verdade factual.

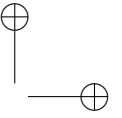
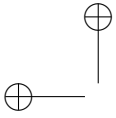
A relação entre a interpretação do significado e a inferência lógica é a seguinte: Peirce concebe a verificação indutiva como um processo de aproximação à verdade de hipóteses de leis que são confirmadas empiricamente por juízos perceptivos. Por outro lado, a clarificação pragmática do significado é

<sup>77</sup>. *Idem.*

<sup>78</sup>. “This is what the three cotary propositions are supposed to accomplish. They are to be understood against the background of the metaphysics of evolution, in which the process of human inquiry is conceived as a consciously controlled continuation of nature’s unconscious, inferential information process”, in APEL, Karl-Otto, *Charles Sanders Peirce — from Pragmatism to Pragmaticism*, 1995, Humanities Press, New Jersey, p. 166.

<sup>79</sup>. “If you carefully consider the question of pragmatism, you will see that it is noting else than the question of the logic of abduction. That is, pragmatism proposes a certain maxim which, if sound, must render needless any further rule as to the admissibility of hypotheses to rank as hypotheses”, *Collected Papers*, 5.196.





um processo semiótico de interpretação que está relacionado, desde o início, com a verificação indutiva das hipóteses de leis.

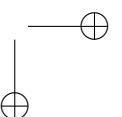
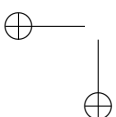
Pode a interpretação do mundo ser reduzida a inferências abduativas pertencentes a juízos perceptuais? Estas inferências são trans-individuais e intersubjectivamente válidas. Mas também é óbvio que os homens têm de chegar a acordo sobre o significado dos símbolos que utilizam e isto significa que tem de haver um terceiro elemento na constituição do significado dos juízos perceptuais humanos, além dos dados dos sentidos e do processo de inferência transindividual, que são idênticos para todos os homens. Esse factor ocorre porque a experiência humana é sempre mediada por signos, de forma que as experiências humanas são mediadas pelas experiências dos seus parceiros de comunicação, incluindo as dos antepassados. Como consequência, a experiência está presente à consciência individual, mas também é sempre virtualmente pública.

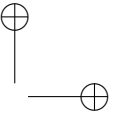
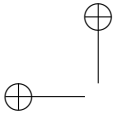
Segundo Apel em 1868 Peirce ainda não retirara todas as conclusões que se seguem do postulado da comunidade sobre o qual se baseia a sua teoria semiótica do conhecimento, e que tomou o lugar da noção kantiana de “consciência em geral”. Ele tinha negligenciado tanto a noção comunicativa de interpretação dos signos, como o modo através do qual a nossa interpretação do mundo é condicionada pela sociedade e pela linguagem. Nesta ocasião obtém agora uma síntese mais perfeita, e que ao mesmo tempo afasta a sombra de cientismo que pairava sobre a formulação juvenil.

Peirce introduziu as proposições cotárias para provar que a abdução é a lógica da experiência, isto é, a lógica pela qual novas ideias são introduzidas na argumentação. A função do pragmatismo, para Peirce, é decidir da aceitabilidade de hipóteses na base desta visão da lógica da abdução. Isto requer a resposta à questão do que é a “boa” abdução, o que implica, por seu turno, responder à questão do que deve ser entendido como hipótese abduativa verificável.

Em 1868, diz Apel, Peirce estava convencido de que a verdade das hipóteses podia ser aproximada por confirmação indutiva “a longo prazo”, e que estas hipóteses seriam susceptíveis de indefinidos melhoramentos. Agora, na última parte da *Lecture VII*, dirige novamente a sua atenção para a lógica da indução, apresentando soluções que se baseiam na sua matemática do contínuo e na doutrina das categorias.

A solução para o problema da indução é uma posição que concorda com as





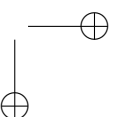
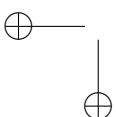
três proposições cotárias. Admite como tendo significado proposições sobre um *continuum* genuíno, especialmente um contínuo temporal, sob a pressuposição de que “tal continuidade é dada na percepção” – isto porque “parecemos perceber um genuíno fluxo de tempo, tal que os instantes se fundem uns nos outros sem uma individualidade separada”<sup>80</sup> – e é aqui que a filosofia sinequista de Peirce se torna mais visível.

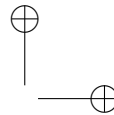
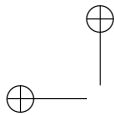
Estabelecendo a necessidade da percepção da continuidade por meio das proposições cotárias, é implicada ainda uma ideia que fornece uma correcção essencial tanto ao pragmatismo de Peirce como à sua teoria da realidade. Nas proposições cotárias a generalidade e a continuidade são equacionadas como aspectos da categoria de *thirdness*. Disto segue-se que, para Peirce, a percepção da continuidade, especialmente do tempo, é o aspecto percepcionável da generalidade, porque é o aspecto inconsciente e incontrolável da mediação racional no processo de inferência. Segundo Peirce o processo de formar o juízo perceptual, porque é subconsciente, não tem de fazer actos separados de inferência, mas executa o seu acto num processo contínuo.

Isto resulta numa nova consequência para a teoria realista dos universais de Peirce. Esta posição já não se baseia meramente apenas na consideração crítica do significado de que as proposições gerais podem em princípio ser objectivamente válidas se os argumentos devem ter algum significado. Antes, eles devem basear-se no postulado de que proposições gerais e empíricas, isto é, hipóteses de leis, têm de ser confirmáveis percebendo o geral como continuidade, se vamos admiti-las como hipóteses com significado.

“Porque é que à percepção é conferida uma tal autoridade relativamente ao que é real”? Peirce descobre que lhe falta fazer a mediação entre os factos individuais brutos aqui e agora, e a generalidade da teoria, uma mediação por meio da experiência da natureza qualitativa dos factos que colidem com o ego, mas não o confrontam *como* algo. Para esta mediação ser possível temos de ser capazes de experienciar leis gerais na natureza qualitativa dos factos que obedecem a essas leis. Isto é, diz Apel, tem de haver não apenas uma sensação

<sup>80</sup>. “In the fifth place it may be held that we can be justified in inferring true generality, true continuity. But I do not see in what way we ever can be justified in doing so unless we admit the cotary propositions, and in particular that such continuity is given in perception; that is, that whatever the underlying psychical process may be, we seem to perceive a genuine flow of time, such that instants melt into one another without separate individuality”, in *Collected Papers*, 5.205.





desta natureza qualitativa dos factos, no sentido de primeiridade, mas também uma percepção do geral no particular (primeiridade da terceiridade). O problema é identificado por Peirce com o da experienciabilidade do *continuum*. Sem tal experiência não poderíamos sequer verificar “uma determinada ordem ou sequência entre estados”.

Peirce termina estas suas *lectures* com esta ligação entre o pragmatismo e a teoria realista dos universais, por trás da qual fica a sua doutrina fenomenológica das categorias e a sua matemática e metafísica do contínuo. Com isto, tal como pretendia *ab initio*, lançou os fundamentos para o confronto crítico com as versões suas contemporâneas do pragmatismo.

Apel analisa ainda os dois ensaios sobre o pragmatismo publicados em *The Monist* depois de 1905, onde Peirce formula então, nomeando-o, o seu pragmaticismo. Muito diferentes das *lectures*, estes ensaios apresentam um cunho mais popular e estão claramente direccionados para o confronto crítico entre a posição de Peirce e as outras formas contemporâneas de Pragmatismo, diz.

*What Pragmatism Is*,<sup>81</sup> o primeiro desses trabalhos, ocupa-se com uma resenha dos dois textos fundadores do pragmatismo, *The Fixation of Belief* e *How to Make our Ideas Clear*; e em definir o que Peirce considera ser o “espírito de laboratório”, que é o que caracteriza a sua própria posição como pragmaticismo,<sup>82</sup> como doravante prefere passar a chamar-lhe, demarcando-o das concepções mais latas de pragmatismo humanista e psicologizante que se devem a James e a Schiller.

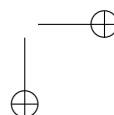
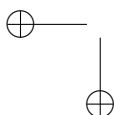
O ponto mais importante do trabalho, considera Apel, é a tentativa de ligar a crítica do significado à dimensão de racionalização ética. É que uma das consequências de o interpretante final ser identificado com o hábito é que a clarificação do significado, a aplicação da máxima pragmática, permite a progressiva racionalização da conduta e do universo, pelo que o seu aporte ético não pode ser ignorado.

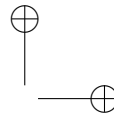
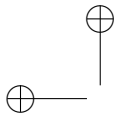
No segundo ensaio da série, *Issues of Pragmaticism*,<sup>83</sup> Peirce, diz Apel,

<sup>81</sup>. *Collected Papers*, 5.411 a 5.437.

<sup>82</sup>. “So then, the writer, finding his bantling “pragmatism” so promoted, feels that it is time to kiss his child good-by and relinquish it to its higher destiny; while to save the precise purpose of expressing the original definition, he begs to announce the birth of the word “pragmaticism”, which is ugly enough to be safe from kidnappers”, *Collected Papers*, 5.414.

<sup>83</sup>. *Collected Papers*, 5.438 a 5.463.





procura apresentar as duas teorias que defendera na sua juventude, o senso comum crítico,<sup>84</sup> e a teoria realista dos universais, como consequências do pragmatismo. Ao fazê-lo, apresenta uma nova perspectiva da relação entre a teoria realista dos universais e o pragmatismo.

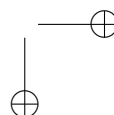
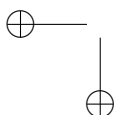
Quando, em 68, Peirce definiu o real como o cognoscível, ligou-o ao processo teleológico de cognição que, neste sentido, possui uma tendência pré-determinada. Mas o homem ignora sempre se esse objectivo será alcançado e é esta natureza indefinida, não pré-determinada, do futuro, que motiva o compromisso ético e a esperança no futuro que devem orientar todo o homem.

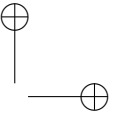
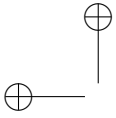
A questão tem pois de ser equacionada através da existência de *real vagueness* no mundo, enquanto futuro aberto à possibilidade, tal como é exigido pela definição crítica de significado do real como aquilo que é cognoscível, e implicado pela máxima pragmática.

É evidente, explica Apel, que a possibilidade de experienciar “a realidade do real” – e Peirce alonga-se aqui na exposição do exemplo da dureza do diamante, que nunca é actualmente testada – pressupõe a existência de uma possibilidade real, ou *real vagueness*, para usar a terminologia peirceana, projectada no futuro. Posto isto, a verdade de uma proposição condicional geral, não implica apenas a possibilidade, condicionada por uma lei, de deduzir um resultado experiencial esperado; implica também a liberdade do experimentador para fornecer a condição antecedente através de alguma *praxis* real.

Apel conclui, do seu estudo, que o pragmatismo de Peirce é fundamentalmente uma “lógica da ciência” projectada no futuro, e que se esse programa for cotejado, por exemplo, com a lógica da ciência posteriormente desenvolvida pela filosofia analítica, constata-se que a aproximação tridimensional da semiótica peirceana é sensivelmente superior ao programa bidimensional – que integra apenas as dimensões sintáctica e semântica – herdado do positivismo. A perspectiva bidimensional é redutora porque circunscreve a dimensão pragmática às ciências empíricas. Na opinião de Apel, presentemente, assiste-se a uma “reestruturação” dessa lógica bidimensional em favor de uma teoria dos sistemas da ciência tridimensional que a concebe como um empreendimento humano e social. “A comunidade hermenêutica e transcendental postulada por Peirce não pode deixar-se reduzir semioticamente a uma dimensão meramente dual que a objectifica, e objectifica a relação da comunicação

<sup>84</sup>. *Critical common-sensism*, no original.





humana e da comunidade que é sujeito de investigação científica com a ciência”.<sup>85</sup> Esse é, do ponto de vista de Apel, o grande legado de Peirce. Ao substituir o sujeito em geral kantiano, tem não obstante de reter o seu papel transcendental, sob pena de regressão objectificante. “Tem de constituir uma metadimensão a toda a objectificação teórica de sistemas dos empreendimentos sociais humanos”, dirá Apel.<sup>86</sup>

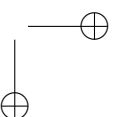
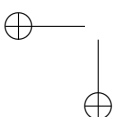
Mas deste legado, defende, decorre também a necessidade de ir além de Peirce e de todas as formas ocultas de cientismo. A concepção peirceana de um mundo de hábitos e instituições sociais e históricas que não estão fixadas *ab initio* demanda necessariamente uma auto-responsabilização do homem, que se confronta então com outras tarefas, para além de objectificar e explicar o mundo através da ciência, ou dominá-lo em busca da eficiência máxima por meio da tecnologia. O compromisso ético é aqui exigido porque enquanto membros de uma comunidade de intérpretes os seres humanos têm de permanecer comprometidos na ciência e na vida, isto é, serem simultaneamente sujeito-objecto do conhecimento racional e de uma *praxis* eticamente empenhada.

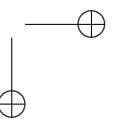
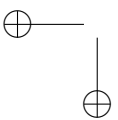
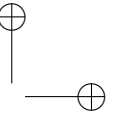
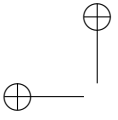
É precisamente esta fundação transcendental e semiótica da filosofia de Peirce, o *a priori* da comunidade de comunicação, com a sua exigência ética de auto-responsabilização, que funcionará como ideal inspirador para a abordagem filosófica do próprio Apel à ética da comunicação. A partir desta leitura de Peirce, da qual procura extrair as consequências últimas, Apel parte para o que concebe como uma *Transformação da Filosofia*, em direcção a um paradigma comunicativo e hermenêutico de Filosofia Primeira que garanta uma nova fundação das ciências humanas, concebendo-as como ciências do entendimento comunicativo.

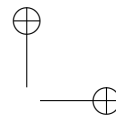
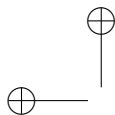
---

<sup>85</sup>. APEL, Karl-Otto, *Charles Sanders Peirce — from Pragmatism to Pragmaticism*, 1995, Humanities Press, New Jersey, p. 193.

<sup>86</sup>. APEL, Karl-Otto, *Charles Sanders Peirce — from Pragmatism to Pragmaticism*, 1995, Humanities Press, New Jersey, p. 193.







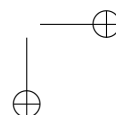
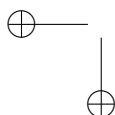
## Capítulo 4

# A ética do discurso

**É**No texto final de *Transformação da Filosofia* que encontramos já esboçados com firmeza os caracteres que distinguirão o último Apel, nomeadamente a preocupação ética, que tomará a dianteira relativamente a todas as outras. “O *a priori* da comunidade de comunicação e as fundações da ética: o problema de uma fundação racional da ética na era científica”<sup>1</sup> marca sem quaisquer ambiguidades o momento em que o problema de uma fundação racional da ética se começa a impor a Apel como tarefa inadiável e iniludível. Como ele próprio mais tarde reconhecerá, é a partir da publicação deste texto chave que o seu pensamento se volta decididamente para a defesa de uma re-transcendentalização da filosofia, em sentido kantiano, que saiba incorporar as contribuições da hermenêutica e da filosofia da linguagem do último século, e que constituem, para Apel, interesse e objecto de estudo de longa data.<sup>2</sup>

<sup>1</sup>. “The a priori of the communication community and the foundations of ethics: the problem of a rational foundation of ethics in the scientific age”, in **APEL**, Karl-Otto, *Towards a Transformation of Philosophy*, 1980, Routledge & Kegan Paul, London, pp. 225-287.

<sup>2</sup>. “Tel que je le vois aujourd’hui, c’est à ce moment-là que ma pensée, après un ultime détour par le pragmatisme de Charles Sanders Peirce, a fait re-tour vers une re-transcendentalisation à laquelle la plupart des protagonistes et interprètes du tournant herméneutique et linguistico-pragmatique, tels Gadamer et Rorty, pour ne pas parler des postmodernes, sont restés totalement étrangers. A vrai dire, il ne s’agit nullement pour moi d’un retour à la philosophie transcendantale classique de la conscience, mais d’une re-transcendentalisation qui voudrait tenir compte des acquis du tournant herméneutique et linguistique dans une pragmatique transcendantale du langage”, Karl-Otto Apel, prefácio à edição francesa do texto em



A problemática que dá o tom ao debate sustentado durante o ensaio reside, segundo Apel, no paradoxo que habita a condição moderna: a contradição entre a necessidade, e a “aparente impossibilidade” de uma fundação racional<sup>3</sup> da ética nas modernas sociedades industriais. O problema é tanto mais agudo quanto, nesta “era científica”, o desenvolvimento tecnológico e o domínio de meios de destruição de massa demandam uma responsabilização colectiva pelo futuro comum da humanidade.

A relação entre ciência e ética apresenta assim, diz Apel, um carácter paradoxal: é hoje mais urgente do que nunca fundar uma ética universal e, simultaneamente, a possibilidade de uma fundação racional de tal ética nunca pareceu tão distante como nos dias que correm<sup>4</sup>.

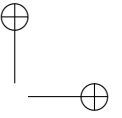
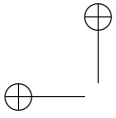
A razão apontada para tal estado de coisas é dupla: a era científica que vivemos implantou com assinalável sucesso a noção cientista de uma objectividade totalmente livre de valores a que uma ética geral não pode corresponder; e a noção de validade intersubjectiva foi desacreditada por essa ciência, e é hoje objecto de julgamento demissivo *a priori*. O cientismo positivista, com a sua defesa de um paradigma de racionalidade axiologicamente neutro, oblitera as questões morais, remetendo-as para o campo da decisões privadas, que pertencem aos domínios humildes do emotivismo e irracionalismo.<sup>5</sup>

apreço, *L'éthique a l'âge de la science – l'a priori de la communauté communicationnelle et les fondements de l'éthique*, 1987, Presses Universitaires de Lille, p. 10.

<sup>3</sup>. “Rational foundation”, no original. Ao longo do ensaio Apel referirá também abundantemente as expressões “rational” ou “fundamental grounding”, aproximadamente com o mesmo sentido. Em geral, ao longo do trabalho, optou-se por traduzir “foundation” por “fundação” e “grounding” por “fundamentação”. Considera-se, porém, que o deslize semântico entre um e outro termo é mínimo, e que eles podem ser tomados como equivalentes. Apenas a última expressão é um pouco mais activa do que a primeira.

<sup>4</sup>. MacIntyre constata também isto mesmo, dedicado um capítulo inteiro do seu *After Virtue* ao “emotivismo contemporâneo”, emotivismo esse que corresponde, em traços largos, ao diagnóstico aqui traçado por Apel. Cf. MACINTYRE, Alasdair, 1981, *After Virtue – A Study in Moral Theory*, General DuckWorth & Co., London.

<sup>5</sup>. “On sait que la situation de la philosophie dans la première moitié du XXe siècle reflétait cette constellation paradoxale de manière on ne peut plus fidèle : d'un côté, on trouvait les variétés du sciento-positivisme, qui étaient orientés en fonction du paradigme de rationalité de la science axiologiquement neutre (...) Dans ce perspective, les valeurs et les normes de la morale ne pouvaient être conçues que comme une affaire de sentiment ou de décisions irrationnels, bref : que comme une affaire privée – comme la religion. Et c'est précisément à ces confins de la rationalité procédurale publiquement reconnue que pouvaient entrer en jeu, en tant qu'instances complémentaires de la philosophie du sciento-positivisme, les variétés



O trabalho de Apel concentra-se, por um lado, em minar estas duas objecções, que fazem parte de um omnipresente clima moral contemporâneo, e por outro em reconstruir uma fundação racional da ética – que se funda na linguagem e no *a priori* da argumentação – que crie as condições para uma autocompreensão reflexiva e emancipatória do homem e da humanidade. No decurso desta tarefa, que é ideal e puramente teórica, será necessário repensar também a historicidade que marca qualquer abordagem ética, e aí, estabelecer os princípios normativos reguladores que hão-de guiar a acção do homem no mundo: a sobrevivência da espécie e a realização da comunidade ideal de comunicação.

Tornou-se hoje perfeitamente evidente que, resultado da globalização técnico-científica, não é mais possível ao homem alhear-se das consequências das acções humanas, ou continuar a usar os antigos preceitos morais que regulavam a vida no interior das comunidades, desinteressando-se da forma como esses diferentes grupos se relacionarão entre si. Mas este quadro onde operava a moral tradicional, evocando uma neutralidade moral transcendida pela “razão de Estado” para as decisões políticas das nações, reúne cada vez menos as condições necessárias ao seu bom funcionamento. Doravante, “as consequências das acções humanas podem ser localizadas no macrodomínio dos interesses comuns da humanidade”,<sup>6</sup> e a sua alegada neutralidade moral não pode mais ser admitida. O domínio técnico sobre a natureza, e as pressões ambientais que o homem vem exercendo sobre o seu meio, por outro lado, aprofundaram e tornaram ainda mais premente essa necessidade, que não cessou de se agravar até aos dias de hoje.<sup>7</sup>

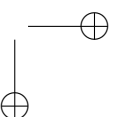
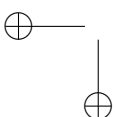
Assim sendo, “os resultados da ciência apresentam um desafio moral à hu-

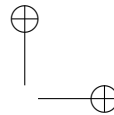
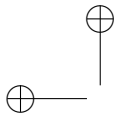
---

de l’existencialisme (...) c’est à elles qu’il revint de thématiser le problème des décisions axiologiques ultimes, irrationnelles et privées.”, in APEL, Karl-Otto, *Éthique de la Discussion*, 1994, Humanités, Les Éditions du CERF, Paris, p. 25.

<sup>6</sup>. “As a result of the planetary expansion and the internationally interlocked technical-scientific civilization, the consequences of human actions – within industrial production – can largely be localized in the macro-domain of humanity’s common interests”, in APEL, Karl-Otto, *Towards a Transformation of Philosophy*, 1980, Routledge & Kegan Paul, London, p. 227.

<sup>7</sup>. “La problématique d’une éthique de la responsabilité planétaire est devenue particulièrement sensible ces derniers temps – je pense avant tout à ce qu’on a nommé la crise écologique. (...) Le développement quasi autonome de la technique scientifique engendra un nouveau rapport de l’homme à la nature, ou plus exactement : à la nature dans la mesure où celle-ci représente le fondement désormais non inépuisable des ressources économiques, en même





manidade”.<sup>8</sup> Quando as consequências da acção humana se podem repercutir à escala planetária, o homem é compelido a tomar responsabilidade colectiva por essas suas acções, aceitando um “desafio moral” que é radicalmente novo na história da humanidade e característico da contemporaneidade.

Esta é a situação contemporânea: necessidade absoluta e extrema de normas morais vinculantes. O paradoxo surge quando nos deslocamos para o problema das relações ciência-ética: ao mesmo tempo que devido aos progressos científicos urge com premência a constituição de uma ética, essa mesma ciência implantou uma noção de objectividade científica que relegou as normas morais e as suas pretensões de validade para o domínio da subjectividade não vinculante. O progresso da ciência deu origem ao que MacIntyre tão bem caracterizará como o “emotivismo contemporâneo” – as pretensões de validade e normatividade da ética foram banidas para os domínios do emocional, do irracional e do decisionismo arbitrário. Como consequência, as pretensões de validade da ética normativa são “estigmatizadas como ilusão lamentável ou regressão autoritária, e uma ameaça para a liberdade humana”<sup>9</sup> pela filosofia científica.

Postos os dados do problema, Apel sumariza, e muito bem, o paradoxo em curso: uma ética da responsabilidade colectiva apresenta-se-nos hoje tanto necessária quanto impossível. A mediação científico-tecnológica valorativamente neutra só pode fornecer ao homem informações para que exerça da melhor forma as suas responsabilidades morais, mas não pode substituir-se à assunção da responsabilidade pelos resultados da acção humana num mundo global. A questão de Apel é saber como regular esta mediação – através de que mecanismos a tornar objectivável, universal e vinculante.

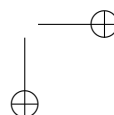
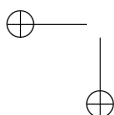
É necessário descobrir a forma como as decisões individuais podem coincidir com regras normativas, o domínio das decisões existenciais com o da validade objectiva, de forma a que uma responsabilidade colectiva pela *praxis* social possa ser assumida. Poderá a questão ser solucionada através do uso de convenções? Apel crê que não. Que é preciso recuar a domínios anteriores ao

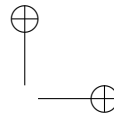
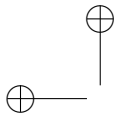
---

temps que l’espace d’habitation et de vie de l’homme”, in APEL, Karl-Otto, *Éthique de la Discussion*, 1994, Humanités, Les Éditions du CERF, Paris, p.21.

<sup>8</sup>. APEL, Karl-Otto, *Towards a Transformation of Philosophy*, 1980, Routledge & Kegan Paul, London, p. 228.

<sup>9</sup>. APEL, Karl-Otto, *Towards a Transformation of Philosophy*, 1980, Routledge & Kegan Paul, London, p. 229.





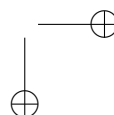
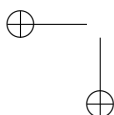
estabelecimento de convenções, pois é aí que se joga a questão “eticamente relevante”: saber se é possível “estabelecer e justificar uma norma ética básica que torna um dever para todos os indivíduos procurar por um acordo vinculante com outras pessoas em todas as questões práticas, e aderir subsequentemente a tal acordo”<sup>10</sup>. Ora a existência de convenções não chega para estabelecer este dever individual de buscar um acordo com outrem. A convenção, diz Apel, tem de ser interpretada em termos do contratualismo hobbesiano, como “manifestação de bom senso” por parte dos implicados, e como tal desliza para a esfera da moralidade privada, aquela que não é objectivamente vinculante. Mas se a responsabilidade ética fica restringida à esfera privada, então o recurso a convenções não pressupõe a “norma moral básica” intersubjectivamente válida que Apel busca e procura justificar.

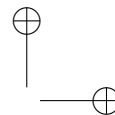
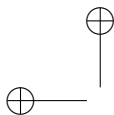
O paradoxo que Apel pretende resolver, detectado também na filosofia analítica contemporânea, pode ser formulado da seguinte forma: o pensamento ocidental, e a escola analítica em particular, acolheram pressuposições que tornaram a fundamentação da ética “virtualmente impossível”, nomeadamente a impossibilidade de derivar normas de factos, e julgamentos de valor de proposições descritivas. As consequências que daí decorrem são letais para as pretensões de normatividade da ética. Como a ciência lida com factos (dos quais não se podem, então, derivar prescrições normativas), a fundamentação científica da ética é impossível.

Finalmente, outra pressuposição a que o pensamento ocidental vem dando guarida é a identificação da objectividade, tal como é fornecida pelo conhecimento científico, com a validade intersubjectiva, razão pela qual “uma fundamentação intersubjectivamente válida de uma ética normativa é absolutamente impossível”<sup>11</sup>. Ou, pelo menos, assim aparenta. O esforço apeleano para dissolver esta “impossibilidade” constitui o princípio da sua reconstrução da ética.

<sup>10</sup>. “For the ethically relevant question which is raised by reference to conventions is whether it is possible to state and justify a basic ethical norm that makes it a duty for all individuals to strive for a binding agreement with other people in all practical questions and furthermore to subsequently adhere to this agreement”, in APEL, Karl-Otto, *Towards a Transformation of Philosophy*, 1980, Routledge & Kegan Paul, London, pp. 238-239.

<sup>11</sup>. *Idem*, p. 241.





## 4.1 Hermenêutica e validade intersubjectiva

A estratégia de Apel para lidar com o paradoxo é, ao invés de o pôr em causa, aceitá-lo, radicalizando-o maximamente. A sua proposta, para funcionar como solução, é que é necessário supor a validade intersubjectiva de normas morais, uma *minima moralia*, como condição de possibilidade da própria objectividade de tipo científico – aquela precisamente que parece negar a exequibilidade da validade intersubjectiva de uma norma moral básica.

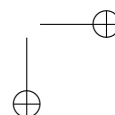
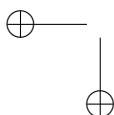
Esta linha de argumentação defende que até a objectividade tipicamente científica e valorativamente neutra pressupõe a validade intersubjectiva de normas morais, uma ética básica que todos os participantes na discussão têm de acolher. Essa ética é pré-condição de possibilidade da própria lógica e objectividade científicas.

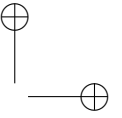
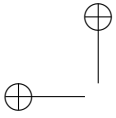
O instrumento privilegiado a utilizar neste recolocar, em novos termos, da “questão paradoxal” que o ocupa será a hermenêutica. Com efeito, Apel retoma aqui a questão wittgensteiniana da impossibilidade de uma linguagem privada<sup>12</sup> para asserir que a lógica e a ciência demandam como pré-condição a ética. O que o tema wittgensteiniano sugere é que nenhum argumento, nenhum pensamento e nenhum conhecimento científico são válidos se não forem testados no interior de uma comunidade de comunicação, pois tem pelo menos de existir acordo sobre o significado e validade dos termos usados no interior da comunidade de *scholars*, ainda antes de ser possível com essa linguagem, seja lógica, matemática, ou técnica, produzir algo.

Neste tema radica a fundação da ética apeleana. A existência de pensamento, que seria completamente destituído de validade no quadro de uma linguagem privada, supõe então uma comunidade de comunicação, sugerindo uma “norma moral básica” pela qual todos os membros dessa comunidade se reconhecem como participantes na discussão em curso.<sup>13</sup>

<sup>12</sup>. Problemática já observada com mais detalhe neste trabalho. Cf. p. 22 e ss.

<sup>13</sup>. “...la validité intersubjective de la connaissance scientifique axiologiquement neutre (donc l’objectivité) est elle-même impossible sans présupposer simultanément une communauté langagière et communicationnelle, et, corollairement, la relation sujet-cosujet, relation normativement non neutre. Par suite, il devient clair que la science axiologiquement neutre présuppose elle-même nécessairement, dans la relation sujet-cosujet de la communauté de scientifiques, relation complémentaire de la relation sujet-objet, une éthique normative. (...) Ce qui est complémentaire de l’objectivité de la science ce n’est pas – ou pas seulement – la subjectivité de la décision axiologique irrationnelle mais – également – la validité intersubjective de





Para ilustrar as pressuposições éticas que subjazem também à ciência dita “objectiva” Apel recorre ainda à *Teoria dos Actos de Fala*.<sup>14</sup> Com efeito, ao cabo das investigações de Austin e Searle, tornou-se patente a impossibilidade de distinguir rigorosamente enunciados performativos de constataativos, ou, para dizê-lo de outra forma, tornou-se patente que qualquer enunciado constataativo, é, também, a um certo nível, performativo, implicando pretensões sobre o significado e a validade das afirmações que enuncia. No diálogo – diz Apel – produzem-se não apenas afirmações neutras acerca de estados de coisas, mas também “acções comunicativas”. Na “estrutura pragmática profunda” de qualquer acção comunicativa, mesmo que ostensivamente constataativa, ocorrem complementos performativos, acções que estão ligadas a pretensões morais sobre os restantes elementos da comunidade de comunicação. É precisamente neste sentido de complemento performativo, e atendendo à impossibilidade de uma linguagem privada, que Apel reivindicará a existência e poder vinculativo de uma norma moral básica. A ética fica assim indissociavelmente ligada às estruturas profundas da racionalidade humana, das quais não pode ser prescindida.

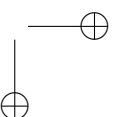
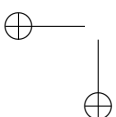
A ciência, com a sua objectividade valorativamente neutra, e o “cientismo” que dela decorre, parecem impedir uma ética fundada racionalmente. As consequências das descobertas de Wittgenstein, Austin e Searle, porém, apontam no sentido de que praticar ciência já exige uma ética, quando supõe um acordo sobre validade e significado, e pretensões sobre os restantes interlocutores, no interior da comunidade de comunicação. Peirce e Wittgenstein mostraram que a ciência não pode ser praticada de forma solipsista, nem é possível objectificar os outros homens, numa tentativa cientista de os reduzir a objectos de estudo. A ultrapassagem do solipsismo metódico que, a este ponto, é exigida, proporciona a transição para o domínio ético, fornecendo uma fundação dessa norma ética básica que se escora na própria estrutura da racionalidade humana.<sup>15</sup> É este o sentido da tão propalada ultrapassagem do

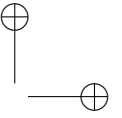
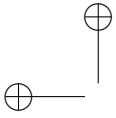
---

normes morales au sein d’une communauté”, in APEL, Karl-Otto, *Éthique de la Discussion*, 1994, Humanités, Les Éditions du CERF, Paris, p. 37.

<sup>14</sup>. AUSTIN, J.L., *How to make things with words*, 1995, Oxford, Oxford University Press; e SEARLE, John R., *Speech acts: an essay in the philosophy of language*, 1974, Cambridge, Cambridge University Press, MA.

<sup>15</sup>. “Em suma, a lógica normativa da ciência (cientismo) pressupõe uma hermenêutica nor-





solipsismo metodológico. Um sujeito pensante nunca é um ente isolado e autárquico, mas membro de uma comunidade de argumentação e comunicação com a qual partilha uma linguagem e uma pré-compreensão do mundo. Como partilha, com os elementos dessa comunidade, premissas da argumentação, e pretensões de validade universais da argumentação, é simultaneamente membro de uma comunidade ideal que é necessário supor possível.<sup>16</sup>

## 4.2 Fundamentação de tipo axiomático e circularidade lógica. A capacidade auto-reflexiva do homem

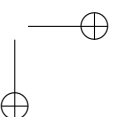
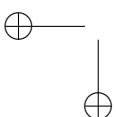
A questão e a defesa das potencialidade auto-reflexivas humanas, erigida à dignidade de método filosófico por excelência, aliada à alegada circularidade do tipo de “fundamentação fundamental”<sup>17</sup> proposto por Apel vai ser enfrentada quando este responde aos seus críticos, nomeadamente Popper e Hans Albert. O argumento destes é que o tipo de fundamentação apeleana é circu-

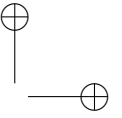
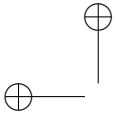
---

mativa e, ao mesmo tempo, uma ética normativa, porque “uma pessoa sozinha” não pode praticar ciência e reduzir os outros seres humanos a objectos de “descrição” e “explicação”, com o auxílio da sua lógica privada. Acredito que aquilo que finalmente torna possível a transição da lógica (normativa) para a ética (normativa) é a ultrapassagem do solipsismo metodológico que foi iniciada no trabalho de Lorenzen, como o fora no de Peirce e no do 2º Wittgenstein”; “In short, the normative logic of science (scientistics) presupposes normative hermeneutics and, at the same time, normative ethics, because “one person alone” cannot practise science and reduce his fellow human beings to mere objects of “description” and “explanation” with the aid of a private logic. I believe that what ultimately makes possible the transition from (normative) logic to (normative) ethics is the overcoming of “methodological solipsism” that is initiated in Lorenzen’s work, as it was in Peirce’s and de later Wittgenstein’s”, in *APEL*, Karl-Otto, *Towards a Transformation of Philosophy*, 1980, Routledge & Kegan Paul, London, p. 260.

<sup>16</sup>. “...il est plutôt dès toujours [o sujeito], en raison de la structure médiatisée par le langage, de la pensée, et de ses prétentions à la validité intersubjectives : sens, vérité, authenticité et justesse normative – le sujet d’une argumentation lié au dialogue. En tant que tel, il est toujours (même quand il pense dans une solitude effective), membre d’une communauté réelle de communication historique, avec laquelle il doit depuis toujours partager une langue concrète et une précompréhension des problèmes, ainsi qu’un accord minimal sur les certitudes paradigmatiques et les prémisses acceptées de l’argumentation ; et par là il est simultanément membre d’une communauté idéale de communication, presupposé comme possible et inévitablement anticipée sur un mode contrefactuel”, in *APEL*, Karl-Otto, *Éthique de la Discussion*, 1994, Humanités, Les Éditions du CERF, Paris, p. 39.

<sup>17</sup>. “Fundamental grounding” no original. Apel utiliza também, com sentido equivalente, a expressão “final grounding”.





lar, pois que a tese de que a lógica, por via da hermenêutica ou da interpretação sígnica, pressupõe a ética, não leva em conta que qualquer fundamentação já pressupõe a validade da lógica. Consequentemente, uma fundamentação racional quer da ética quer da lógica parece de todo impossível.

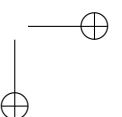
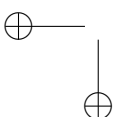
A resposta de Apel a esta objecção, pertinente atendendo aos pressupostos em que é colocada, é um refinamento semântico daquilo que entende por “fundamentação fundamental”. Esta não deve ser interpretada como “uma dedução no quadro de um sistema axiomático” pois que a sê-lo “condenaria a nossa tentativa de fundamentar a ética”.<sup>18</sup>

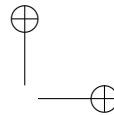
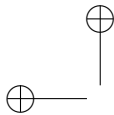
A tese de Apel a este respeito é que quando se estabelece que algo não pode ser fundado, porque é pré-condição para a possibilidade de qualquer fundação, então está-se a pôr em prática um tipo de “reflexão transcendental” que é a única resposta possível a esta questão da fundação, e que acaba por cumpri-la, embora não no quadro de uma formalização axiomatizante, preconceito que é ainda uma contaminação cientista. “Uma fundação reflexiva última consiste em reenviar aquele que afirma qualquer coisa ou a põe em questão àquilo que ele não pode – sob pena de autocontradição performativa – pôr em questão ou contestar, porque deve tomá-lo em consideração no acto de argumentação ele próprio, qualquer que seja a posição que tome. É neste sentido expressamente metodológico que a argumentação (...) é inultrapassável por toda a pessoa que argumenta e por toda a pessoa que pensa. E aquilo que é inultrapassável pela argumentação, isso é fundado de maneira última, no sentido pragmático-transcendental”.<sup>19</sup>

Pormenorizemos. Apel defende que o fracasso em constituir a “reflexão transcendental” como método especificamente filosófico e dotado de validade intrínseca se deve a uma redução diádica induzida pela filosofia analítica, e à abstracção da dimensão pragmática da discussão. Esta perspectiva naturalmente redutora encara o problema de uma “fundamentação última” em termos de pressuposições sintáctico-semânticas das proposições. Neste quadro, o sujeito de discussão é elidido e “como resultado, não há possibilidade de reflexão

<sup>18</sup>. In APEL, Karl-Otto, *Towards a Transformation of Philosophy*, 1980, Routledge & Kegan Paul, London, p. 263. “... This argument would indeed condemn our attempt at a “grounding of ethics” to failure if one had to interpret “fundamental grounding” in philosophy as deduction within the framework of an axiomatic system”.

<sup>19</sup>. APEL, Karl-Otto, *Éthique de la Discussion*, 1994, Humanités, Les Éditions du CERF, Paris, p. 41.



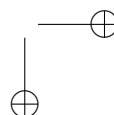
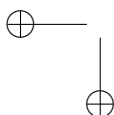


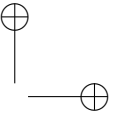
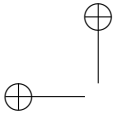
sobre as pré-condições para a possibilidade de discussão que sempre pressupomos. Antes, existe a infinita hierarquia de metalinguagens, metateorias... nas quais a competência reflexiva do ser humano como sujeito de discussão se torna visível e ao mesmo tempo se oculta”.<sup>20</sup>

Apel sempre se manifestou contra a apreensão do tipo de fundamentação racional que defende sob a forma de um sistema formal e axiomático-dedutivo. Se a sua fundação fosse desse tipo, teria falhado redondamente, como de resto o provam os resultados das metamatemáticas, nomeadamente ao nível das insuficiências sintáticas da possibilidade de representação formal de um sistema, os teoremas de Gödel e Church.<sup>21</sup> Ao serem descobertas limitações à possibilidade de formalização, e conseqüentemente, impedimentos a uma fundamentação final, a “competência reflexiva” do homem, que se trata de reabilitar, “oculta-se na medida em que não se encontra face a face con-

<sup>20</sup>. “As a result, there is no possibility of reflection upon the preconditions for the possibility of argumentation that we always presuppose. Rather, there is the infinite hierarchy of meta-languages, meta-theories, etc, in which the reflective competence of the human being as the subject of argumentation both makes itself apparent and conceals itself”, in **APEL**, Karl-Otto, *Towards a Transformation of Philosophy*, 1980, Routledge & Kegan Paul, London, p. 263.

<sup>21</sup>. Sobre os limites sintáticos e semânticos das possibilidades do método de formalização e os teoremas de Gödel, Church e Tarsky, veja-se o excelente “Os limites da formalização”, de Jean Ladrière, in **AA.VV.**, *Lógica e Conhecimento Científico*, 1980, dir. Jean Piaget, col. Ponte, Livraria Civilização, Porto, pp 265-281. O teorema de Gödel, de 1931, é especialmente importante por ter sido o primeiro resultado a apontar para a existência de limitações sintáticas à formalização, envolvendo a maioria dos sistemas que poderiam ser considerados (desde que suficientemente amplos) numa recursividade ilimitada. Numa aproximação intuitiva à teoria, podemos dizer que o resultado mais importante que avança é a existência de proposições indecidíveis no interior de tais sistemas, isto é, que não podem ser ditas verdadeiras ou falsas utilizando exclusivamente recursos do próprio sistema. Torna-se assim perfeitamente visível a existência de uma inadequação fundamental entre o sistema formal e os enunciados que ele representa – o sistema não consegue mapear perfeitamente a realidade que diz representar. Outra consequência importante do teorema é a impossibilidade de representar, no interior do próprio sistema, simultaneamente a sua completude e não contradição. Para demonstrar a não-contradição é necessário recorrer a meios de prova estranhos ao sistema; seria necessário criar um meta-sistema que tenha por objecto, e prove, a não contradição do que lhe é inferior. Isto, é claro, envolve os sistemas formais numa recursividade virtualmente infinita, já que provar consistência e completude exige sempre um sistema estranho ou meta-sistema. Está bem de ver que se a fundação intentada por Apel fosse deste tipo axiomático-dedutivo – hipótese que ele rejeita liminarmente – os resultados de Gödel e os teoremas de limitação se lhe aplicariam, e a propalada fundação seria de imediato inquinada.





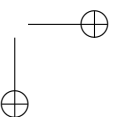
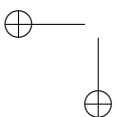
sigo própria”,<sup>22</sup> contudo, tal competência, “que é ignorada *a priori* ao nível dos sistemas sintáctico-semânticos”<sup>23</sup> é precisamente aquilo que torna possível um objecto matemático como o teorema de Gödel. Este é a materialização do potencial e capacidade de auto-reflexão dos sujeitos. Assim, os teoremas de limitação, ao mesmo tempo que negam a capacidade dos sistemas formais representarem o real, constituem, da perspectiva de Apel, uma eloquente demonstração da existência de possibilidades que ultrapassam essa limitação, a capacidade de reflexão e contemplação transcendental humanas, cujo valor heurístico e metodológico deseja reabilitar, até ao ponto de nela poder fundar uma Pragmática Transcendental da comunicação que seja o esqueleto da sua ética do discurso.<sup>24</sup> Este tipo de fundação pragmático-transcendental, o método transcendental-reflexivo de fundação última, não considera, obviamente, fundação como dedução de objectos a partir de outros que lhe são anteriores. Mais, esta fundação, que é o método propriamente filosófico, surge como alternativa à axiomático-dedutiva, e o seu papel é reconhecer, por reflexão, as pressuposições pragmático-transcendentais da argumentação.<sup>25</sup>

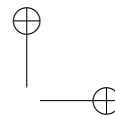
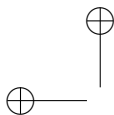
<sup>22</sup>. APEL, Karl-Otto, *Towards a Transformation of Philosophy*, 1980, Routledge & Kegan Paul, London, p. 264.

<sup>23</sup>. *Idem*.

<sup>24</sup>. “Por outras palavras, é precisamente quando se estabelece que as pré-condições subjectivas para a possibilidade de argumentação não são objectificáveis num modelo sintáctico-semântico de argumentação, que o conhecimento auto-reflexivo do sujeito pragmático-transcendental de argumentação é expresso”. “In other words, it is precisely when one establishes that the subjective preconditions for the possibility of argumentation are not objectifiable in a syntactic-semantic model of argumentation that the self-reflective knowledge of the transcendental-pragmatic subject of argumentation is expressed”, *idem*.

<sup>25</sup> “Il est clair que nous aussi nous comprenons cette forme de fondation ultime comme une alternative à la déduction des normes fondamentales de l'éthique à partir d'un fait quelconque : il ne s'agit pas d'indiquer un fait dans le monde à partir duquel on déduirait, par des opérations logiques objectivables, quelque chose d'autre – une norme fondamentale – mais de recourir réflexivement à la reconnaissance depuis toujours effectuée des normes fondamentales en tant que telles”, APEL, Karl-Otto, *Éthique de la Discussion*, 1994, Humanités, Les Éditions du CERF, Paris, p. 50.





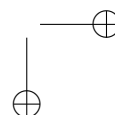
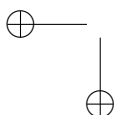
### 4.3 Transformação da Filosofia e *a priori* da argumentação

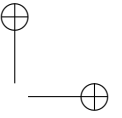
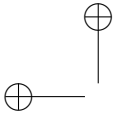
O conhecimento e a argumentação envolvem uma relação semiótica que não pode ser reduzida à relação diádica sintáctico-semântica. Uma teoria que se abstraia do sujeito e da dimensão pragmática ver-se-á envolvida numa recursividade ilimitada de que não consegue escapar. Pelo contrário, a assunção do papel do sujeito e da sua capacidade de reflectir sobre as pré-condições de possibilidade e validade da argumentação que acompanham qualquer discurso abre caminho para a possibilidade de uma pragmática transcendental da linguagem na qual são postas as condições, de generalidade máxima, que inerem a todo o pensamento e discurso. Apel entende a “fundação filosófica” que reclama de forma estritamente conexa com a pragmática transcendental. Trata-se, na actividade de fundar propriamente dita, de proceder a uma “reconstrução” das pré-condições de possibilidade e validade da argumentação e da lógica.

Esta reconstrução da ética difere da filosofia transcendental kantiana porque coloca o seu ponto de partida na unidade intersubjectiva da interpretação ou compreensão – passível de ser atingida pela comunidade de comunicação ilimitada – e não na unidade da autoconsciência. Daí que Apel apelide o seu trabalho de “Transformação da Filosofia” referindo-se, claro está, à filosofia transcendental kantiana, e que emerge do *a priori* da argumentação como ponto de partida “quasi-cartesiano”.

Os participantes em qualquer discussão já partilham as regras operativas *a priori* da argumentação, que Apel acredita poderem ser estabelecidas e explicitadas mediante a “contemplação transcendental”. Por conseguinte, um sujeito que, por hipótese, tomasse uma decisão semântica e pragmaticamente inconsistente em termos do jogo de linguagem em curso, afastando-se da discussão crítica e racional; alguém que escolha o “obscurantismo”, como Apel lhe chama, “termina a discussão ela própria e a sua decisão é, por conseguinte, irrelevante para a discussão”.<sup>26</sup>

<sup>26</sup>. “Anyone who does not make this choice [da moldura criticista] but instead chooses obscurantism, terminates the discussion itself and his decision is, therefore, irrelevant for the discussion”, in APEL, Karl-Otto, *Towards a Transformation of Philosophy*, 1980, Routledge & Kegan Paul, London, p. 268.

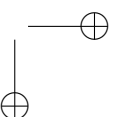
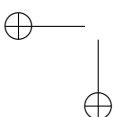


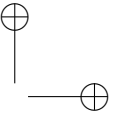
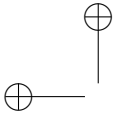


Ora uma tal posição é, deste ponto de vista, contraditória, pois para tomar uma decisão com significado, é preciso ter realizado, pelo menos implicitamente, as regras da argumentação. Desta forma, a decisão só pode ser compreendida no interior do jogo de linguagem em curso, e só pode ser tomada pressupondo aquilo que ela própria nega: as regras do jogo de linguagem racional e crítico. Colocar a questão da fundamentação da ética, ou da pertença à comunidade de argumentação, é já participar na discussão, e aceitar que se partilha com os outros sujeitos as pré-condições de possibilidade desta. Rejeitá-lo, porém, de forma radical, é abandonar a comunidade de comunicação, e a possibilidade de autocompreensão, diz Apel.

O resultado é que qualquer pessoa que tome a decisão “obscurantista” não pode colocar a questão da justificação de uma norma ética básica sem entrar em contradição performativa. Não tem sentido dizer que a justificação de uma norma ética básica não tem sentido, porque ao fazê-lo já se participa na argumentação. Aquele que se exclui da discussão não pode ao mesmo tempo participar nela, e só lhe resta remeter-se ao silêncio. Assim, sempre que se coloca a questão de uma fundamentação, é necessário pressupor como condição de possibilidade da própria questão que todos os envolvidos participam, e desejam participar, na discussão.<sup>27</sup>

<sup>27</sup>. “A validade das normas morais básicas (que temos de fundar) depende da vontade de argumentar. Esta vontade racional pode e deve ser pressuposta em toda a discussão filosófica acerca de fundamentações – de outro modo, a própria discussão não tem significado. Em termos de argumentação, nós – como filósofos – não podemos voltar as costas à nossa vontade de argumentar. Nesta medida, a vontade de argumentação não é determinada empiricamente, mas antes é a pré-condição para a possibilidade de toda a discussão de pré-condições empíricas hipoteticamente postas”; “...The validity of basic moral norms (which we must ground) is dependent upon the will to argumentation. At the same time, however, we can point out that this rational will can and must be presupposed in every philosophical discussion of fundamentals – otherwise, the discussion itself has no meaning. In terms of argumentation we – as philosophers – cannot go back on our will to argumentation. To this extent, the will to argumentation is not determined empirically but rather it is the precondition for the possibility of every discussion of hypothetically posited, empirical preconditions”, in *APEL*, Karl-Otto, *Towards a Transformation of Philosophy*, 1980, Routledge & Kegan Paul, London, p. 270.





#### 4.4 Possibilidade da ética na era científica

Explicados os pressupostos que subjazem ao *a priori* da argumentação, resta agora a Apel enfrentar a questão dos resultados da reflexão transcendental, e, também, esboçar os contornos dessa ética que, em plena era científica, há-de eliminar o paradoxo que ensombra a sua origem e fornece uma base para a assunção colectiva das responsabilidades morais sobre o futuro comum do homem.

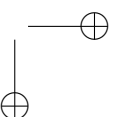
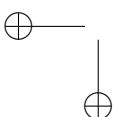
Essa norma básica da ética da comunicação – derivada do *a priori* da argumentação – é localizada no princípio de que qualquer sujeito que participa numa discussão reconhece implicitamente as pretensões dos restantes membros da comunidade de comunicação, desde que possam ser defendidas racionalmente, alimentando o curso da própria discussão, e simultaneamente compromete-se a aduzir argumentos racionais para as pretensões que ele próprio vier a manifestar relativamente aos outros membros da comunidade.<sup>28</sup>

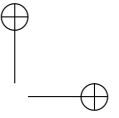
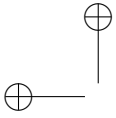
Os princípios básicos da ética da comunicação que Apel procura esboçar são apenas regras muito gerais de pertença e atitude no interior da comunidade de comunicação, e as regras às quais o sujeito acorda vincular-se podem ser reduzidas ao compromisso de ser racional e agir de acordo com isso. A competência comunicativa do sujeito obriga-o a responder, nas suas atitudes, de acordo com esta, e a buscar por um acordo, juntamente com os restantes membros da comunidade de comunicação, que garanta uma formação colectiva da vontade.<sup>29</sup>

Fundamental é reconhecer que a ética tem de realizar-se numa situação histórica concreta, e que o filósofo, que enquanto lidou com a questão da fundamentação, se movia no plano dos puros princípios ideais e do universo livre

<sup>28</sup>. “O significado do argumento moral poderia quase ser expresso pelo princípio, de forma nenhum novo, de que todas as necessidades humanas – como pretensões potenciais – que podem ser reconciliadas com as necessidades de todos os outros pela argumentação têm de se transformar na preocupação da comunidade de comunicação”. “The meaning of moral argument could almost be expressed in the by no means novel principle that all human needs – as potential claims – which can be reconciled with the needs of all the others by argumentation, must be made the concern of the communication community”, in **APEL**, Karl-Otto, *Towards a Transformation of Philosophy*, 1980, Routledge & Kegan Paul, London, p. 277-78.

<sup>29</sup>. Mais tarde, em *Ética da Discussão*, Apel elencará essas normas como princípios de *justiça, solidariedade e co-responsabilidade*. Cf. **APEL**, Karl-Otto, *Éthique de la Discussion*, 1994, Humanités, Les Éditions du CERF, Paris.





de atrito, terá virtualmente de voltar a assentar pés na terra. O enraizamento histórico da ética transporta-a para um palco onde é necessário ter em conta não, como até aqui, obstáculos intelectuais, mas a conflitualidade própria das relações humanas, e a construção do político que daí pode advir.

Apel identifica a questão da historicidade *versus* idealidade com a querela weberiana da ética da responsabilidade *vs.* ética da convicção. O ser humano, imerso numa realidade histórica concreta, não pode alhear-se das consequências dos seus actos, terá de responsabilizar-se por eles. O campo das decisões solitárias não pode, porém, ser abandonado ao irracionalismo. Apel acredita ser possível extrair do *a priori* da comunidade de comunicação princípios regulativos da acção humana aplicáveis mesmo à decisão solitária.

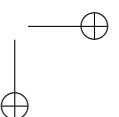
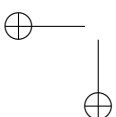
Da comunidade de comunicação dois princípios regulativos da acção moral podem, em sua opinião, ser derivados: assegurar, em todas as acções, a sobrevivência da espécie, i.e, garantir a integridade e perpetuação da comunidade de comunicação real; e, em segundo lugar, procurar emular a comunidade de comunicação ideal, que deve ser pressuposta e funciona como princípio de progresso moral, ou, para utilizar a terminologia apeleana, procurar “realizar a comunidade de comunicação ideal na comunidade real”.<sup>30</sup>

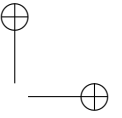
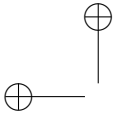
Importa ainda fazer notar – como aliás já decorria do facto de esta fundamentação não ser de tipo axiomático-dedutivo – que a ética do discurso não serve para que se deduzam dela as opções ou comprometimentos concretos dos agentes humanos. Pode é servir para justificar ou fundamentar tais comprometimentos, fornecendo um ponto de partida crítico a partir do qual é possível avaliar e justificar compromissos concretos.

A estratégia eticamente fundamentada tem em vista a emancipação do homem, que Apel liga a um neo-marxismo hipotético, porque ainda não realizado, “pois é evidente que a tarefa de realizar a comunidade de comunicação ideal também implica a transcendência de uma sociedade de classes e a eliminação, da esfera do diálogo interpessoal, de todas assimetrias socialmente determinadas”.<sup>31</sup>

<sup>30</sup>. “... second, it should be a matter of realizing the ideal communication community in the real one”, in *APEL*, Karl-Otto, *Towards a Transformation of Philosophy*, 1980, Routledge & Kegan Paul, London, p. 282.

<sup>31</sup>. “For it is evident that the task of realizing de ideal communication community also implies the transcendence of a class society or – formulated in terms od communication theory – the elimination of all socially determined asymetries of interpersonal dialogue”, in *APEL*,





Este propósito fraterno de igualdade necessita para a sua realização de ver constituídos instrumentos científicos próprios – psicanálise e crítica das ideologias – que servirão a estratégia de emancipação, permitindo a explicação das estruturas reificadas e a autocompreensão reflexiva do homem. Porém, apesar de todo o optimismo do momento construtivo, e da forma como resolutamente enfrenta os escolhos teóricos, Apel é forçado a encarar a momentosa questão da articulação da fundação filosófica com a *praxis* historicamente enraizada. E aí a “estratégia de emancipação”, como se lhe refere, coloca um “delicadíssimo problema moral” – o do estabelecimento dos critérios pelos quais um sujeito pode reclamar-se de uma consciência emancipada e do papel de terapeuta social ou agente de emancipação. E aqui a resposta de Apel não é totalmente satisfatória.

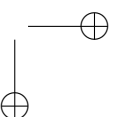
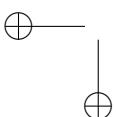
Como escolher? Escolhemos suspensos do vazio. Apel limita-se a reconhecer o problema e a aceitá-lo, não a resolvê-lo. “Tomar uma causa” numa situação histórica concreta envolverá sempre um comprometimento precário que não pode ser coberto nem pelo conhecimento científico, nem pelo filosófico. Neste ponto – e não mais cedo quando a causa da emancipação, que pode ser filosoficamente justificada, é abraçada – todos têm de tomar para si uma decisão moral de fé não fundada ou não completamente fundável”.<sup>32</sup>

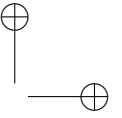
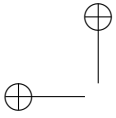
A conclusão de Apel é pois uma que se autolimita no ponto onde a articulação entre a fundação ideal e a *praxis* empírica atinge um impasse irresolúvel – a decisão moral sobre a trincheira emancipatória que se ocupará, aquela precisamente que interessa, porque se repercute no mundo, não é fundável – tem de ser remetida para o campo da decisão solitária, iluminada pela fé ou pela auto-compreensão e reflexão transcendentais. Mesmo aí, porém, o percurso não terá sido em vão, pois Apel crê que a noção de crítica e a emulação da comunidade de comunicação ideal são os melhores instrumentos que pode haver para o sujeito se aproximar da autocompreensão reflexiva e da transparência

---

Karl-Otto, *Towards a Transformation of Philosophy*, 1980, Routledge & Kegan Paul, London, p. 283.

<sup>32</sup>. “Taking up a cause in a concrete historical situation will always involve a precarious commitment that can be covered neither by philosophical, nor by scientific knowledge. At this point – and not earlier when the cause of emancipation is taken up, which can be philosophically justified – everyone must take upon himself a non-groundable or not completely groundable “moral” decision of faith”, in **APEL**, Karl-Otto, *Towards a Transformation of Philosophy*, 1980, Routledge & Kegan Paul, London, p. 285





da consciência a si própria. A de Apel é uma filosofia do comprometimento e da esperança na autotranscendência moral que o homem intenta continuamente realizar.

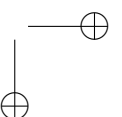
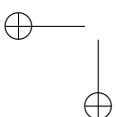
#### 4.5 A ética do discurso como ética da responsabilidade

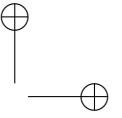
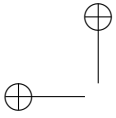
Duas décadas passadas sobre o início do debate ético lançado por “*Ethics in the scientific age*” Apel passará a chamar ao seu projecto Ética do Discurso, afastando o termo Ética da Comunicação, porque se deverá aplicar ao discurso argumentativo, e não a todas as formas indistintas de comunicação, formas essas que de facto a sua ética não consegue recobrir. Trata-se não apenas de uma precisão de linguagem, mas de uma nova e menos ambiciosa delimitação do território. Porém, não uma cedência. Apel continua a crer nos poderes maravilhosos da discussão, e que só o discurso argumentativo pode fundar racionalmente normas morais.

A ética do discurso aparece-lhe como a única via para a cooperação dos indivíduos na fundamentação de normas morais através da discussão racional. A argumentação deve também, a nível filosófico, permitir a fundamentação última de um princípio ético, do qual se possam então derivar os discursos práticos de fundamentação de normas. Começa já aqui a esboçar-se a divisão, que não cessará de ser acentuada, entre as duas áreas ou tarefas da ética: uma de fundamentação filosófica propriamente dita, de descoberta de um princípio ético inultrapassável, comparável ao *cogito* cartesiano; e outra de fundamentação de normas que têm de ser historicamente contextualizadas, e onde há espaço para a comunicação e acção estratégicas.

Kant acaba, na *Crítica da Razão Prática*,<sup>33</sup> por aceitar a impossibilidade de uma fundamentação transcendental e última da lei moral, substituindo-a pela constatação de um “facto evidente de razão”. Ora Apel acredita que uma transformação pragmático-transcendental da filosofia transcendental kantiana, onde o *a priori* da consciência é substituído pelo *a priori* da argumentação, pode proporcionar a fundamentação última da ética que escapara a Kant. Essa transformação pragmática da filosofia transcendental implica que em qualquer discussão se suponha sempre como “condição de resolução (...) as condições

<sup>33</sup>. KANT, Immanuel, *Crítica da Razão Prática*, col. Textos Filosóficos, Edições 70, trad. MORÃO, Artur, 1999, Lisboa.





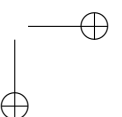
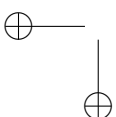
normativas de possibilidade de um discurso argumentativo ideal”. Ora, ao pressupor as condições de um discurso ideal, está-se a reconhecer implicitamente o princípio de uma ética do discurso. Deve além disso esta ética supor que todos os participantes na discussão se encontram de absoluta boa-fé: interessados na resolução das questões sobre a validade, e convencidos a não instrumentalizar a discussão para servir objectivos particulares.<sup>34</sup>

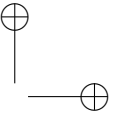
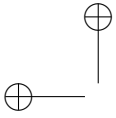
Estas são as suposições necessárias ao colocar “honestamente” a questão da fundamentação racional da ética. Apel afasta a hipótese exemplar de um sabotador irracional como não pertinente, pois esta figura já se encontra fora da esfera do discurso argumentativo, e conseqüentemente não pode participar na discussão, nem na problemática da argumentação. Deste ponto de vista, o puramente fundacional da ética do discurso, é pertinente aquele que introduz a figura do sabotador – porque argumenta e participa na discussão sobre os fundamentos – mas não o próprio sabotador, que está fora dela.<sup>35</sup>

Todos aqueles que participam numa discussão devem reconhecer a sua pertença a uma comunidade argumentativa real e a uma comunidade argumentativa ideal. Fazendo-o, têm também de supor os resultados da hermenêutica acerca da pré-compreensão linguística do mundo, e sobre a possibilidade de acordo com os outros. Para além disso, todo o participante de uma comunidade argumentativa ideal necessita de supor condições de comunicação ideais e universalmente válidas, nomeadamente a co-responsabilidade de to-

<sup>34</sup>. “Debe suponerse que en un discurso filosófico todos los participantes comparten siempre, en principio, con todos los demás, todos los problemas pensables – y, también, el de si existe un principio obligatorio de la moral – encontrándose interesados, a priori, en alcanzar soluciones para todos aquellos problemas que sean susceptibles de consenso con relación a todos los miembros de una comunidad argumentativa ilimitada e ideal”, in **APEL**, Karl-Otto, *La ética del discurso como ética de la responsabilidad : una transformación posmetafísica de la ética de Kant*, 1992, Siglo Veintiuno Editores, México, p. 18.

<sup>35</sup>. “Estos ejemplos “discursivos” [o chantagista, o terrorista, o racista] son de importancia fundamental para la problemática de la aplicación de la ética del discurso. No obstante, para la situación de fundamentación, entendida de manera pragmático-transcendental de la ética del discurso – la “original situation”, por así decirlo -, estos ejemplos carecen de toda significación (la ética del discurso misma antecede a toda diferenciación del discurso argumentativo en discurso “teórico” y discurso “práctico” que requiera a su vez de una fundamentación discursiva). (...) En todos estos casos, el participante en el discurso, figurado y supuestamente posible no es un coparticipante importante para alguien que se ocupa de la ética del discurso. Quién si resulta importante es el que introduce como ejemplos, en un discurso argumentativo y supuestamente no restringido, sin reservas, a los co-participantes fictivos...”, *idem*, p.19.





dos os participantes na solução de todos os problemas susceptíveis de serem resolvidos no discurso; a igualdade de direitos de todos os elementos; e a possibilidade de se atingir um consenso universal relativamente às soluções dos problemas. Estas três pressuposições, diz Apel, são necessárias, no sentido de que não podem ser postas em causa sem que se entre em contradição performativa. Tais pressuposições implicam um princípio ético fundamental, “a ideia regulativa da susceptibilidade de consenso de todas as normas válidas para todos os afectados por ela, e que há-de ser aceite por todos os indivíduos como obrigatória, ainda que no discurso real se realize apenas na medida do possível”.<sup>36</sup>

#### 4.6 Os ramos fundacional-ideal e histórico-teleológico da Ética do Discurso

Foi já depois das primeiras fundamentações da Ética do Discurso, e do surgimento de algumas críticas e objecções que lhe foram feitas, que Apel começa a distinguir mais concretamente nesta entre uma parte abstracta, A, de fundamentação, e uma parte histórica, ou B, dessa fundamentação. A historicidade e a auto-responsabilidade manifestam-se quando a fundamentação concreta de normas é delegada naqueles que são afectados por elas, “a fim de garantir um máximo de adequação situacional”.<sup>37</sup>

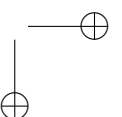
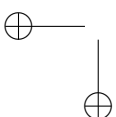
A consequência disto é que as normas situacionais concretas podem não só incorporar o saber e o conhecimento de peritos quanto às suas possíveis consequências, como se transformam em “resultados visíveis de um procedimento fundamentalmente falível”.<sup>38</sup> Neste quadro, mantém a sua validade incondicional o princípio de procedimento, mas não a dedução de normas situacionais concretas, que já pertence à parte B, histórica, da Ética da Discussão, e que é contingente e falível.

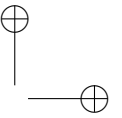
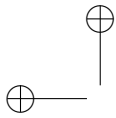
Importante é notar que ao assinalar as diferenças entre o neo-aristotelismo, que acredita na defesa de comunidades regionais e particulares que se submetam à tradição própria da sua forma de vida, Apel reclama que essa diferença reside no facto de a Ética da Discussão não abdicar de princípios de validade

<sup>36</sup>. *Idem*, p. 21.

<sup>37</sup>. *Idem*, p. 23

<sup>38</sup>. *Ibidem*.





universal. Ao mesmo tempo, pretende que esta incorpore os resultados da hermenêutica, do *a priori* da “facticidade” e “historicidade” do ser no mundo, ou de pertença a um determinado jogo de linguagem, e isto sem abandonar “o *a priori* das pressuposições racionais universais do discurso argumentativo”.<sup>39</sup>

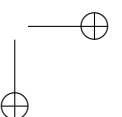
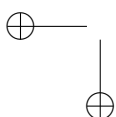
Quando opera a distinção entre a parte A, de fundamentação filosófica da ética, e a parte B, em que essa fundamentação é referida a condições sócio-históricas concretas onde a Ética da Discussão busca as condições da sua realização, Apel tem, necessariamente, de colocar a questão de se pode, de todo, existir essa parte de fundamentação A que postula.<sup>40</sup> Como aplicar uma ética universalista – esta é a objecção dos neo-aristotélicos – em condições históricas concretas? Não seria mais adequado partir de uma moralidade de base consensual ligada às diversas tradições contingentes e históricas?

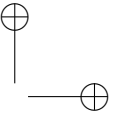
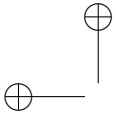
A resposta de Apel à questão da possibilidade de existência de uma ética de tipo B é, evidentemente, afirmativa. É certo que tal ética pode existir e criar condições para a sua aplicação. Vejamos como. Em primeiro lugar, o princípio da Ética da Discussão só pode aplicar-se onde as condições históricas da moral e do direito o permitirem; depois, as “normas de conteúdo”, ou princípios, não podem ser derivados exclusivamente do princípio da Ética da Discussão, devem estar, simultaneamente, vinculados à tradição existente numa dada forma de vida.

É claro que a validade universal do princípio da Ética da Discussão – a possibilidade de chegar a um consenso geral que permita dirimir qualquer conflito – se mantém; sucede é que na parte B da ética funciona de forma distinta de na parte de fundamentação A: aí é fundamentalmente o compromisso que todos os participantes na discussão assumem de tentar eliminar a diferença entre a comunidade de comunicação real e ideal, procurando realizar na primeira as condições de aplicação da Ética do Discurso da segunda. Ora, como as condições da Ética da Discussão nunca estão dadas, é preciso, na acção, atender às situações concretas e à responsabilidade histórica, agindo segundo uma racionalidade estratégica que contempla, se caso disso, até a possibilidade de mentira e o engano. O princípio regulador da acção em condições históricas dadas é que a máxima da acção possa considerar-se como norma susceptível de consenso, se não no real, pelo menos no discurso ideal

<sup>39</sup>. *Idem*, p. 28.

<sup>40</sup>. “No se ha demostrado la imposibilidad práctica de una aplicación de la ética del discurso universalista bajo las circunstancias de la condición humana?”, *idem*, p. 40.





de todos os que, de boa fé, são afectados por tal acção.<sup>41</sup> Quem reconhece, a nível filosófico, a validade universal do princípio da Ética da Discussão tem, nas suas acções concretas, de observar estes dois princípios: conjugar a racionalidade estratégica com a resolução discursivo-consensual dos conflitos de uma maneira adequada; e procurar eliminar a distância entre a comunidade de comunicação real e ideal.

Apel trata ainda, como se isso não fosse já suficientemente explícito, de tirar deste mundo a comunidade de comunicação ideal, assegurando que esta “não se refere a nenhuma utopia social concreta”, mas sim “às condições ideais de uma possível formação de consenso sobre normas”.<sup>42</sup> O alcance disto é que a realização das condições ideais de comunicação é um princípio regulativo: não chega nunca a realizar-se no mundo da experiência.

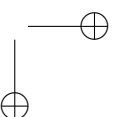
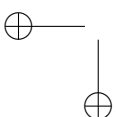
A fundação pragmático-transcendental da ética apeleana opera a partir de uma transformação do imperativo categórico kantiano pela contribuição da pragmática da linguagem. Constitui, se quisermos, uma modificação da ética deontológica de Kant, que resulta numa máxima de acção muito semelhante à kantiana,<sup>43</sup> mas que se distingue dessa ética por um lado porque logra uma fundação transcendental, eliminando o “*factum* de razão”, por outro porque se escusa a deduzir do imperativo categórico deveres morais concretos.

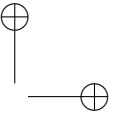
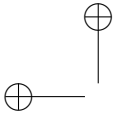
A fundação das “normas materiais” é assim reenviada às discussões práticas entre os interessados, e acerca destas a ética do discurso apenas prescreve os princípios formais de procedimento que permitirão deduzir tais normas, e que são universalmente válidos. É assim que o princípio formal de universalização do imperativo categórico que Apel esboça, e que serve para testar o

<sup>41</sup>. “(...) deben tratar de actuar de una manera adecuada a la situación, de tal suerte que la máxima de su acción pueda considerarse como una norma susceptible de consenso, si no en un discurso real, sí en un fictivo discurso ideal de todos los afectados bienintencionados”, *idem*, p. 42.

<sup>42</sup>. *Idem*, p. 44.

<sup>43</sup>. “Pour l’individu, il en résulterait, après transformation de l’impératif catégorique par l’éthique de la discussion, un principe d’action de ce type : n’agis que d’après une maxime dont tu puisses présupposer, sur la base d’une concertation réelle avec les concernés, respectivement avec leurs défenseurs, ou – à titre de succédané – sur la base d’une expérience de pensée correspondante, que toutes les conséquences et effets secondaires résultant de manière prévisible de son observation universelle en vue de la satisfaction des intérêts de chacun des concernés pris individuellement, puissent être acceptés sans contrainte, dans une discussion réelle, par tous les concernés”, in **APEL**, Karl-Otto, *Éthique de la Discussion*, 1994, Humanités, Les Éditions du CERF, Paris, p. 78.





conteúdo das normas materiais da responsabilidade dos indivíduos, se transformará num princípio regulador para a formação de consenso entre os parceiros de discussão.

Está bem de ver que esta dedução de normas concretas remetida às discussões práticas, e portanto o abandono da ética deontica de Kant, aproxima a *praxis* humana das condições sócio-históricas da sua aplicabilidade, ao mesmo tempo que deixa espaço para a acção estratégica, orientada segundo fins que poderão variar com as circunstâncias. Reencontramos aqui, evidentemente, a parte B da ética apeleana, que chama o indivíduo a uma ética da responsabilidade preocupada com a história, e que contém uma dimensão teleológica, e uma dimensão de avaliação das circunstâncias concretas da situação em apreço onde a acção estratégica, e portanto não estritamente moral, pode ter lugar. O futuro permanece, pois, aberto, e a acção do homem – numa ética que *não deduz* – suspensa da sua frágil vontade.

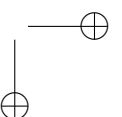
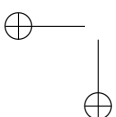
#### 4.7 O neokantianismo transformado da ética apeleana

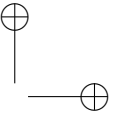
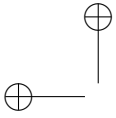
As objecções mais consistentes e sólidas surgidas ao pensamento de Apel são, a meu ver, as que seguem a linha de Popper e Albert e clamam por um *fundamentum inconcussum* que este se revela, obviamente, impotente para conferir à sua Ética da Discussão, esse kantianismo transformado que se esquiva habilmente à tarefa mundana de estabelecer conteúdos normativos. E é precisamente por serem sólidas e muito concretas que essas críticas se tornarão, de entre todos os escolhos que Apel enfrentou, aquelas que este mais bem conseguidamente refuta e responde.

É perfeitamente defensável a concepção de reflexão e contemplação transcendentalis como método especificamente filosófico e capaz de, por essa via, resgatar a circularidade lógica que uma ideia de fundação de tipo dedutivo necessariamente encerra. A defesa de um método filosófico devedor da hermenêutica faz pois todo o sentido, especialmente quando se tornou evidente que as ciências naturais são um empreendimento social sujeito a constrangimentos interpretativos não muito distintos dos das chamadas ciências do espírito.

Já bem mais difícil é contornar as objecções de Gilbert Hottois.<sup>44</sup> Não que a essas críticas lhes falte concretude ou solidez, mas porque são de uma

<sup>44</sup>. Cf. HOTTOIS, Gilbert, *Du sens commun a la société de communication – Études de*





ordem diferente, e se dirigem à teoria de um ponto de vista distinto, exterior e já fora dela.

Hottois, ao mesmo tempo que aprova a promoção do uso dialógico e crítico da razão levada a cabo por Apel, contra o que apelida de “monologismo dogmático” da filosofia tradicional, que repousa sobre o solipsismo metodológico, considera que no termo do seu percurso Apel sucumbe também à tentação monológica, recaindo no teoretismo que criticara desde o início.

Este “teoretismo” é assimilado ao tipo de solipsismo metodológico que Apel se propõe ultrapassar mediante o reconhecimento do papel radical da *intersubjectividade*, induzido quer pela fenomenologia hermenêutica, quer pelo pragmatismo semiótico de herança peirceana. Ora Hottois é de opinião que esta introdução da figura do dialogismo na filosofia de Apel é também ela puramente teórica, isto é, não exaustivamente justificada e resultado do tipo de intuição solitária que se destina precisamente a afastar.<sup>45</sup>

Acresce a isto que na hermenêutica de tipo heideggeriano a noção de intersubjectividade ou “hermeneuticidade” acaba por cair no plano do indomado, indizível e não tematizável, ao passo que em Apel tal nunca sucede: a teoria e clareza racionalista acompanham sempre essa figura. A intersubjectividade em Apel é sempre representada como um objecto, uma interacção entre sujeitos envolvidos num movimento de troca pendular.<sup>46</sup> Depois, quando, inspirando-se em Wittgenstein, Apel desenvolve a ideia do jogo de linguagem da filosofia como jogo de privilégio transcendental, está também, diz Hottois, a seguir uma linha que conduz em direcção ao teoretismo e mesmo ao monologismo.<sup>47</sup>

A tarefa da filosofia transformada é desvelar as condições de possibilidade e validade das convenções, dando corpo a uma pragmática transcendental que constitui a base e fundamento de toda a teoria e *praxis*, compreensão e explicação. O argumento de Hottois é que postular uma tal pragmática transcendental

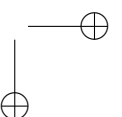
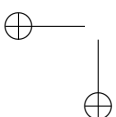
---

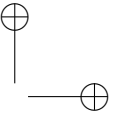
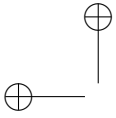
*philosophie du langage (Moore, Wittgenstein, Wisdom, Heidegger, Perelman, Apel)*, 1989, Librairie Philosophique Jean Vrin, Paris.

<sup>45</sup>. “Intersubjectivité, dialogique, herméneutique, dialectique: le nom importe peu ici. Cette figure que Apel découvre principalement dans la phénoménologie-herméneutique n’a pas un nom seulement. Ce qui compte ici, c’est de souligner combien son apparition dans la philosophie apeliennne demeure théorétique”, *idem*, p. 194.

<sup>46</sup>. *Idem*, Cf. p. 195.

<sup>47</sup>. *Idem*, cf. p. 209 e ss.





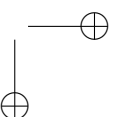
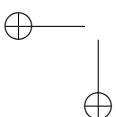
é uma forma de “teoretismo” pois tais meta-regras, que permitem a possibilidade do estabelecimento de convenções, já não são de natureza dialógica, mas, pelo contrário, perfeitamente “monológicas”. A conclusão desencantada de Hottois é que, no final, se torna difícil determinar a sinceridade de Apel, ou, melhor dizendo, o quão este crê na possibilidade de realização da sua própria filosofia. A suspeita que ensombra aqui o leitor, e que não é possível afastar, é quanto ao carácter “dialéctico” ou “sofístico” do discurso apeleano: lugar de esperança, ou *logos* autofágico que se retro-alimenta?<sup>48</sup>

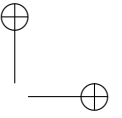
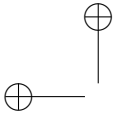
Ludwig Nagl,<sup>49</sup> por seu turno, chama a atenção para um ponto que já em Peirce é uma zona de sombra, e cuja obscuridade Apel reproduz: trata-se do estatuto ambíguo do real no discurso, e da correspondência entre o *logos* e o ser, que em sua opinião não é convenientemente dilucidada. Nagl critica fundamentalmente dois aspectos: que na reconstrução pragmático-transcendental da semiótica de Peirce o estatuto do real permanece problemático e ambíguo, pois tende a estabelecer um mito do “dado” no que toca ao substrato da experiência humana; e depois, que a noção de “intersubjectividade” permanece, do seu ponto de vista, pouco clara, pela dificuldade em articular o papel desempenhado pelo consenso público das comunidades, e a contribuição de cada indivíduo em concreto para esse processo.

Embora a reconstrução pragmático-transcendental da semiótica de Peirce levada a cabo por Apel chame a atenção para a profundidade e complexidade das relações triádicas envolvidas na interpretação dos signos – algo que a interpretação behaviorista de Morris, com a sua tendência a cristalizar o interpretante, não obtém, e por isso valorada por Nagl de forma muito positiva – permanece por explicar como é que os objectos da percepção podem ser expressos pela linguagem. Um problema que “nos conduz directamente à questão de

<sup>48</sup>. “Ce qui reviendrait à admettre que l’assurance référentielle et l’euphorie théorique de toute cette conception de la société de communication ou l’humanisme rationaliste paraissait trouver un essor neuf ou du moins un asile nouveau ne sont, moins encore que mythologie, qu’effets de discours. Effets, illusions du discours, d’Apel notamment, efficaces seulement dans la mesure où ils permettent la perpétuation de ce discours qui y trouve ou feint d’y trouver la nourriture d’une raison, c’est-à-dire, d’une finalité, d’une nécessité, suffisante pour le maintenir en vie”, *idem*, p. 220.

<sup>49</sup>. NAGL, Ludwig, “The ambivalent status of reality in K.O. Apel’s “transcendental- pragmatic” reconstruction of Peirce’s semiotic”, in MOORE, Edward, & ROBIN, Richard (eds.), *From Time and Chance to Consciousness — Studies in the Metaphysics of Charles Sanders Peirce*, 1994, Berg, Oxford Providence, USA, pp. 55-63.





quanta realidade (não-linguística, não mediada, ou não-conceptual) pode entrar nas nossas experiências imediatas de primeiridade e secundidade”.<sup>50</sup> Apel afirma que índices e ícones apontam para os objectos da percepção, fazendo-os assomar à linguagem, mas na verdade não chega a explicar o mecanismo pelo qual estes expressam essa realidade. Há um “mito do dado” na reconstrução apeleana da semiótica, conclui Nagl, mito esse que procura escapar ao modelo de causalidade diádica próprio por exemplo do Círculo de Viena, defendendo a influência da mediação simbólica mesmo nas representações icónicas do real, mas que permanece obscuro quanto à forma como índices e ícones ancoram a linguagem no real.<sup>51</sup>

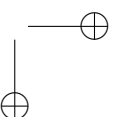
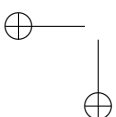
Adélio de Melo, que dedica algumas páginas do seu inquérito semiótico-transcendental a Apel é, quanto a este, dos autores mais críticos.<sup>52</sup> No esquema apeleano Melo descortina um teleologismo oculto patente no ideal regulador de progressiva aproximação à verdade. A comunidade ideal de comunicação, que constitui a finalidade reguladora de toda a acção argumentativa, ainda que inalcançável, é posta, ou pressuposta, logo no início do processo, e a partir daí as discussões reais dever-se-ão conformar a ela, de uma forma que é afirmada, mas não explicada nem justificada.<sup>53</sup> Mesmo que existissem regras pragmático-transcendentais válidas para qualquer situação discursiva,

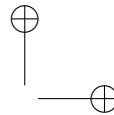
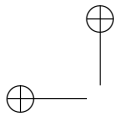
<sup>50</sup>. “It leads directly to the question of how much (nonlinguistic, nonmediated, or non-conceptual) reality can ever enter our immediate experiences of firstness and secondness”, in NAGL, Ludwig, “The ambivalent status of reality in K.O. Apel’s “transcendental- pragmatic” reconstruction of Peirce’s semiotic”, in MOORE, Edward, & ROBIN, Richard (eds.), *From Time and Chance to Consciousness — Studies in the Metaphysics of Charles Sanders Peirce*, 1994, Berg, Oxford Providence, USA, p. 59.

<sup>51</sup>. “Apel does so [insiste que os signos icónicos e indexicais são também linguísticos] without explaining how the specific qualities of a given are ever able to enter our linguistic predications at all (...) Apel himself claims (with Peirce) that “indexical signs are capable, within the context of the actual situation, to direct our attention (and intention) to given qualities (firstness), and possibly to qualities of hitherto unknown phenomena” (...) however, it becomes very unclear how icons and indices actually manage to “hook language onto the world””, *idem*, pp. 61-62.

<sup>52</sup>. MELO, Adélio, *Categorias e Objectos – Inquérito Semiótico-Transcendental*, sd, col. Estudos Gerais, Série Universitária, Imprensa Nacional Casa da Moeda, Lisboa.

<sup>53</sup>. “... tendo-se embora um ideal regulador de aproximação à verdade, esse ideal, como já várias vezes insinuamos, no fundo não é um ideal, mas um conceito teleológico (de verdade e de consenso)”, in MELO, Adélio, *Categorias e Objectos – Inquérito Semiótico-Transcendental*, sd, col. Estudos Gerais, Série Universitária, Imprensa Nacional Casa da Moeda, Lisboa, p. 707.





diz Melo, elas serão meramente formais, servindo “para aduzir coerência, mas não uma fundamentalidade inconcussa ou uma extinguível replicação crítica”.<sup>54</sup> É que descobertas as regras de uma comunicação ideal, não fica implicado que as comunicações reais por elas se rejam.<sup>55</sup>

Outro conjunto de críticas prende-se com uma suposta normalização ou “policimento” discursivo a que as regras da Pragmática Transcendental, que constituem um Jogo de Linguagem Transcendental, submetem os restantes universos discursivos ou formas de vida. É certo que a Apel repugna a fragmentação e disparidade relativística dos discursos, que se segue à emergência do pós-modernismo, que essa é uma posição de princípio, e que a sua obra toma como empresa – ele próprio o reconhece em *Towards a Transformation of Philosophy* – e, no limite, se afirma, como uma reabilitação da figura dos transcendentais clássicos. Em todo o caso, à luz dos textos mais recentes de Apel, aqueles em que se debruça sobre a ética, parece-me excessivo acusá-lo de silenciamento ou normalização discursiva, especialmente quando admite o enraizamento histórico e contingente dos universos discursivos e das comunidades, onde se trata de apurar – caso a caso – os conteúdos normativos aplicáveis a uma *praxis* concreta.

Para além da questão da possibilidade de atingir o consenso na comunidade de comunicação ideal permanecer sempre como elemento regulador, no plano da pura idealidade, pois uma comunidade de natureza “ilimitada” e “indefinida” não pode, evidentemente, produzir “facticamente um consenso”,<sup>56</sup> – algo que Apel, de resto, nunca anuncia – Melo chama também a atenção para o tema, do meu ponto de vista bem mais interessante, dos refractários às pressuposições transcendentais da comunidade ideal.

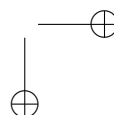
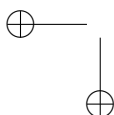
Já vimos que no esquema apeleano eles são pura e simplesmente eliminados, porque não tomam parte na discussão, promovendo assim a perda da possibilidade de auto-identificação, ou “a perda da identidade de si como agente sensato”.<sup>57</sup> É evidente, e isso não deixará de ser sublinhado, que mesmo a ocorrerem as consequências preconizadas por Apel – a impossibilidade de identificação ideal – isso em nada contribui para solucionar os problemas

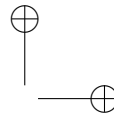
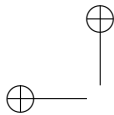
<sup>54</sup>. *Idem*, p. 705.

<sup>55</sup>. “Algumas regras de lógica pouco servem para consolidar alética ou consensualmente o que quer que seja”, *ibidem*.

<sup>56</sup>. *Idem*, p. 708.

<sup>57</sup>. *Idem*, p. 710.





dessa índole que se verifiquem ao nível das comunidades reais. Melo considera tal “ameaça” de submersão identitária puramente moralista, e um recair no teleologismo: pelo facto da comunidade de comunicação ser posta contra-factualmente, não se segue que todos os discursos e todos os sujeitos se devam conformar às suas regras.<sup>58</sup>

A normatividade “policial” de que o acusa ocorre porque “Apel projecta o ideal sobre o real, e pretende que este se há-de subordinar àquele. Este há-de regular-se por aquele. Mas aí se afunda por inteiro num enormíssimo erro categorial. Transforma clandestinamente o regulador-ideal num constitutivo e determinante fáctico-discursivo. Com este curiosíssimo efeito: tudo fica na mesma como está, esteve e estará”.<sup>59</sup> Por último, em sua opinião, não ficam criadas ao cabo deste percurso as condições para que se vislumbre uma real comunicabilidade universal, sem atritos, ruído ou obstáculos. O diagnóstico de Adélio Melo é impiedoso: a multiplicidade de paradigmas categoriais e jogos de linguagem, a despeito dos esforços de Apel, mantém-se.<sup>60</sup>

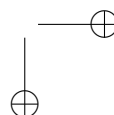
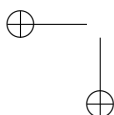
Mas é Gianni Vattimo,<sup>61</sup> embora de uma perspectiva – a relativístico pós-moderna, na sua euforia da multiplicidade e fragmentação – que me parece apresentar a leitura de Apel mais interessante e frutuosa. Curiosamente (os extremos atraem-se?) é também o mapeamento mais sereno do autor. Vattimo é de Apel o menos crítico, e aquele que mais sinceramente procura compreendê-

<sup>58</sup>. “...[Ao conceber as consequências para os que se auto-excluem das pressuposições transcendentais da discussão] Apel desliza insensivelmente da epistemologia para a moral, e para uma moral monocórdica ou unívoca. Desliza para consequências que não se seguem necessariamente de nada, a não ser que se admita precisamente que há um *teleologismo apriórico* que, sendo *a parte post*, regula legalmente todo o *a parte ante* numa maneira uniformemente igualitária. E não se seguem tais consequências porque, muito simplesmente, não é necessário haver, nem de facto há, qualquer meta-jogo de linguagem a que todas as discursividades se hajam de subordinar”, *idem*, p. 711.

<sup>59</sup>. Discordo, a este passo, da interpretação do Professor Melo, mas não das consequências que aduz. Creio que o esquema apeleano funciona de forma rigorosamente oposta: o real é projectado sobre o ideal – que tem de ser avançado contra-factualmente para possibilitar tal projecção – criando assim espaço para o progresso discursivo e moral. O problema é que este esquema ideal não cria as condições para a auto-perfectibilização das comunidades de comunicação reais, antes supõe uma série de circunstâncias já dadas, nesse sentido se podendo dizer que “tudo fica na mesma como está”.

<sup>60</sup>. *Idem*. Cf. p. 715.

<sup>61</sup>. VATTIMO, Gianni, *A Sociedade Transparente*, 1992, col. Antropos, Relógio d’Água, Lisboa.



lo, mantendo um distanciamento respeitoso e até, de certa forma, admirativo, pelas conquistas apeleanas.

Vattimo considera que a filosofia de Apel pode ser vista como um prolongamento do racionalismo crítico das luzes,<sup>62</sup> guiado por uma “utopia da absoluta autotransparência”<sup>63</sup> que cumpriria às ciências sociais realizar cientificamente mediante a clarificação e presentificação científica do homem – simultaneamente sujeito e objecto – a si próprio. Recorde-se que é precisamente este o papel que Apel preconiza às ciências sociais e humanas nos textos iniciais de *Transformação da Filosofia*.

De acordo com Vattimo a pós-modernidade inicia-se com uma crise da ideia de progresso histórico, que pressupunha quer a possibilidade de uma narrativa unificada referida a uma centralidade que é a europeia, quer um certo ideal de homem que é ainda o ideal emancipador iluminista, isto é, o ideal europeu de homem e de humanidade. A tese consequente é de que foi a introdução dos meios de comunicação de massas que acabou por esmagar essa noção de história unificada, libertando e dando visibilidade a múltiplas culturas e mundividências, e desmentindo, assim, o ideal de uma sociedade transparente. “Os *mass media*, que teoricamente tornam possível uma informação em tempo real sobre tudo o que acontece no mundo, poderiam parecer uma espécie de realização concreta do Espírito Absoluto de Hegel”,<sup>64</sup> mas a verdade é que ao invés de instaurarem a perfeita autoconsciência do homem, a transparência da humanidade a si própria, opacificam-na, desgastando o próprio princípio de realidade. Note-se que este diagnóstico não é, de todo, catastrofista. Abre, pelo contrário, espaço para um novo ideal de emancipação, muito distinto do das luzes; um que se regozija com a multiplicidade dos discursos finalmente libertados, e que tem por base “a oscilação” e “a pluralidade”.<sup>65</sup>

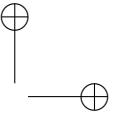
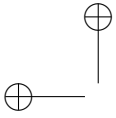
É tendo por pano de fundo esta interpretação da situação do homem na

<sup>62</sup>. Esta foi também a minha leitura de Apel, muito antes ainda de ter tomado contacto com as críticas de Vattimo.

<sup>63</sup>. VATTIMO, Gianni, *A Sociedade Transparente*, 1992, col. Antropos, Relógio d’Água, Lisboa, p. 24.

<sup>64</sup>. VATTIMO, Gianni, *A Sociedade Transparente*, 1992, col. Antropos, Relógio d’Água, Lisboa, p. 12.

<sup>65</sup>. *Idem*, p. 13. “Derrubada a ideia de uma realidade central da história, o mundo da comunicação generalizada explode como uma multiplicidade de racionalidades locais (...) que tomam a palavra, finalmente já não silenciadas e reprimidas pela ideia de que só exista uma



contemporaneidade que Vattimo analisa Apel, encarando-o ainda como um actor do projecto emancipatório da *Aufklärung*.

A definição vattimiana de contemporaneidade obtém a sua unidade a partir da noção de que “os ideais sociais da modernidade se mostram unitariamente descritíveis como guiados pela utopia da absoluta autotransparência”.<sup>66</sup> O projecto iluminista, que tem como ideal a transformação da sociedade no sentido da transparência é ainda uma continuação do programa hegeliano de realização do Espírito Absoluto e de presentificação da razão a si própria, que utiliza como instrumento privilegiado as ciências humanas, sujeito e objecto de ciência e instrumento emancipador pela possibilidade de objectivação do homem a si próprio. Está bem de ver que Vattimo localiza legatários deste programa na teoria social contemporânea, nomeadamente em Apel e Habermas, “ambos ligados à herança do marxismo crítico, da hermenêutica, da filosofia da linguagem, mas sobretudo movidos por uma poderosa inspiração neokantiana”.<sup>67</sup>

A sociedade mediática dos últimos anos parece, pela intensificação da comunicação, também uma via para cumprir esse hegeliano destino: tudo ver, tudo, em tempo real, mostrar. A obsessão inquisitorial pela sinceridade, pela desocultação, e a possibilidade de todos, em alguma ocasião, ocuparem o espaço informativo<sup>68</sup> configuram também essa presentificação do homem a si próprio. Vattimo chama, e muito bem, a atenção, para o facto de este ideal de transparência mediática coexistir com um discurso pio que crê na possibi-

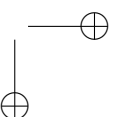
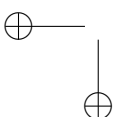
---

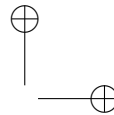
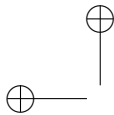
única forma verdadeira de humanidade a realizar, com prejuízo de todas as peculiaridades, de todas as caracterizações limitadas, efémeras, contingentes”, *idem*, p. 15.

<sup>66</sup>. *Idem*, p. 24.

<sup>67</sup>. *Idem*, p. 25. “As posições de Apel são significativas, não só porque atribuem um papel essencial às ciências humanas na realização de uma sociedade de comunicação entendida como ideal normativo, mas também porque mostram sem equívocos o que está contido neste ideal como sua característica essencial, isto é, a autotransparência (tendencialmente) completa da sociedade sujeito-objecto de um saber reflexivo que, em certo sentido, realiza aquele absoluto do espírito que em Hegel era um puro fantasma ideológico, um absoluto que, na sua “idealidade” mantinha com o real concreto aquela relação de transcendência “platónica” das essências metafísicas...”, *idem*, pp. 27-28.

<sup>68</sup>. O paradigma do limite, ou falta dele, dessa presentificação do homem a si próprio é o concurso *Masterplan*, da SIC, onde os concorrentes assistem – e é emitido – às gravações das suas próprias prestações da véspera, examinando-se e comentando-se a si próprios. É evidente que enquanto ideal de transparência, este é só aparente, já que se gera aqui uma espiral do tipo o comentário, do comentário, do comentário... *ad infinitum*.





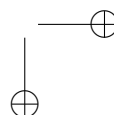
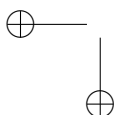
lidade de uma representação objectiva, quasi-científica, do real, por parte dos *media*, e que, evidentemente, nunca se realiza. Paradoxalmente, não é esse destino de autotransparência que as sociedades mediáticas contemporâneas cumprem, mas o seu contrário: o de uma progressiva opacificação (“fabulações”, como lhes chama) alicerçada na excessiva multiplicidade de discursos, a qual tem por efeito o desgaste do próprio real.<sup>69</sup>

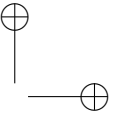
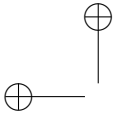
A conclusão possível a este ponto é que a única transparência até agora proporcionada pelo sistema mediático, em associação com as ciências humanas, é uma que permita não encarar na sua totalidade e abrangência uma privilegiada consciência de si, mas, tão só, perceber a pluralidade de mecanismos que nela funcionam, a sua opacidade e inultrapassibilidade.

Do meu ponto de vista, e pese embora todos os méritos, já sobejamente sublinhados, dos esforços fundacionais de Apel, as maiores dificuldades com a arquitectura da sua ética da discussão ou comunicação prendem-se com o ponto extremamente sensível que é a articulação entre a fundamentação teórica e a *praxis* humana concreta, e que este remete, sem quaisquer pormenores, para uma obscura “participação”, nunca convenientemente explicitada.<sup>70</sup> Concede-se que é efectiva a parte fundacional que entrelaça indissociavelmente a norma ética fundamental patente em qualquer discurso com a racionalidade humana. O problema é que numa ética que é um neokantismo transformado, que não deduz conteúdos empíricos para as normas, e onde toda a questão ética é apreciada consoante o seu contingente enraizamento sócio-histórico, a pertinência prática e a normatividade da ética da discussão são difíceis de descortinar. Mais, este não é um esquema tendente a criar as condições para que a Ética da Discussão possa de facto cumprir-se, mas pelo contrário, é obrigado a supor um sem número de condições já dadas para que delas o plácido diálogo, tão a-repressivo quanto possível, resulte.

<sup>69</sup>. “Em vez de avançar para a autotransparência, a sociedade das ciências humanas e da comunicação generalizada avançou para aquela que, pelo menos em geral, se pode chamar a “fabulação do mundo”. As imagens do mundo que nos são fornecidas pelos *media* e pelas ciências humanas, embora em planos diferentes, constituem a própria objectividade do mundo, e não apenas diferentes interpretações de uma “realidade” de algum modo “dada””, *idem*, p. 32.

<sup>70</sup>. Se aceitássemos a visão da teorização de Apel como uma espécie de “platonismo invertido”, como lhe chama Melo, ou de herança metafísico-espiritual, como prefiro, então estaríamos apenas perante uma reactualização da sempiterna questão da participação platónica, que também o mestre grego não chega a resolver.





Se é belo o esquema ideal de Apel, na sua clara racionalidade, a sua tradução junto das comunidades humanas que habitam o mundo concreto é bem mais difícil de visualizar, fica perfeitamente sujeita a todos os tipos de atrito e obstáculos que precisamente impedem a prossecução de qualquer actividade política, e não garante, nem afasta inequivocamente a possibilidade de resolução “estratégica” ou mesmo violenta dos conflitos.

A partir do patamar de fundamentação transcendental, ou da “parte A” da ética da discussão, como Apel lhe chama, o esquema de funcionamento da ética torna-se opaco, nada é já muito claro, passando-se ao campo das afirmações puramente dogmáticas.<sup>71</sup> Ora, do ponto de vista do próprio Apel, pois o diz sobejamente, a questão filosófica fundamental é a da mediação entre teoria e *praxis*, e esta é anunciada, é certo, mas não suficientemente explicitada e concretada.

Poderíamos dizer que Apel é dogmático, como o seria qualquer ética teleológica, mas como não o sabe ou admite – há o dogma da discussão, e a admissão resignada de que não é possível, nem mesmo discursivamente, abandonar de todo a coacção e o constrangimento – isso oculta-se sob o manto diáfano de uma arquitectura ideal que, de facto, não chega a reunir as condições para deixar de o ser, isto é, para funcionar.

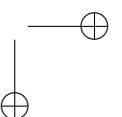
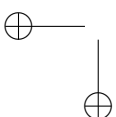
Problema maior da ética da discussão<sup>72</sup> é como, a partir da fundamentação transcendental de um terreno de racionalidade comum (e esta fundamentação transcendental resume-se a todos partilharmos uma racionalidade una – a razão é a coisa mais bem distribuída do mundo – pelo que negando-o, se cai em autocontradição performativa), construir, de forma não dedutiva, uma ética que tenha aplicabilidade nas situações concretas do mundo. Do meu ponto de vista essa articulação ou permanece ainda incompleta, ou é um acto falhado da própria teoria. Pormenorizemos.

O tipo de fundamentação transcendental não dedutiva, tal como foi empreendida por Apel, terá o seu lugar, mas não tranquiliza ninguém, não chegando sequer a suspender o desconforto de quem enfrenta a questão ética. Porquê? O esquema apeleano, transcendentalmente radioso, falha na hora da articulação com situações mundanais concretas,<sup>73</sup> e isso sucede de duas formas:

<sup>71</sup>. Este é o “teoretismo” de que o acusa Gilbert Hottois, já aqui examinado.

<sup>72</sup>. Vd. **APEL**, Karl-Otto, *Éthique de la Discussion*, 1994, Humanités, Les Éditions du CERF, Paris.

<sup>73</sup>. Recorde-se que esta é a questão que Apel por demasiadas vezes reputa de “decisiva”, e



por um lado a fundamentação e a contemplação transcendental estabelecem as condições *a priori* de pertença a uma comunidade, na qual todos os que adquirem “competência comunicativa” se submetem a uma “exigência implícita” de participar na discussão pública, a única via de explicitar critérios de validade e pugnar por uma formação racional da vontade. Mas esta fundamentação transcendental da estratégia moral humana tem necessariamente de ser articulada com as exigências de uma comunidade de comunicação real e histórica (se quisermos, é necessário realizar, tanto quanto possível, a comunidade de comunicação ideal na comunidade de comunicação real). É que a verdade só pode ser atingida “através da realização social da comunidade de comunicação ideal”, a qual, enquanto estratégia eticamente fundamentada, deve criar instrumentos científicos – através das ciências sociais “emancipatórias” – que permitam explicar as estruturas reificadas, promovendo a “compreensão reflexiva” do ser humano, em ordem à “penetração emancipatória das suas próprias barreiras”.<sup>74</sup>

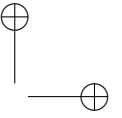
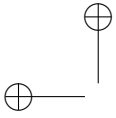
Ora este discurso “terapêutico” que serve a estratégia de “emancipação” levanta uma “delicadíssimo problema moral” - o de saber quais os critérios pelos quais o participante numa discussão pode reclamar para si uma consciência emancipada que o qualifica como terapeuta social. E é aqui que Apel se vê compelido a desferir o golpe final na articulação entre teoria e *praxis*, pois abraçar uma causa será sempre um “comprometimento precário que não pode ser coberto nem pelo conhecimento científico, nem pelo filosófico. Neste ponto, e não mais cedo, quando a causa da emancipação, que pode ser filosoficamente justificada, é abraçada, *todos têm de tomar para si uma decisão moral de fé não fundada ou não completamente fundável*”.<sup>75</sup> Pode fundamentar-se transcendentalmente a pertença a uma comunidade ideal de comunicação, mas é impossível fazê-lo relativamente à pertença a uma comunidade real e concreta, e, dentro desta, à trincheira argumentativa por que se

---

aquela que dá sentido à própria actividade filosófica. Cf. **APEL**, Karl-Otto, *Charles Sanders Peirce — from Pragmatism to Pragmaticism*, 1995, Humanities Press, New Jersey.

<sup>74</sup>. Cf. **APEL**, Karl-Otto, *Towards a Transformation of Philosophy*, 1980, Routledge & Kegan Paul, London.

<sup>75</sup>. “The a priori of the communication community and the foundations of ethics: the problem of a rational foundation of ethics in the scientific age”, in **APEL**, Karl-Otto, *Towards a Transformation of Philosophy*, 1980, Routledge & Kegan Paul, London, p. 285. Itálico meu.



opta, como o próprio Apel bem reconhece. Ora isso é precisamente inquinare a articulação teoria-*praxis* que se almejava desde o início.

A segunda, grande, dificuldade relaciona-se com a incapacidade de a ética racionalmente fundada lidar com “o outro”. Sustenta Apel que os participantes numa discussão de fundamentação filosófica já atingiram as regras operativas da moldura criticista, estabelecidas através de contemplação transcendental. A escolha de tal moldura crítica “é a única decisão possível que é semântica e pragmaticamente consistente”. Qualquer pessoa que escolha o obscurantismo “termina a discussão ela própria e a sua decisão é, por conseguinte, *irrelevante para a discussão*”.<sup>76</sup>

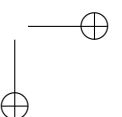
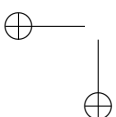
Por um lado, diz, incorre-se em contradição performativa pois a compreensão da decisão obscurantista só é possível pressupondo aquilo que tal decisão nega; por outro, se essa assunção é radicalmente feita, “então, ao fazê-la, [o sujeito] deixa a comunidade de comunicação transcendental e abandona a possibilidade de autocompreensão e auto-identificação”.<sup>77</sup> “A validade das normas morais básicas depende da vontade de argumentar (*will to argumentation*). Esta vontade racional pode e deve ser pressuposta em toda a discussão filosófica acerca de fundamentações – de outra forma, a própria discussão não tem significado”<sup>78</sup> - ora, se o próprio Apel reconhece que a partir deste ponto a discussão não tem significado, que mais se pode acrescentar? É de facto possível pressupor uma “vontade de argumentar” livre de coacção e perfeitamente sincera em todos os intervenientes de uma discussão sobre fundamentação filosófica, mas disso não decorre que essa vontade de argumentar possa ser transposta para o palco onde se jogam as questões éticas concretas, com os seus conteúdos normativos, e onde os actores não têm necessariamente de participar numa discussão – nem ideal nem concreta – para serem relevantes para a *praxis* em curso.

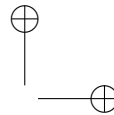
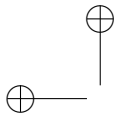
Esta é a questão decisiva, o problema da motivação ou pertença a uma comunidade na parte B da ética do discurso, e que, do meu ponto de vista, Apel não resolve satisfatoriamente, apesar da sua proclamação de que a “vontade de argumentação”, que não pode ser determinada empiricamente, “é a

<sup>76</sup>. APEL, Karl-Otto, *Towards a Transformation of Philosophy*, 1980, Routledge & Kegan Paul, London, p. 268. Itálico meu.

<sup>77</sup>. *Idem.*

<sup>78</sup>. *Idem.*





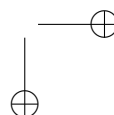
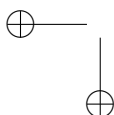
pré-condição para a possibilidade de toda a discussão de pré-condições hipoteticamente postas”. Pois o facto de que alguém se coloque fora do jogo de linguagem e fora da discussão – ainda que isso seja *meaningless* – não é de maneira alguma “irrelevante para a discussão”; pelo contrário, é esse o problema fundamental a resolver no âmbito da questão ética. Assim sendo, a fundamentação racional da ética, à maneira apeleana, deixa intacto o problema da incomensurabilidade. Na verdade, a forma de Apel colocar a questão assemelha-se a uma tautologia: quem é racional é racional e não pode deixar de sê-lo. A fundamentação transcendental da ética parece assim empreendimento capaz de oferecer profunda satisfação intelectual, satisfação essa inversamente proporcional à sua utilidade prática.

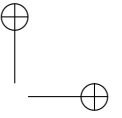
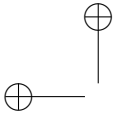
Depois, temos ainda a encarar a pertinente questão do método, o neokantianismo transformado de Apel e a forma como este lida com o legado peirceano.

Apel refere amiúde que a inspiração peirceana do seu trabalho se reflecte essencialmente na forma como utiliza o conceito de comunidade de *scholars*, retirado da epistemologia e da teoria do conhecimento de Peirce, e decalcando a partir dele a noção de comunidade de comunicação indefinida, no seio da qual o debate ético e a fundamentação de normas concretas tem lugar. Proceder assim à extensão do conceito – de cientistas para todos quantos participam na discussão, e do objecto – do conhecimento científico-experimental à questão ética.

Mas se estes são os termos em que Apel aceita colocar o debate, o que é certo é que a influência e herança peirceanas vão muito mais fundo do que estas adaptações, afectando o próprio método e a estrutura arquitectónica da sua ética.

Ao transformar o kantismo, fundamentando a teoria do conhecimento, Peirce, como aliás já vimos, vai substituir a dedução transcendental das categorias e as condições de possibilidade da experiência pela validade dos três tipos de inferência. A pressuposição básica desta transformação semiótica da lógica é que todo o conhecimento é inferencial, isto é, uma inferência hipotética das coisas do mundo exterior, resultando na sua representação. A pluralidade dos dados dos sentidos é assim reduzida, por inferência hipotética, à unidade de uma proposição sobre o facto externo, transformando-se numa representação do mundo. A inferência A ou B concreta podem errar, mas o método abductivo é válido, pelo que a longo prazo, no seio da comunidade,



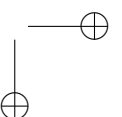
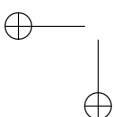


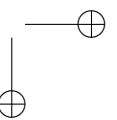
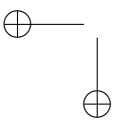
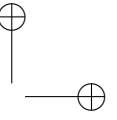
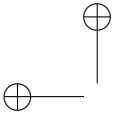
a verdade será alcançada. Este é o cerne do falibilismo peirceano: admite o carácter hipotético e falível das proposições científicas, e simultaneamente justifica a validade e necessidade das três formas de inferência que produzem o juízo sintético, a forma do conhecimento científico. O processo sintético de inferência é válido, assim, a longo prazo, no seio de uma comunidade que chega a acordo sobre aquilo que o real é.

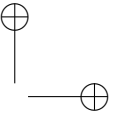
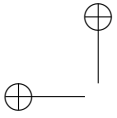
Apel agarra neste falibilismo metódico, transpondo-o para arquitectónica e funcionamento da sua ética do discurso. Quando Apel coloca as pressuposições necessárias à participação numa comunidade ideal de comunicação – nomeadamente da possibilidade de chegar a um consenso quanto à resolução dos problemas –, remetendo a questão dos conteúdos normativos para a parte histórico-situacional da sua ética, onde as normas são falíveis, mas não o é o princípio de procedimento, que é válido incondicionalmente e pertence à parte A ou fundacional da ética do discurso, está, nada mais nada menos que a aplicar o método peirceano e a sua transformação semiótica das condições de possibilidade da experiência kantianas ao modo de funcionamento da ética, para o qual já tomara emprestado, como viramos, a própria noção de comunidade, que em Peirce substitui o sujeito transcendental de ciência, e em Apel o sujeito solipsista caro à metafísica tradicional, cujos pressupostos a hermenêutica minara irremediavelmente.

Assim como Peirce intenta uma transformação pragmático-transcendental da teoria do conhecimento kantiana, fornecendo-lhe uma nova fundamentação, Apel tenta idêntica transformação pragmático-transcendental da sua ética, fornecendo-lhe um tipo de fundamentação que escapara a Kant na *Crítica da Razão Prática*, onde abandona a veleidade de uma fundamentação transcendental a favor de um *faktum* evidente de razão que é a inultrapassabilidade mas também indemonstrabilidade da lei moral.<sup>79</sup>

<sup>79</sup>. “A lei moral também nos é dada, de certo modo, como factum (*Faktum*) da razão pura, de que somos conscientes *a priori* e que é apodicticamente certo, supondo mesmo que não se pudesse encontrar na experiência exemplo algum em que ela fosse exactamente observada. Por conseguinte, a realidade objectiva da lei moral não pode ser demonstrada por nenhuma dedução, nem por todo o esforço da razão teórica, especulativa ou empiricamente sustentada; e, por consequência, mesmo que se quisesse renunciar à certeza apodictica, também não pode ser confirmada pela experiência e assim ser demonstrada *a posteriori*; e, apesar de tudo, mantém-se firme por si mesma”, KANT, Immanuel, *Crítica da Razão Prática*, col. Textos Filosóficos, Edições 70, trad. MORÃO, Artur, 1999, Lisboa, pp. 59-60.

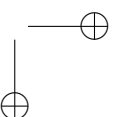
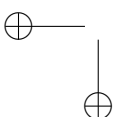


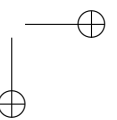
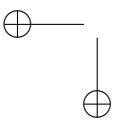
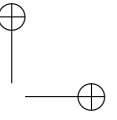
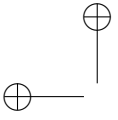


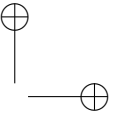
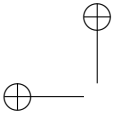


## Parte II

# Arquitectónica do sistema e Metafísica Evolucionária



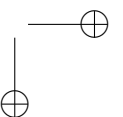
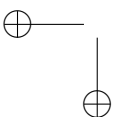


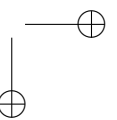
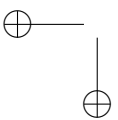
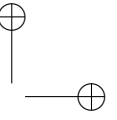
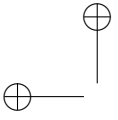


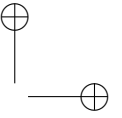
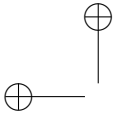
Upon this first, and in one sense this sole, rule of reason, that in order to learn you must desire to learn and in so desiring not be satisfied with what you already incline to think, there follows one corollary which itself deserves to be inscribed upon every wall of the city of philosophy:

Do not block the way of inquiry.

*(CSP, Lectures on Pragmatism, IV.)*







## Capítulo 5

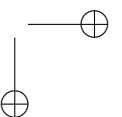
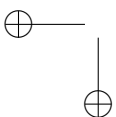
# As categorias e a arquitectónica do sistema

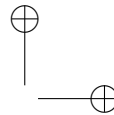
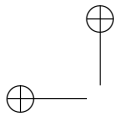
### 5.1 As categorias em Aristóteles

**A**s categorias têm sido objecto importante de reflexão no pensamento filosófico ocidental, e os dois pensadores que mais marcaram a história do seu percurso foram, por razões distintas, Aristóteles e Kant. Uma breve panorâmica da categoriologia e forma de encarar a questão por parte destes dois autores permitirá situar adequadamente o escopo e alcance das categorias tal como Peirce as concebeu: suporte estruturante de todo o edifício lógico e metafísico do sistema.<sup>1</sup> Acresce que a categoriologia peirceana está em consonância, e de certa forma representa uma linha de continuidade com a caracterização categoriológica, tanto aristotélica, como kantiana, e só situando-o

---

<sup>1</sup>. A categoriologia peirceana inscreve-se na tradição aristotélica e kantiana por, situando-se no mais elevado domínio de generalidade, recobrir classificatoriamente a totalidade do ser. Aristóteles fá-lo ao classificar os *summa genera*, Kant ao catalogar exhaustivamente o ser enquanto conhecido, e Peirce ao empregar as suas categorias de forma a recobrir tudo o que há. Nesta mesma linha, Melo dirá que “...rigorosamente só as categorias peirceanas da Primeiraidade, Secundidade e Terceiridade se inserem em certa tradição historial daquele termo, ao apresentarem-se – em acordo com o sentido de ‘categoria’ em Aristóteles, Hegel e Kant, explica Peirce – como os elementos dos fenómenos ‘da primeira ordem de generalidade’”, in **MELO**, Adélio, *Categorias e Objectos – Inquérito Semiótico-Transcendental*, s.d., col. Estudos Gerais, Série Universitária, Imprensa Nacional Casa da Moeda, Lisboa, p. 127.





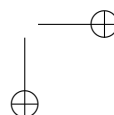
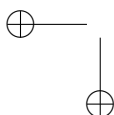
face a essa tradição na qual explicitamente se insere se alcança a extensão e espessura do empreendimento peirceano.

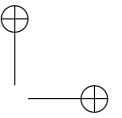
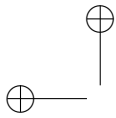
A teorização sobre as categorias remonta a Aristóteles, fornecendo este a matriz para todo o pensamento posterior sobre o tema. Elas são definidas pelo filósofo como os modos como o ser se predica nas coisas, isto é, as categorias são as diversas formas de dizer o ser. Designam assim os predicados que podem ser atribuídos a um sujeito e, simultaneamente – conceito que se revelará, como veremos, problemático – as grandes divisões do ser.

A primeira categoria listada por Aristóteles é a substância *ousia* (οὐσία), suporte de acidentes, e que não pode ser predicada de um sujeito, mas é sujeito de toda a predicação,<sup>2</sup> predicação essa que, diferentemente do que sucede com os termos isolados, introduz o elemento de verdade ou falsidade no mundo, levantando a questão da verificabilidade. Além da substância o filósofo elenca mais nove categorias: a quantidade, *poson* (ποσόν); a qualidade, *poion* (ποιόν); a relação, *pros ti* (πρὸς τι); o lugar, *pou* (πού); o tempo, *pote* (πότε); a acção, *poiein* (ποιεῖν); a paixão, *paschein* (πάσχειν); estado, *echein* (εχέειν); e posição, *keisthai* (κείσθαι).<sup>3</sup> Este catálogo conhecerá alterações no número das categorias listadas em outras obras, e a sua exaustividade e completude nunca chegam a ser justificadas por Aristóteles. Porque não temos uma dedução fundacional das categorias? Como veremos, os pressupostos de homologia signo-mundo e de perfeita transparência da linguagem que subjazem ao aristotelismo tornam supérflua uma justificação e dedução de tipo transcendental.

<sup>2</sup>. “A substance – that which is called a substance most strictly, primarily, and most of all – is that which is neither said of a subject nor in a subject (...) Further, it is because primary substances are subjects for everything else that they are called substances most strictly. But as the primary substances stand to everything else, so the species and genera of the primary substances stand to all the rest: all the rest are predicated of these (...)”, p. 4 e 5. Aristóteles divide ainda a substância em *substância primeira* – que acabamos de descrever – e *substância segunda*, que é predicável de um sujeito, mas não está num sujeito, e que compreende os géneros e espécies. Destas, é a substância primeira – composta por matéria e forma – que é ontologicamente fundamental, pois sem ela nenhuma das outras categorias poderia existir.

<sup>3</sup>. “Of things said without any combination, each signifies either substance or quantity or qualification or a relative or where or when or being-in-a-position or having or doing or being-affected (...) None of the above is said just by itself in any affirmation, but by the combination of these with one another an affirmation is produced. For every affirmation, it seems, is either true or false; but of things said without any combination none is either true or false (e.g. man, white, runs, wins)”, *idem*, p. 4.





A principal questão levantada pelo esquema categorial aristotélico prende-se com o seu estatuto: as categorias são linguísticas ou ontológicas? Referem-se ao modo de dizer o ser ou ao modo como este efectivamente é? São modos de predicação, ou as grandes divisões classificatórias do ser? Constituem formas do juízo patentes na expressão ou determinações dos entes?

Tudo indica que para Aristóteles são ambas as coisas, e o filósofo parece mover-se insensivelmente entre o campo da predicação e expressão linguística, e o campo das determinações ontológicas dos entes, sem assinalar ou minimamente problematizar tal transição.<sup>4</sup> Como Kneale reconhece, apesar da enorme influência que exerceu em Lógica, mercê da sua inclusão no *Organon*, *As Categorias* são uma obra “muito difícil de interpretar com segurança”<sup>5</sup> devido à “excepcional ambiguidade no propósito e no conteúdo”.<sup>6</sup> A dificuldade principal é decidir se Aristóteles fala de palavras ou de coisas, ou de ambas, e que é agravada pelo facto de a língua grega no séc. IV a.C. não possuir dispositivos gráficos simples que permitissem objectualizar palavras, caso de umas simples aspas.<sup>7</sup>

Kneale é de opinião que, não tendo Aristóteles a clara consciência destas ambiguidades, se questionado diria acreditar estar a tratar de coisas, e não meramente dos sinais utilizados para as exprimir, opinião que partilho. Esta hipótese, que é a mais simples e elegante, já fora aventada por Porfírio: Aristóteles classifica seres e usa as expressões linguísticas para expressar tais diferenças.<sup>8</sup> A homologia linguagem-mundo garantiria, em todo o processo, a

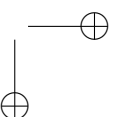
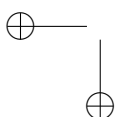
<sup>4</sup>. Cf. **WARDY**, Robert, “Categories”, Routledge Encyclopedia of Philosophy, ed. Edward Craig, Routledge, London, 1998, vol. 1, pp. 229-233. “He nowhere attempts either to justify what he includes in his list of categories or to establish its completeness, and relies throughout on the unargued conviction that language faithfully represents the most basic features of reality”.

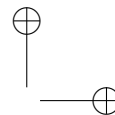
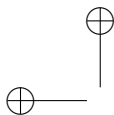
<sup>5</sup>. **KNEALE**, William & Martha, *O Desenvolvimento da Lógica*, 1972, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, p. 25.

<sup>6</sup>. *Idem*, p. 27.

<sup>7</sup>. Admitindo como altamente provável que Aristóteles nem sequer tivesse consciência das dificuldades em que o seu discurso mergulharia os comentadores nos séculos seguintes, Kneale atribui uma boa parte destas à incipiência da língua grega. “Aristóteles tinha apenas um sinal para fazer o que fazem os nossos três sinais “homem”, “a palavra ‘homem’”, e “humanidade””, deficiência que só mais tarde seria colmatada na língua grega. *Idem*, p. 29.

<sup>8</sup>. *Idem*. Cf. **PORFÍRIO**, *Isagoge – Introdução às Categorias de Aristóteles*, trad. Pinharanda Gomes, col. Filosofia e Ensaios, 1994, Guimarães Editores, Lisboa.





perfeita correspondência entre ambos, permitindo passar sem grandes dramas, e tal como Aristóteles faz, de um a outro.<sup>9</sup>

Ao tomar “como certo que as expressões predicadas habitualmente, e sem possibilidade de um radical engano, se referem a entidades reais”,<sup>10</sup> bastará deduzir correctamente, a partir da língua, os tipos de predicação linguística possíveis, para se obter uma representação fiel das dez classes em que se divide o ser.<sup>11</sup> A concepção especular da linguagem e a homologia língua-real que subjazem a esta concepção assim o garantem.

No fundo Aristóteles identifica os modos de predicação com os modos de ser, conferindo à linguagem (o ser dito) profundidade ontológica (como o ser é). Esta correspondência entre a realidade e o discurso faz com que os modos como o ser se predica nas coisas na proposição (modos de dizer o ser) coincidam ou se identifiquem com os predicados fundamentais das coisas.

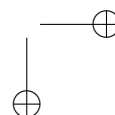
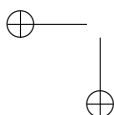
## 5.2 A categoriologia kantiana

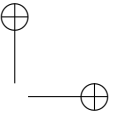
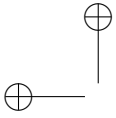
Diferentemente de Aristóteles, Kant concebe a questão das categorias partindo de uma perspectiva totalmente nova, reflexo do seu idealismo transcendental. Para Kant as categorias já não são atributos do ser, determinações das coisas que se plasmam na linguagem, pela razão simples de que como o ser é – *ding an sich* – é algo que permanece inacessível ao sujeito. De atributos das coisas, as categorias passam a determinações do entendimento: os diferentes pontos de vista segundo os quais esta faculdade procura a síntese dos dados da intuição, dando origem à constituição do objecto.

<sup>9</sup>. Esta é a posição final de Kneale e da maioria dos comentadores da área da filosofia. “Podemos admitir, pois, que as categorias tratam da classificação de coisas expressas por termos, quer estes termos ocupem nas frases a posição de sujeito ou de predicado”. **KNEALE**, William & Martha, *O Desenvolvimento da Lógica*, 1972, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, p. 31.

<sup>10</sup>. **WARDY**, Robert, “Categories”, *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward Craig, Routledge, London, 1998, vol. 1, p. 230.

<sup>11</sup>. Como concluiria Adélio Melo, “e isto porque finalmente o estagirita concebia as categorias não como simples modos de falar das coisas, mas também como características e traços das próprias coisas”, in **MELO**, Adélio, *Categorias e Objectos – Inquérito Semiótico-Transcendental*, s.d., col. Estudos Gerais, Série Universitária, Imprensa Nacional Casa da Moeda, Lisboa, p. 16.





Em Kant as categorias são pois formas *a priori* do entendimento, que concedem inteligibilidade ao fenómeno (composto ele próprio pela intuição mediada pelas formas puras da sensibilidade: espaço e tempo), transformando-o em objecto de conhecimento. Kant vai extrair esta sua lista das categorias de uma tábua de classificação dos juízos que forneceria “o inventário de todas as formas lógicas possíveis, de todos os pontos de vista segundo os quais se unem sujeito e predicado num juízo”.<sup>12</sup>

Identificando o pensamento com a actividade de julgar, para Kant as categorias são formas do juízo e podem, conseqüentemente, ser extraídas da tábua dos juízos. É mediante elas que o sujeito constitui o objecto da experiência e, nesse sentido, aplicam-se *a priori* a todos os objectos da intuição, mas já não são ontológicas nem têm a pretensão de representar ou descrever os modos do ser, pois em termos kantianos, o ser tal como é não pode ser conhecido.

O entendimento é “a faculdade não sensível do conhecimento”,<sup>13</sup> de forma que nada pode conhecer por intuição – só conhece por conceitos.<sup>14</sup> Como o conceito não se refere imediatamente a um objecto, mas mediadamente a uma representação, a tarefa do entendimento é ordenar diferentes representações sob uma representação comum. O entendimento utiliza pois os conceitos para formular juízos, nisso consistindo a actividade do intelecto e o acto de pensar. O conceito reduz à unidade a pluralidade das representações.<sup>15</sup> Kant circunscreve depois a actividade do entendimento ao juízo, dizendo que esta é idêntica à faculdade de julgar, “conhecimento mediato de um objecto ou representação de uma representação do objecto”, pois “pensar é conhecer por conceitos”.<sup>16</sup>

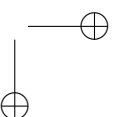
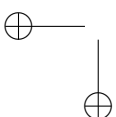
<sup>12</sup>. MORUJÃO, Alexandre Fradique, Prefácio da tradução portuguesa da *Crítica da Razão Pura*, in KANT, Immanuel, *Crítica da Razão Pura*, trad. SANTOS, Manuela Pinto & MORUJÃO, Alexandre Fradique, 2ª ed., 1989, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, p. XIV.

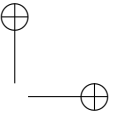
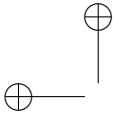
<sup>13</sup>. KANT, Immanuel, *Crítica da Razão Pura*, trad. SANTOS, Manuela Pinto & MORUJÃO, Alexandre Fradique, 2ª ed., 1989, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, p. 102.

<sup>14</sup>. “O conhecimento de todo o entendimento, pelo menos do entendimento humano, é um conhecimento por conceitos, que não é intuitivo mas discursivo”, *idem*.

<sup>15</sup>. “Assim, todos os conceitos são funções da unidade entre as nossas representações, já que, em vez de uma representação imediata, se carece, para conhecimento do objecto, de uma mais elevada, que inclua em si a primeira e outras mais, e deste modo se reúnem num só muitos conhecimentos possíveis”, *idem*, p. 103.

<sup>16</sup>. KANT, Immanuel, *Crítica da Razão Pura*, trad. SANTOS, Manuela Pinto & MORUJÃO, Alexandre Fradique, 2ª ed., 1989, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, p. 103.





Seria possível, então, listar exaustivamente todas as funções do entendimento, se fosse exequível elencar os tipos possíveis de juízo? Kant crê que sim. Abstraindo do conteúdo dos juízos e atendendo apenas à forma do entendimento, este pode revestir-se de quatro modos que compõem a tábua dos juízos: quantidade, qualidade, relação e modalidade; cada um destes incluindo três momentos: universais, particulares, singulares; afirmativos, negativos, infinitos; categóricos, hipotéticos, disjuntivos; e problemáticos, assertóricos e apodícticos.<sup>17</sup>

As categorias são os conceitos puros do entendimento, que se aplicam à síntese das representações, tornando a experiência possível. É o conceito puro do entendimento, ou categoria, que confere unidade às diversas representações num juízo, referindo-se *a priori* aos objectos. Assim, Kant extrai de cada uma das funções lógicas dos juízos possíveis a categoria correspondente, organizando a Tábua das Categorias, que a razão põe *a priori* e necessariamente nas coisas para que o conhecimento seja possível.<sup>18</sup>

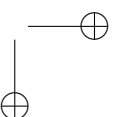
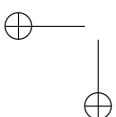
<sup>17</sup>. *Idem*, p. 104. Para exemplificar os tipos de juízos elencados por Kant, segue-se de perto a excelente exposição de Garcia Morente sobre o tema. In MORENTE, Manuel Garcia, *Fundamentos de Filosofia – Lições Preliminares*, 1987, Editora Mestre Jou, São Paulo, p. 141 e ss. Assim, da perspectiva da **quantidade** dividem-se os juízos pela quantidade do sujeito, obtendo-se assim um juízo **individual** quando o sujeito for tomado individualmente (Sócrates é alto); obtêm-se juízos **particulares** quando o sujeito for tomado em parte (alguns homens são altos); e **universais** quando o sujeito é empregue na totalidade da sua extensão (todos os homens são mortais).

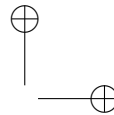
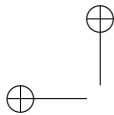
Quanto à **qualidade**, obteremos juízos **afirmativos** quando o predicado é predicado do sujeito (Sócrates é alto); juízos **negativos** quando o predicado não é predicado do sujeito (Sócrates não é alto); e juízos **infinitos**, quando predicam no sujeito a negação do predicado (os homens não são invertebrados), ficando aberto à infinita possibilidade aquilo que efectivamente são.

No modo da **relação** os juízos são **categóricos** se afirmam um predicado de um sujeito sem quaisquer condições (a água ferve a 90 graus); serão **hipotéticos** quando afirmam o predicado do sujeito, sob uma qualquer condição (se é cria de um mamífero, então alimenta-se de leite); os juízos serão **disjuntivos** quando afirmam, alternativa e exclusivamente, vários predicados (A é mamífero, ou ovíparo, ou...).

Quanto à **modalidade**, são **problemáticos** os juízos que afirmam o predicado de um sujeito como sendo possível (Sócrates pode ser alto); **assertóricos** aqueles em que o predicado se afirma do sujeito (Sócrates é baixo); e são **apodícticos** aqueles em que o predicado se afirma como tendo de ser necessariamente predicado do sujeito (um triângulo tem três ângulos).

<sup>18</sup>. “Deste modo, originam-se tantos conceitos puros do entendimento, referidos *a priori* a objectos da intuição em geral, quantas as funções lógicas em todos os juízos possíveis que há na tábua anterior [tábua dos juízos]; pois o entendimento esgota-se totalmente nessas funções e a sua capacidade mede-se totalmente por elas. Chamaremos a estes conceitos categorias, como





Ao identificar a função lógica do juízo com a função ontológica de pôr a realidade,<sup>19</sup> Kant está a estabelecer a ponte que lhe permitirá, a partir dos tipos de juízos, deduzir as categorias *a priori* do entendimento, ou, o que é o mesmo, o tipo de realidades que é possível conhecer e experienciar pela aplicação dos conceitos puros do entendimento às coisas – com a ressalva de que aqui as categorias pertencem não às coisas (como sucedia em Aristóteles), mas ao sujeito transcendental – embora determinem da mesma forma tipos de realidade fenoménica cuja objectividade não pode ser contornada para um *au delà* numénico.

Kant extrai de cada uma das formas do juízo, por uma dedução sistemática, a tábua das categorias, que opõe à enumeração meramente rapsódica de Aristóteles,<sup>20</sup> a qual, empreendida por indução, “nunca se pode saber ao certo se é completa”.<sup>21</sup>

Kant caracterizará as categorias como a lista exaustiva dos “conceitos originariamente puros, da síntese que o entendimento *a priori* contém em si, e apenas graças aos quais é um entendimento puro”.<sup>22</sup> As categorias, com o seu papel unificador, tornam possível pensar e conhecer a multiplicidade das intuições, constituindo o seu objecto de conhecimento.<sup>23</sup>

Novamente se apresenta a tábua dos juízos kantiana, juntamente com as categorias que lhe correspondem e deles foram extraídas.<sup>24</sup>

---

Aristóteles, já que o nosso propósito é, de início, idêntico ao seu, embora na execução dele se afaste consideravelmente”, in **KANT**, Immanuel, *Crítica da Razão Pura*, trad. **SANTOS**, Manuela Pinto & **MORUJÃO**, Alexandre Fradique, 2<sup>a</sup> ed., 1989, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, p. 110.

<sup>19</sup>. “A função fundamental dos juízos é pôr a realidade. Depois que está posta a realidade, determiná-la (...) Se o juízo é a posição da realidade, ou se a realidade consiste em ser sujeito de juízo, então a formação mental, a função intelectual de formular juízos será, ao mesmo tempo, a função intelectual de estatuir realidades”, in **MORENTE**, Manuel Garcia, *Fundamentos de Filosofia – Lições Preliminares*, 1987, Editora Mestre Jou, São Paulo, p. 240.

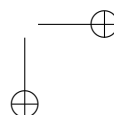
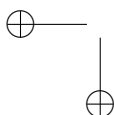
<sup>20</sup>. **KANT**, Immanuel, *Crítica da Razão Pura*, trad. **SANTOS**, Manuela Pinto & **MORUJÃO**, Alexandre Fradique, 2<sup>a</sup> ed., 1989, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, p. 111.

<sup>21</sup>. *Idem*.

<sup>22</sup>. *Idem*.

<sup>23</sup>. “.... Só mediante eles [os conceitos puros do entendimento] pode compreender algo no diverso da intuição, ie, pode pensar um objecto dela”, *idem*, p. 111.

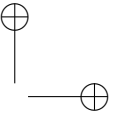
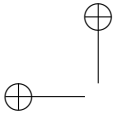
<sup>24</sup>. Para a derivação kantiana das categorias a partir da tábua do juízo, retoma-se, acompanhando-a de perto, a exposição de Morente sobre o tema. In **MORENTE**, Manuel Garcia, *Fundamentos de Filosofia – Lições Preliminares*, 1987, Editora Mestre Jou, São Paulo, p. 142 e ss. Os juízos segundo a **quantidade** dão origem às categorias de unidade, pluralidade e



MOMENTO JUDICATIVO	MOMENTO CATEGORIAL
<b>1. Quantidade dos juízos</b>	<b>1. Da quantidade</b>
Singulares	Unidade
Particulares	Pluralidade
Universais	Totalidade
<b>2. Qualidade dos juízos</b>	<b>2. Da qualidade</b>
Afirmativos	Realidade (essência)
Negativos	Negação
Infinitos	Limitação
<b>3. Relação dos juízos</b>	<b>3. Da relação</b>
Catagóricos	Inerência e subsistência
Hipotéticos	Causalidade e dependência
Disjuntivos	Comunidade
<b>4. Modalidade dos juízos</b>	<b>4. Da modalidade</b>
Problemáticos	Possibilidade – Impossibilidade
Assertóricos	Existência – Não-existência
Apodícticos	Necessidade – Contingência

Em suma, na pretensão aristotélica as categorias seriam propriedades das coisas em si mesmas, divisões do ser. Com o idealismo kantiano elas passam a conceitos puros do entendimento, algo *a priori* no sujeito cognoscente, e que são propriedade das coisas, sim, mas na exacta medida em que estas são

totalidade por, enquanto juízos, as conterem no seu âmago. Assim, dos juízos *individuais*, que predicam de uma coisa singular, extrai-se a categoria de *unidade*; dos juízos *particulares*, que predicam algo de várias coisas, extrai-se a categoria de *pluralidade*; enquanto os juízos *universais* revelam no seu seio a categoria de *totalidade*, que deles pode ser extraída. No modo da *qualidade* os juízos dão origem às categorias de realidade, limitação e negação. Desta forma, os juízos *afirmativos*, ao dizerem que uma coisa é algo, revelam a categoria de *essência* ou *realidade*; os juízos *negativos*, ao dizerem o que uma coisa não é, permitem deduzir a categoria de *negação*; ao passo que dos juízos *infinitos* – que dizem o que algo não é, mas deixam em aberto infinitas possibilidades para o que algo possa ser – retira Kant a categoria de *limitação*, pois este tipo de juízos serve efectivamente para limitar o sujeito. Nos juízos perspectivados segundo a *relação* podem encontrar-se as categorias de substância, causalidade e comunidade. Assim, o juízo *catagórico*, ao afirmar que uma coisa é algo, está a considerá-la uma *substância*; do juízo *hipotético*, do tipo “se A, então B”, extrai-se a categoria de *causalidade*; e dos juízos *disjuntivos* extrai-se a categoria de *acção recíproca*. Considerando os juízos segundo a *modalidade*, deduzem-se, respectivamente, dos *problemáticos* a categoria de *possibilidade*; dos *assertóricos* a categoria de *existência*; e dos *apodícticos* a categoria de *necessidade*.



objecto de conhecimento e se encontram em relação com um sujeito, não em si mesmas.

### 5.3 A problematidade do conceito de categoria. Peirce e a tradição

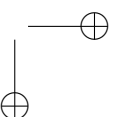
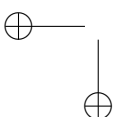
Apesar de Aristóteles e Kant serem as referências históricas que traçaram as balizas dentro das quais pode ser equacionada a questão da elaboração de um programa categorial, ainda se não ofereceu aqui uma versão positiva de categoria, em grande medida porque esta não é fácil de dar.

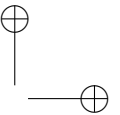
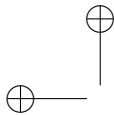
Kant e Aristóteles delimitam, à sua maneira, a amplitude do conceito e a forma como este, historicamente, e mesmo na contemporaneidade, tem sido entendido de maneiras muito diversas. Se poderíamos fazer corresponder o nominalismo medieval, nomeadamente o ockamismo – que vê nas categorias simples nomes referindo-se a objectos – ao formalismo kantiano, a noção de categoria como determinação do ser, à maneira aristotélica, é, acto contínuo, retomada pelo idealismo romântico, nomeadamente por Hegel. Aí as categorias identificam-se com determinações do pensamento, que se identificam com a realidade e com os seus momentos dialécticos. É impossível deixar de notar a semelhança – mesmo que não intencional – das categorias peirceanas com o hegelianismo, bem assim como tudo o mais que os separa.<sup>25</sup> Mas essa relação não é linear. É manifesto como Peirce retoma a concepção clássica de categoria como determinação do ser nas suas categorias metafísicas, operando simultaneamente a síntese com o kantianismo ao fazê-las coincidir, em lógica e semiótica, com a significação, e portanto com a forma do pensamento.

“As categorias são difíceis de descrever e ainda mais difíceis de definir”,<sup>26</sup>

<sup>25</sup>. O que aliás foi feito em vida pelo próprio Peirce, como anotaremos já adiante. Registe-se apenas que este afirma só tardiamente se ter apercebido das semelhanças entre a sua categoriologia e os momentos hegelianos, a qual, justifica, nada tem de extraordinário, pois sendo a realidade triádica, natural é que essa intuição tenha tocado outros espíritos. Cf. *Lectures On Pragmatism*.

<sup>26</sup>. Esta é a forma como Wardy inicia o seu artigo sobre o tema, ideia que ainda reforçará adiante. “Despite the historic importance of category theory in western philosophy, it is remarkably difficult to grasp what a category is and how a category theory might achieve legitimacy”, WARDY, Robert, “Categories”, *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward Craig, Routledge, London, 1998, vol. 1, p. 229.





em parte devido à ambiguidade histórica que rodeia o nascimento do conceito, e às dificuldades que os tradutores e estudiosos medievais de Aristóteles enfrentaram, em parte devido às variadas acepções que a categoriologia foi tomando consoante os autores.<sup>27</sup> Também Peirce estava ciente dessa indeterminação que pesa sobre o conceito, quando aconselha que a ideia seja por longo tempo ruminada, e cresça na mente sob a acção intensa do pensamento, até que o fruto desse paciente trabalho possa ser colhido.<sup>28</sup>

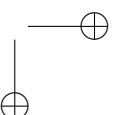
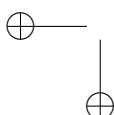
Como muito bem nota Fernando Gil, “pensamento categorial é uma noção intrinsecamente, senão incorrigivelmente, imprecisa”, de forma que “fixar definitivamente a natureza do pensamento categorial” parece menos adequado do que definir o quadro onde se explicitam os seus limites e operatividade.<sup>29</sup> Em todo o caso, é útil a excelente caracterização, de sabor kantiano, que delas faz Gil, tomando-as como representações da experiência, ou critérios que ordenam a distribuição e ordenação da experiência, numa actividade classificatória de tal modo primária que é já operativa no reconhecimento e representação sensíveis. Neste contexto, define-se simultaneamente a sua função como limitadora e geradora de pregnâncias cognitivas, ou organizadora do real. As categorias assumem assim um duplo papel: por um lado o de quebrar a indiferenciação da totalidade sem a qual o ser não se distinguiria na sua múltipla complexidade, e neste sentido serão “antidogmáticas”; por outro, ao fornecerem quadros hierarquizadores da experiência, fixam “limites à percepção da variedade”, restringindo as estratégias cognitivas e constituindo, no campo do acesso à experiência, paradigmas que não podem ser ultrapassados.

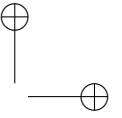
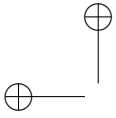
De certa forma, é este o percurso que Peirce trilhará. Sendo realistas e ontológicas, as suas categorias são também formas da experiência doadoras de sentido. Este trânsito do lógico para o ontológico, que de resto porta se-

<sup>27</sup>. Como exemplos de pólos contemporâneos dos dois extremos: Hartmann considera as categorias como estruturas necessárias do ser que produzem a estratificação do mundo, ao passo que o positivismo lógico se refugiará numa posição eminentemente nominalista, considerando-as meramente “regras convencionais que regem o uso de conceitos”, cf. **ABBAGNANO**, Nicola, “Categoria”, *Dicionário de Filosofia*, Martins Fontes, S. Paulo, 1998, vol 1, p. 123.

<sup>28</sup>. Cf. *Collected Papers*, 1.521.

<sup>29</sup>. “Uma vez mais se declararia que convém unicamente elucidar, por referência a cada categorização, o alcance operatório das categorias. E sem dúvida existe uma margem de relatividade em qualquer teoria das categorias: elas instalam-se e circulam entre o sintáctico e o semântico e são o testemunho de um pensamento construtivo”, **GIL**, Fernando, “Categorizar”, *Enciclopédia Einaudi*, vol. 41 – Conhecimento, sd, Imprensa Nacional Casa da Moeda, p. 57.





melhanças intensas e interessantíssimas com a génese aristotélica do tema, nada tem de extraordinário, e já está bem afastado da ingenuidade grega com que tais conceitos circulavam. É que a doutrina da continuidade – que Peirce, juntamente com as categorias, considerava uma das suas maiores descobertas – torna perfeitamente natural a passagem do lógico ao metafísico. Peirce baseia-se, para o fazer, no seu sinequismo, a doutrina que defende a existência de uma continuidade que determina a tendência para o crescimento da ordem e da razoabilidade, que se tornam cada vez mais concretas.<sup>30</sup>

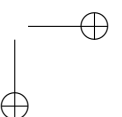
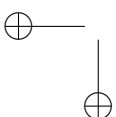
A continuidade, que é apenas outro nome da terceiridade, é primeiramente provada em matemática, e seguidamente inferida “*to hold good*” em metafísica.<sup>31</sup> Está presente em todos os elementos do universo, não pode ser quebrada, excepto artificialmente por análise, e é o substrato do carácter evolutivo do cosmos, das leis, hábitos e ordem que o habitam. A persistência das categorias em todas as dimensões do real é pois apenas um aspecto ou perspectiva dessa continuidade universal. Essa será também a razão pela qual Peirce repetidamente afirma que a sua teoria das categorias praticamente se lhe impôs *malgré lui*, por serem eficientes e eficientemente constituintes do real, e não meramente o resultado de cogitações teóricas.<sup>32</sup>

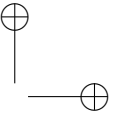
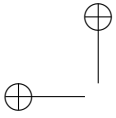
Atente-se pois agora exclusivamente no edifício categorial peirceano. Para

<sup>30</sup>. Freeman, no seu trabalho de 1950, afirma repetidamente que o “postulado ontológico” peirceano não é justificado – e de facto explicitamente, nunca o é – e que não tem justificação possível. Não concordo totalmente com esta interpretação. O sinequismo, embora como doutrina seja de formulação relativamente tardia, justifica perfeitamente, do meu ponto de vista, essa passagem. Claro que para aceitar tal explicação o tabu metafísico que me parece tão típico do século XX tem de ser posto de lado.

<sup>31</sup>. “Sinechism is founded in the notion that coalescence, the becoming continuous, the becoming governed by laws, the becoming instinct with general ideas, are but phases of one and the same process of the growth of reasonableness. This is first shown to be true with mathematical exactitude in the field of logic, and is thence inferred to hold good metaphysically”, *Collected Papers*, 5.4. A este respeito pode consultar-se também o trabalho de Hilary Putnam e Ken Ketner na introdução às Cambridge Lectures, onde o tema é abordado muito detalhadamente. PEIRCE, Charles Sanders, *Reasoning and the Logic of Things*, ed. KETNER, Kenneth Laine, Harvard University Press, 1992, Cambridge, Massachusetts.

<sup>32</sup>. “I cannot tell you with what earnest and long continued toil I have repeatedly endeavored to convince myself that my notion that these three ideas are of fundamental importance in philosophy was a mere deformity of my individual mind. It is impossible: the truth of the principle has ever reappeared clearer and clearer.” in PEIRCE, Charles Sanders, *Reasoning and the Logic of Things*, ed. KETNER, Kenneth Laine, Harvard University Press, 1992, Cambridge, Massachusetts, lect. V, pp. 146-147.





tal é necessária a operação propedêutica de observar como se encaixam as categorias na exploração peirceana, e porque defendo constituírem o alicerce fundamental da arquitectónica do sistema.

É em *Guess at the Riddle*, um texto de 1890, que Peirce mais claramente enuncia a pretensão arquitectónica e o carácter sistemático da sua filosofia, que liga estreitamente à descoberta das categorias. Elas são o primeiro passo na constituição da arquitectónica do sistema e a estrutura cujo preenchimento organiza as restantes descobertas da filosofia.<sup>33</sup> A matéria a partir da qual o labor sistemático há-de ser construído, em ordem a uma ideia que em meados da exploração se começa a divisar mais claramente. “O empreendimento que este volume inaugura é produzir uma filosofia como a de Aristóteles, isto é, esboçar uma teoria tão compreensiva que, durante muito tempo, todo o trabalho da razão humana, em filosofia de todas as escolas e tipos, em matemática, em psicologia, em física, em história, em sociologia, e em qualquer outro departamento que possa existir, apareça como o preenchimento dos seus detalhes. *O primeiro passo para isto é encontrar conceitos simples, aplicáveis a todos os assuntos*”.<sup>34</sup>

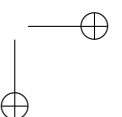
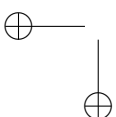
Esses conceitos simples são as categorias, base da arquitectónica do sistema, noção que Murphey defende ser a maior dívida de Peirce ao kantismo,<sup>35</sup> contraída durante os anos em que foi apaixonado estudioso da *Crítica da Razão Pura*. É de notar que em várias ocasiões Peirce liga explicitamente o seu entendimento do carácter arquitectónico da filosofia a Kant, chegando mesmo a convidar os seus leitores a debruçarem-se sobre o “splendid third chapter”, acerca de metodologia, da primeira Crítica.<sup>36</sup> Se dúvidas restassem, as se-

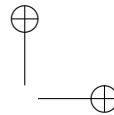
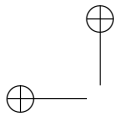
<sup>33</sup>. “And this truth like every truth must come to us by the way of experience. No apriorist ever denied that. The first matters which it is pertinent to examine are the most universal categories of elements of all experience, natural or poetical”, *Collected Papers*, 3.417.

<sup>34</sup>. *In Collected Papers*, 1.1. Itálico meu.

<sup>35</sup>. No seu estudo de 1961, *The development of Peirce's Philosophy*, um clássico da Peirce scholarship, o Prof. Murphey defende que a intenção de Peirce é, desde o início, sistemática, sendo a lógica o motor dessa sistematicidade; e embora divida a sua filosofia em três fases distintas, considera “essencial reconhecer que Peirce não encarava estas diferentes fases como constituindo diferentes sistemas: antes encarava-as como diferentes revisões de um único sistema arquitectónico” (p.3). Apel retoma esta leitura “faseada” de Peirce, embora sem recobrir totalmente as divisões de Murphey. Por minha parte, prefiro acentuar os aspectos da continuidade na evolução do sistema, e é essa opção que prevalece nesta exposição das categorias.

<sup>36</sup>. Cf. *Collected Papers*, 1.176; 6.9; 6.32.





melhanças entre o método de produzir sistemas formulado por Kant, e o que Peirce adopta, são também por demais evidentes.

Kant definia arquitectónica – recorde-mo-lo – como “a arte dos sistemas”.<sup>37</sup> O conhecimento, para ser racional, não pode ser rapsódico, mas deve formar um sistema, que entende como “a unidade de conhecimentos diversos sob uma ideia” pois “nele se determinam *a priori* tanto o âmbito do diverso, como o lugar respectivo das partes”.<sup>38</sup> A razão dota-se da forma e do fim de um todo, ordenando a diversidade e as diversas partes desse todo, que por sua vez se relacionam umas com as outras em função desse fim. Por esse motivo o sistema é um todo de partes articulado e organizado, que cresce segundo uma lógica interna ditada pela posição *a priori* das diferentes partes em relação ao fim. O crescimento do sistema, diz Kant, segue sempre esta lógica interna, rejeitando as adições acidentais, que se apresentariam empiricamente. A ordenação das partes é assim determinada *a priori* segundo o esquema racional organizado pelo “fim capital” ou “ideia” com que a razão o dota. Kant distingue depois *unidade técnica* em que um esquema é ordenado acidentalmente segundo fins que se apresentam empírica e não necessariamente, da *unidade arquitectónica*, aquela que é fruto de uma ordenação *a priori* dos diferentes elementos do sistema que se reportam a um “fim capital da razão” e a partir dessa relação se organizam na sua relação com o todo, e na das partes entre si. Tal será o sistema que surgindo “apenas em consequência de uma ideia (onde a razão fornece os fins *a priori* e não os aguarda empiricamente) funda uma unidade arquitectónica”.<sup>39</sup> Esta unidade não técnica seria a forma perfeita da ciência e da filosofia, e é sem dúvida aquela que Peirce busca quando exprime intento sistematizador.

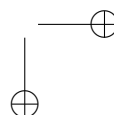
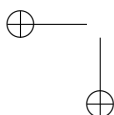
Já em 1890 Peirce pensa constituir arquitectonicamente o seu sistema, fornecendo-lhe por matéria, em sentido kantiano, as categorias, as quais, por tal razão, urgia começar por inquirir em primeiro lugar. Mas é ao falar da construção do pragmatismo que Peirce utiliza a metáfora do “engenheiro civil”, que constrói a ponte, o barco ou a casa, para ilustrar o que entende pela expressão kantiana “arquitectónica”.<sup>40</sup> Trata-se, na actividade construtiva do

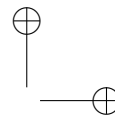
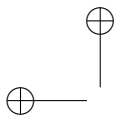
<sup>37</sup>. In KANT, Immanuel, *Crítica da Razão Pura*, trad. SANTOS, Manuela Pinto & MORUJÃO, Alexandre Fradique, 2<sup>a</sup> ed., 1989, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, p. 657.

<sup>38</sup>. *Idem*.

<sup>39</sup>. *Idem*, p. 658.

<sup>40</sup>. Cf. *Collected Papers*, 5.5.





engenheiro como do filósofo, em primeiro lugar de analisar os materiais disponíveis para a execução da obra, e de considerar cuidadosamente a forma de os juntar. Depois, é necessário “analisar o propósito da doutrina” para, na posse dessa ideia, empregar os materiais e conceitos de forma a preencherem esse propósito. O mais importante a reter da prescrição arquitectónica kantiana é, sem dúvida, a necessidade de conduzir um estudo pormenorizado do conhecimento humano, tomando contacto com os materiais disponíveis para a construção de uma teoria filosófica. Na posse destes se pode então estudar “em que consiste o problema da filosofia, e qual a forma adequada de o resolver”.<sup>41</sup>

“*The philosophy of Charles Peirce was developed systematically out of the implications of the three categories*”.<sup>42</sup> Ao pesquisar as categorias Peirce está, como anunciara, a trabalhar os materiais, nas suas relações com as partes e entre si, que não-de compor o todo, todo esse de que o propósito ou fim último só muito mais tarde se lhe revelará, com a descoberta das ciências normativas.

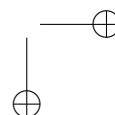
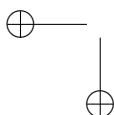
Três concepções aparecem obsessivamente, em lógica como em qualquer outro departamento do real, e têm como característica comum o gozarem da máxima generalidade: Primeiro, Segundo e Terceiro. Peirce diz que elas são “os materiais a partir dos quais e maioritariamente uma teoria filosófica deveria ser construída”.<sup>43</sup> A metafísica decorrente de tais concepções gerais seria uma cosmogonia filosófica com ênfase nos aspectos da continuidade, da emergência da lei e ordem, da tendência para a aquisição de hábitos, mas também da persistente persistência de um elemento de acaso (*chance*) que garantiria o aspecto evolucionário do sistema. Esse elemento de acaso só se esgotará no “infinitamente distante futuro”, quando o mundo se tornar “um sistema absolutamente perfeito, racional, e simétrico, no qual a mente está por fim cristalizada”.<sup>44</sup>

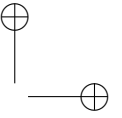
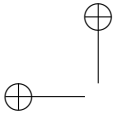
<sup>41</sup>. Em suma, “to make a systematic study of the conceptions out of which a philosophical theory may be built, in order to ascertain what place each conception may fitly occupy in such a theory, and to what uses it is adapted”, *Collected Papers*, 6.9.

<sup>42</sup>. FREEMAN, Eugene, *The Categories of Charles Sanders Peirce*, University of Chicago Libraries, The Open Court Publishing Company, 1937, Illinois, p. 13.

<sup>43</sup>. *In Collected Papers*, 6.33.

<sup>44</sup>. *In Collected Papers*, 6.34. Peirce nunca avança mais que isto, no que seja esse perfeito e “cristalizado” estado final (fim da história?) que poria termo ao evolucionismo – mas imagino-o sempre como um universo gelado e sem vida.



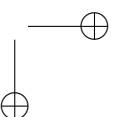
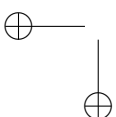


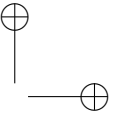
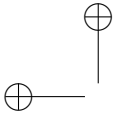
Se a concepção arquitectónica – com o seu alicerce nas categorias, que atravessam transversalmente todo o real, para culminarem na metafísica cosmológica – é inspirada por Kant, a presença de Hegel far-se-á sentir no debate sobre as categorias que se seguirá à formulação da teoria. Semelhança, afinidade e demarcação são as grandes linhas de relação com o hegelianismo.

“A minha filosofia ressuscita Hegel, ainda que sob um estranho traje”, dirá Peirce.<sup>45</sup> A importância concedida ao tema da continuidade, e a assunção das três categorias são parte dessa herança. As categorias, diz Peirce, correspondem ou são uma forma de caracterizar os três estádios do pensamento no sistema hegeliano; e condizem também exactamente com cada uma das três categorias das quatro tríades da tábua categorial kantiana. O facto de o triadismo ser tão recorrente em autores com preocupações tão distintas parece a Peirce mais uma prova de que tais formas são de facto constituintes do real.<sup>46</sup> E se há semelhanças mas não influência directa, as diferenças são muito mais marcantes que essa afinidade. Em primeiro lugar, se bem que a clareza dos três elementos se mostre com muito mais força do que em Kant, Peirce critica-lhe o facto de não conceder a devida importância aos elementos de primeiridade e secundidade, que acabam por ser eliminados ou subsumidos no terceiro – pois que no final tudo se reduz a *thirdness*. Isso, evidentemente, será por Peirce liminarmente rejeitado e um “erro” que o seu próprio sistema categorial evitará. Depois, consequência da primeira, ao construir o mundo exclusivamente a partir da terceiridade, banindo os outros dois elementos, Hegel dá corpo à diferença mais funda que o separa de Peirce: a dialéctica hegeliana é palco da necessidade. Na evolução dialéctica tudo é compelido a ser como é, seguindo um curso evolutivo previamente determinado pelos ele-

<sup>45</sup>. “My philosophy resuscitates Hegel, though in a strange costume”, *Collected Papers*, 1.42.

<sup>46</sup>. *Collected Papers*, 8.830. Durante muitos anos a evidente semelhança entre as categorias e os três estádios do ser hegelianos não foi por ele notada, devido a uma particular “antipatia” por Hegel. “In regard to these [as categorias universais], it appears to me that Hegel is so nearly right that my own doctrine might very well be taken for a variety of Hegelianism, although in point of fact it was determined in my mind by considerations entirely foreign to Hegel, at a time when my attitude toward Hegelianism was one of contempt. There was no influence upon me from Hegel unless it was of so occult a kind as to entirely escape my ken; and if there was such an occult influence, it strikes me as about as good an argument for the essential truth of the doctrine, as is the coincidence that Hegel and I arrived in quite independent ways substantially to the same result”, *idem*, 5.38.





mentos que lhe antecedem. Tudo tem lugar marcado no interior do sistema, e por insignificante que seja um facto, o seu encontro com a história era inevitável. Ora tal ideia não poderia repugnar mais a Peirce, por ser a completa negação do acaso (*chance*) e da tendência evolucionária que governa as coisas em direcção ao futuro, e às leis e hábitos que se vão constituindo, mas não estavam de antemão determinadas.<sup>47</sup>

No hegelianismo o único princípio de acção que governa a lógica dos eventos é a razão, que constrange as coisas a serem como são, aqui e agora, mas também na tendência futura. Ora para Peirce o universo e todos os seus elementos são racionais, mas não são constrangidos na sua evolução por uma lógica marcada pela necessidade que imponha determinada conclusão.

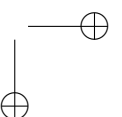
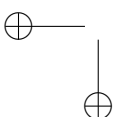
Apesar da diferenças, é na continuidade desta tradição – Aristóteles, Kant e Hegel – que a sua categoriologia deve ser entendida. Tal como eles, Peirce considera categoria “um elemento dos fenómenos do primeiro nível (*rank*) de generalidade”.<sup>48</sup> Presentes em todos os fenómenos, de que são elemento indecomponível, as categorias universais podem apresentar com maior ou menor proeminência um dos seus traços, mas em geral as três são encontradas em qualquer fenómeno, sendo por vezes difícil traçar as fronteiras que as separam no interior de um dado evento.

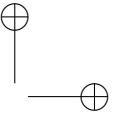
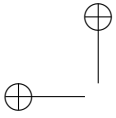
A concepção arquitectónica de Peirce, como vimos, alimenta-se das categorias, que formam a matéria sobre a qual o fim último do sistema se há-de tornar visível, ao mesmo tempo que estão presentes e circulam em todos os campos do real. Na categoriologia peirceana encontramos uma admirável síntese dos elementos que constituem a tradição da filosofia ocidental sobre o tema. Nela está presente tanto o elemento aristotélico-hegeliano – as categorias metafísicas de qualidade, facto e lei, que correspondem a três diferentes modos de ser do Ser – como o elemento kantiano, que se mostra nas categorias lógicas, “categorias das formas da experiência”,<sup>49</sup> perfeitamente patentes no funcionamento triádico do signo - um objecto que torna algo presente a

<sup>47</sup>. Cf. *Collected Papers*, 6.218.

<sup>48</sup>. *Collected Papers*, 5.43.

<sup>49</sup>. “The metaphysical categories of quality, fact, and law, being categories of the matter of phenomena, do not precisely correspond with the logical categories of the monad, the dyad, and the polyad or higher set, since these are categories of the forms of experience. The dyads of monads, being dyads, belong to the category of the dyads. But since they are composed of monads as their sole matter, they belong materially to the category of quality, or the monad in its material mode of being. It cannot be regarded as a fact that scarlet is red. It is a truth; but it





um intérprete mediante uma lei -, e que Peirce identifica com a significação e, cumulativamente, com o acto de pensar e toda a vida mental.<sup>50</sup>

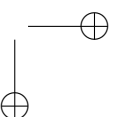
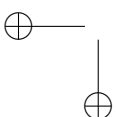
“A minha perspectiva é que existem três modos de ser. Sustento que podemos observá-los directamente nos elementos do que quer que seja que em dada altura esteja perante a mente de qualquer modo. São eles o ser da possibilidade qualitativa positiva, o ser do facto actual, e o ser da lei que governará os factos no futuro”.<sup>51</sup> Como chegou Peirce à sua *short list* das categorias universais, que ele acreditava resolverem tanto os problemas do hegelianismo como do kantismo nesta matéria, superando-os? Essencialmente, segue duas vias na detecção, justificação e explanação das categorias: o método lógico e o método fenomenológico. Ambas, por meios diferentes, apontam ao mesmo resultado.

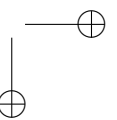
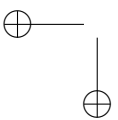
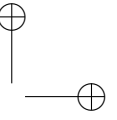
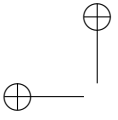
---

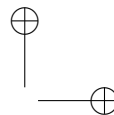
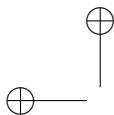
is only an essential truth. It is that in being which corresponds in thought to Kant’s analytical judgment. It is a dyadism latent in monads”, in *Collected Papers*, 1.452.

<sup>50</sup>. Que em Peirce as categorias são simultaneamente lógicas (como em Kant) e ontológicas (como em Aristóteles) é precisamente a tese de Sandra B. Rosenthal, que não deixa de nomear a relação do sinequismo a este seu duplo papel. “Peirce can give an affirmative answer to the above posed question concerning the problem of metaphysics because there is, for him, no gap between the categories as phenomenological and as ontological, for there is no gap between experience and reality. The epistemic and ontological unity at the heart of experience is expressed by Peirce in a telling criticism of Kant: that time and space are innate ideas, so far from proving that they have merely a mental existence, as Kant thought, ought to be regarded as evidence for their reality. For the constitution of mind is the result of evolution under the influence of experience (...) there is no ontological gap between appearance and reality. As Peirce observes, synechism (...) will not admit a sharp sundering of phenomena and substrates”, Sandra B. Rosenthal, “Pragmatic Experimentalism and the Derivation of the Categories”, in BRUNNING, Jacqueline, & FOSTER, Paul (eds.), *The Rule of Reason — The Philosophy of Charles Sanders Peirce*, 1997, University of Toronto Press, Toronto, Canada, p. 124.

<sup>51</sup>. “My view is that there are three modes of being. I hold that we can directly observe them in elements of whatever is at any time before the mind in any way. They are the being of positive qualitative possibility, the being of actual fact, and the being of law that will govern facts in the future”, *Collected Papers*, 1.23.







## Capítulo 6

# A dedução lógica e fenomenológica das categorias

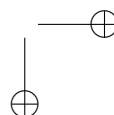
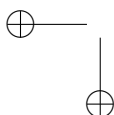
**P**EURCE vai utilizar e descrever dois métodos para determinar as suas categorias – quantas há, quais e como são – a derivação lógica e a derivação fenomenológica. Os dois métodos completam-se no tipo de *account* que fornecem do tema, mas o lógico, embora em extensão menos representado, é o primeiro e mais importante em ordem na teoria. É que o papel capital das categorias manifesta-se-lhe primeiro em lógica, e muito especialmente na lógica dos relativos, onde a função que desempenham é de tal forma notável que isso o conduziu a buscá-las, utilizando o método fenomenológico, em outros departamentos do real que não o lógico.<sup>1</sup>

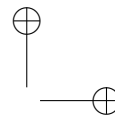
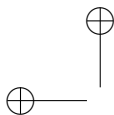
Ou, como Peirce coloca a questão: “A lista das categorias (...) é uma tábua de concepções retirada da análise lógica do pensamento, e encarada como aplicável ao ser. Esta descrição aplica-se não apenas à lista publicada por mim em 1867, e que aqui amplifico, mas também às categorias de Aristóteles e às de Kant (...) A minha própria lista surgiu, originalmente, a partir do estudo da tábua de Kant”, mas as relações com Hegel, aliás como o próprio mais tarde notará, são evidentes e prolongam-se bem para lá da mera “tábua categorial”, no idealismo objectivo peirceano que serve de pano de fundo a todo o empreendimento metafísico.

De resto quanto à classificação das categorias, ou “elementos indecom-

---

<sup>1</sup>. *Collected Papers*, 1.364.





poníveis” do *phaneron*, Peirce considera existirem dois tipos de divisão e ordenação possíveis: de acordo com a forma ou estrutura desses elementos, e de acordo com a matéria de que são feitos.<sup>2</sup> As categorias metafísicas (qualidade, facto, lei) pertencem à matéria dos fenómenos e são deduzidas fenomenologicamente; enquanto as categorias lógicas, cujo achamento se faz “*from within*”,<sup>3</sup> a partir do trabalho desenvolvido na lógica dos relativos, já não respeitam ao que há, mas “são categorias das formas da experiência”,<sup>4</sup> i.e, modos de tornar os fenómenos inteligíveis.

Peirce pretendia que as suas categorias fossem universais, necessárias, e se aplicassem a tudo o que há: tanto à forma como à matéria dos fenómenos. Daí a necessidade e a importância da abordagem lógica, já que só esta poderia garantir necessidade e universalidade. É certo que a vertente fenomenológica verifica e garante a correspondência com o real, mas consistindo essencialmente numa indução de pendor empírico, a universalidade que Peirce almeja, sem a dedução lógica, escapar-lhe-ia sempre.

Da dedução lógica das categorias faz parte, por exemplo, a tentativa de descobrir se existem características universais das hipóteses matemáticas; mas também a sua descoberta a partir da análise da proposição e da forma da predição;<sup>5</sup> ou da lógica dos relativos: a partir dos três tipos irreduzíveis de relação existentes.<sup>6</sup> Na verdade, se o papel da categoriologia transcende claramente a lógica, tornando-se no cimento do sistema – aquilo que reconduz à coerência de uma unidade as diversas *threads* do seu pensamento – a sua origem é claramente lógica, e é a partir daí que são extrapoladas para outros campos.

Peirce afirma repetidamente que foi a recorrência das tríades em lógica, nomeadamente a constatação da existência de três tipos de raciocínio – dedução, indução e abdução ou hipótese – que o levou à descoberta das três categorias fundamentais. Peirce acreditava que, pela insistência com que as tríades apareciam em lógica, deviam representar e ser a face visível de concepções e verdades mais fundamentais, e é ao buscar por essas concepções que descobre as categorias: Qualidade, Relação e Representação, que mais tarde rebaptizará com os ordinais substantivados: Primeiridade, Secundidade, Ter-

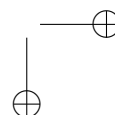
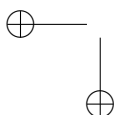
<sup>2</sup>. *Collected Papers*, 1.288.

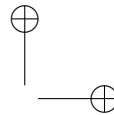
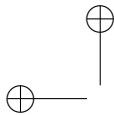
<sup>3</sup>. *Collected Papers*, 1.417.

<sup>4</sup>. *Collected Papers*, 1.452.

<sup>5</sup>. Cf. *On a New List of Categories*, *Collected Papers*, 1.545 e ss.

<sup>6</sup>. Cf. *The Logic of Relatives*, *Collected Papers*, 3.328 e ss.





ceiridade, preferíveis por serem “palavras inteiramente novas, sem qualquer tipo de falsas associações”.<sup>7</sup>

A dedução das categorias inicia-se pois em lógica, mas é o “postulado ontológico”<sup>8</sup> que autoriza a sua dedução fenomenológica. A extraordinária multiplicação de tríades em lógica “tem de provir de alguma verdade tão vasta que seja verdadeira não só para o universo que conhecemos, mas para qualquer mundo que o poeta pudesse criar”.<sup>9</sup> A assunção metafísica das categorias lógicas decorre naturalmente daquilo que a própria metafísica é, não mais que “os resultados da aceitação absoluta dos princípios lógicos não meramente como regulativamente válidos, mas como verdades do ser”.<sup>10</sup> A metafísica brota da lógica e Peirce assume sem mais questionamento o “postulado ontológico”,<sup>11</sup> mas é evidente que o seu sinequismo também estará destinado a dar cobertura teórica a essa opção.

Se as categorias, porque existem em lógica, têm de ser assumidas metafisicamente – visto a definição de metafísica ser a extensão ontológica radical dos achados lógicos – então a dedução fenomenológica terá um papel supletivo na descoberta e afirmação das categorias, ajudando a reforçar as convicções da dedução lógica, pois mesmo essa verdade tão vasta “deve chegar a nós por meio da experiência, coisa que nenhum *a priorista* alguma vez negou”.<sup>12</sup>

Ocupemo-nos agora pois do papel e método da fenomenologia no concerto das ciências, pois é esta que fornecerá a caracterização mais rica e variada das categorias no seu conjunto.

A fenomenologia, juntamente com a matemática, desempenha um papel

<sup>7</sup>. Collected Papers, 4.3, e também 6.32. “Among the many principles of Logic which find their application in Philosophy, I can here only mention one. Three conceptions are perpetually turning up at every point in every theory of logic, and in the most rounded systems they occur in connection with one another. They are conceptions so very broad and consequently indefinite that they are hard to seize and may be easily overlooked. I call them the conceptions of First, Second, Third”, *idem*.

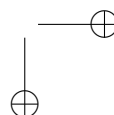
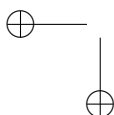
<sup>8</sup>. A expressão é utilizada por Freeman para referir a passagem da lógica à metafísica, das formas da experiência para o “ser enquanto ser”. Cf. FREEMAN, Eugene, *The Categories of Charles Sanders Peirce*, University of Chicago Libraries, The Open Court Publishing Company, 1937, Illinois.

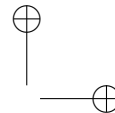
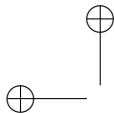
<sup>9</sup>. *Collected Papers*, 1.417.

<sup>10</sup>. *Collected Papers*, 1.487.

<sup>11</sup>. Noutras passagens Peirce chega a afirmar ser secundária a questão do postulado ontológico, realtivamente à determinação, classificação e descrição precisa das categorias.

<sup>12</sup>. *Collected Papers*, 1.417.





capital na classificação peirceana das ciências. O princípio organizador dessa classificação procede por dedução das mais para as menos elementares, segundo o princípio de que “uma ciência depende da outra para os seus princípios fundamentais, mas não fornece tais princípios a essa outra”<sup>13</sup> de que depende, processo de dedução a que Peirce também chamará *precisão*.<sup>14</sup>

A ciência pode ser de três tipos: Ciência da Descoberta, Ciência da Revisão, ou Ciência Prática. A primeira compreende a actividade científica propriamente dita que produz conhecimentos novos, sem cuidar da sua aplicação prática; a segunda, prescindida da Descoberta, ocupa-se com ordenar e fornecer *digests* dos seus resultados, e compreende a maioria das formas de filosofia da ciência.

As Ciências da Descoberta podem ser Matemática, Filosofia ou Idioscopia. A primeira ocupa-se do que é, ou não, logicamente possível, sem considerar a sua existência, e compreende a Matemática da Lógica, a Matemática das Séries Discretas e a Matemática do Contínuo ou Pseudo-contínuo. Já a Filosofia é uma “ciência positiva” que se ocupa do que é verdadeiro com correspondência no real<sup>15</sup> e divide-se em Fenomenologia, Ciência Normativa e Metafísica. A Ciência Normativa distingue entre “o que deve ou não ser” e possui três ramos: Estética, Ética e Lógica; da mesma forma que a Metafísica conta três divisões: Metafísica Geral ou Ontologia, Metafísica Religiosa, e Metafísica Física.

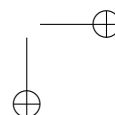
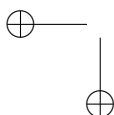
Vemos que a Fenomenologia é segunda no *ranking* das ciências, depende apenas da matemática, constitui uma única disciplina (não se subdivide em mais ramos),<sup>16</sup> e dedica-se exclusivamente ao estudo “dos tipos de elementos

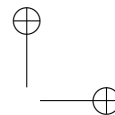
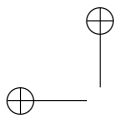
<sup>13</sup>. *Collected Papers*, 1.180.

<sup>14</sup>. Também para a dedução das categorias Peirce utilizará como método a precisão. Em *On a New List of Categories* distingue-o da dissociação e distinção, definindo-o da seguinte forma: “...even in cases where two conceptions cannot be separated in the imagination, we can often suppose one without the other, that is we can imagine data from which we should be led to believe in a state of things where one was separated from the other. Thus, we can suppose uncolored space, though we cannot dissociate space from color. I call this mode of separation *pre-scission*”, in *Collected Papers*, 1.353. Sobre este termo vd. PEIRCE, Charles Sanders, *Antologia Filosófica*, trad. ROSA, António Machuco, col. Estudos Gerais, Clássicos de Filosofia, Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1998, Lisboa, p. 16, em nota de rodapé.

<sup>15</sup>. Ocupa-se de “discovering what really is true”, *Collected Papers*, 1.184.

<sup>16</sup> “Phenomenology is, at present, a single study”, *Collected Papers*, 1.190.





universais presentes nos fenómenos, querendo, por fenómeno, dizer tudo o que em qualquer altura e de qualquer modo está presente à mente”.<sup>17</sup>

A fenomenologia é por excelência a ciência das categorias. Peirce, que também lhe chama faneroscopia,<sup>18</sup> caracteriza-a como a ciência que se ocupa da descrição do fenómeno, entendido como o colectivo total que numa dada altura está presente à mente, independentemente de que lhe corresponda algo real ou não.<sup>19</sup> Tem por objecto os fenómenos, assinalando as grandes classes que existem entre eles, descrevendo as características de cada um, e mostrando quais as reais distinções a que se prestam. Isto feito, prova irrefutavelmente que as categorias ou tipos de fenómenos pertencem a uma exclusiva lista classificatória, e tudo isso faz abstendo-se “religiosamente” de especular sobre se os fenómenos que inquire correspondem a alguma realidade, ou se as categorias correspondem a “factos fisiológicos”.<sup>20</sup> A fenomenologia – ao contrário das ciências filosóficas – é além disso valorativamente neutra<sup>21</sup> na sua tarefa de descobrir ou revelar as categorias ou “modos fundamentais”.<sup>22</sup> Ela é o alicerce e a base a partir do qual se erigem as ciências normativas,<sup>23</sup> e sem os seus dados seria impossível às ciências “separar o trigo do joio”.<sup>24</sup> Trata “as qualidades universais dos fenómenos no seu carácter imediato e fenomenal, em si próprios enquanto fenómenos”, ou seja, o mesmo é dizer que “trata dos fenómenos na sua primeiridade”.<sup>25</sup>

O método que utiliza é o da pura observação que cuidadosamente se abstém de julgar. Este pode ser caracterizado da seguinte forma: “abrir os nossos olhos mentais, olhar bem para o fenómeno, e dizer quais são as características que nunca lhe faltam”,<sup>26</sup> quer esse fenómeno seja objecto de experiência externa, interna, ou conclusão geral e abstracta da ciência. Uma operação aparentemente tão simples exige um treino intenso, para nada mais que simples-

<sup>17</sup>. *Collected Papers*, 1.184

<sup>18</sup>. “Phanerostopy”, do grego *phaneron*, aparente, visível.

<sup>19</sup>. *Collected Papers*, 1.284.

<sup>20</sup>. *Idem*, 1.285

<sup>21</sup>. “...não estabelece distinções entre bom ou mau”, *Collected Papers*, 5.37.

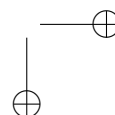
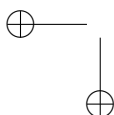
<sup>22</sup>. *Idem*, 5.38.

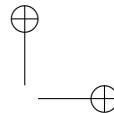
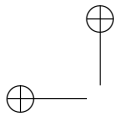
<sup>23</sup>. *Collected Papers*, 5.39.

<sup>24</sup>. *Idem*, 5.37.

<sup>25</sup>. *Idem*, 5.122

<sup>26</sup>. *Idem*, 5.41.





mente “ver aquilo que vejo” despindo essas impressões de qualquer carácter interpretativo.<sup>27</sup>

O fenomenólogo contempla os fenómenos tais como são, na sua Primeiridade, para o que necessita de lavar os olhos, despi-los de pré-concepções, a fim de apenas descrever o que vê, aquilo que se lhe apresenta, procurando descobrir quais as características e traços comuns a todos eles.<sup>28</sup> Esse estudo será suportado pela observação directa dos fenómenos, cujas conclusões generaliza.<sup>29</sup> Peirce descreve o método de forma especialmente sucinta neste trecho: “Uso a palavra *phaneron* para significar tudo o que está presente à mente em qualquer sentido ou de qualquer maneira possível, independentemente de ser facto ou ficção. Examino o *phaneron* e tento destacar os seus elementos, de acordo com a complexidade da sua estrutura. Alcanço assim as minhas três categorias”.<sup>30</sup>

A derivação fenomenológica das categorias – que é, em extensão, mais rica que a derivação lógica, puramente dedutiva – tem um papel supletivo relativamente a esta, ajudando a completar e “aprofundar”, e de certa forma conferindo conteúdo experiencial às deduções da lógica. Peirce diz que essa ciência consiste essencialmente em classificar e descrever as ideias que pertencem aos fenómenos e experiências correntes da vida humana, descrição essa que é lógica e pretende afastar todo o psicologismo.

Essa é a chave para toda a lógica, a tentativa de analisar “o que aparece no mundo. E não é de metafísica que falamos: apenas lógica. Consequentemente, não perguntamos o que realmente é, mas apenas o que aparece a cada um de nós em cada minuto das nossas vidas. Eu analiso a experiência, que é o resultado cognitivo das nossas vidas passadas, e encontro nela três elementos. Chamo-lhes categorias”.<sup>31</sup>

O que a fenomenologia fará, pois, é ordenar aquelas observações acessíveis a todos os homens, e considerar nelas certos fenómenos que encontra em toda a experiência, elaborando generalizações a partir deles.<sup>32</sup> Na posse destes dois métodos, trata-se, a partir daí, de produzir um catálogo das categorias

<sup>27</sup>. *Collected Papers*, 5.112.

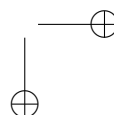
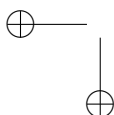
<sup>28</sup>. *Collected Papers*, 5.37.

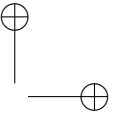
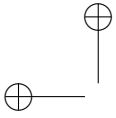
<sup>29</sup>. *Collected Papers*, 1.286.

<sup>30</sup>. *Collected Papers*, 8.213.

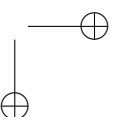
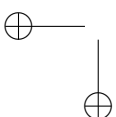
<sup>31</sup>. *Collected Papers*, 2.84.

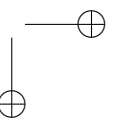
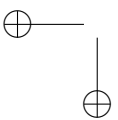
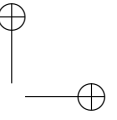
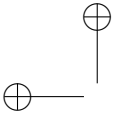
<sup>32</sup>. *Collected Papers*, 7.538.

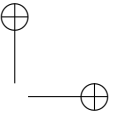
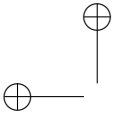




que prove a sua exaustividade, que não são redundantes, descrevendo as características de cada uma e as relações, se alguma existir, que mantêm entre si. É o que tentaremos fazer a seguir: descrever as categorias nos termos que Peirce propõe para elas.







## Capítulo 7

# A caracterização das categorias

### 7.1 A noção peirceana de categoria

**A**s categorias para Peirce são as três grandes classes nas quais constata ser possível dividir todas as ideias. Concede-lhes o sentido mais amplo possível, de forma a poderem incluir tanto ideias como coisas, e isso sem cuidar de saber se essas ideias são verdadeiras ou falsas – mas apenas que o homem as tem, e se apresentam à consciência – nem de descrevê-las como forma psicológica, mas antes em termos lógicos e formais.<sup>1</sup>

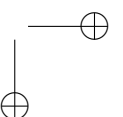
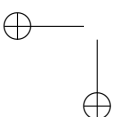
Tratam-se dos elementos indecomponíveis presentes em todos os fenómenos.<sup>2</sup> A categoria, essa forma generalíssima de dizer como o ser é, é sempre uma abstracção que é extraída do fenómeno por via do esforço mental do homem. Aliás, Peirce explica que elas nunca chegam a dar-se de forma “pura” ou isolada: elas encontram-se inextricavelmente ligadas no acontecimento, e a separação, a *precisão* que delas é feita, com propósitos clarificadores, é sempre, de certa forma, artificial e constructo humano.

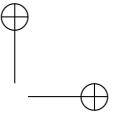
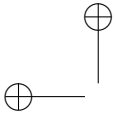
Quanto ao modo de dedução, ele já foi analisado com detalhe. Esses conceitos tão gerais que se aplicam a todo o ser são primeiramente derivados por análise lógica do pensamento, e posteriormente “tomados como aplicáveis ao

---

<sup>1</sup>. PEIRCE, Charles Sanders, *Semiotics and Significs — The Correspondence Between Charles Sanders Peirce and Victoria Lady Welby*, ed. HARDWICK, Charles S., Indiana University Press, 1977, Bloomington, Indiana, p. 24.

<sup>2</sup>. *Collected Papers*, 1.299.





ser”. Em todo o caso, a operação metodológica que consiste em, por abstracção, retirá-los ou destacá-los no fenómeno, fornece um conteúdo concreto ao achamento lógico, e permite garantir que este se coaduna com a experiência.

Se não há propriamente uma justificação dessa passagem do lógico ao ontológico, através da análise fenomenológica procura-se pelo menos mostrar a sua sintonia com o real. As categorias serão depois “justificadas por indução” (método fenomenológico), e é esse carácter indutivo, ie, extraído da experiência, que faz com que a sua validade seja meramente “limitada” ou “aproximada”.<sup>3</sup>

Sujeitam-se, nesta perspectiva, exactamente às mesmas condições que qualquer outra inferência, isto é, o método em si é válido e deve, em geral, conduzir à conclusão certa, mas não é possível, em cada caso concreto, afastar o falibilismo, o que explica o tal carácter aproximativo de que padecem.

Categorias são ideias que permitem descrever os factos da experiência;<sup>4</sup> são universais e aplicam-se a tudo o que há.<sup>5</sup> São como finíssimos “esqueletos de pensamento”<sup>6</sup> que podem ser aplicados aos objectos, e dessa perspectiva, enquanto ordinais, quase “meras palavras”. Porém, como a filosofia busca a essência das coisas, serão também mais que isso – ideias que metafisicamente, realmente existem.<sup>7</sup> De tão gerais, tornam-se intangíveis, e Peirce chega a dizê-las tonalidades ou disposições de pensamento,<sup>8</sup> e não verdadeiras concepções ou noções claramente definidas. Eis então como se ocupa e nos apresenta cada uma delas.

## 7.2 One

Primeiro ou Primeiridade é caracterizado como “o modo de ser daquilo que é tal como é, positivamente e sem referência a nenhuma outra coisa”.<sup>9</sup> Tratam-

<sup>3</sup>. *Collected Papers*, 1.300.

<sup>4</sup>. *Collected Papers*, 1.359.

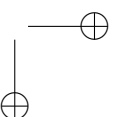
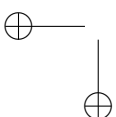
<sup>5</sup>. *Collected Papers*, 5.38.

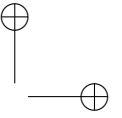
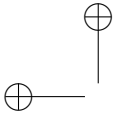
<sup>6</sup>. “...thin skeletons of thought”, *idem*, 1.355.

<sup>7</sup>. *Collected Papers*, 1.356.

<sup>8</sup>. “Tones” ou “moods” ou “tints of thought”, in *Collected Papers*, 1.353 e 1.355.

<sup>9</sup>. PEIRCE, Charles Sanders, *Semiotics and Significs — The Correspondence Between Charles Sanders Peirce and Victoria Lady Welby*, ed. HARDWICK, Charles S., Indiana University Press, 1977, Bloomington, Indiana, p. 24.





se de aparências ou “qualidades de sentimento”,<sup>10</sup> como por exemplo uma cor, um som ou um cheiro, independentemente de serem percebidos ou recordados.

Ao imaginar uma Qualidade ou Primeiro é necessário abstrair do suporte dessa qualidade, que não lhe pertence mas mediante o qual ela é percebida: a cor, por exemplo, não pode ser percebida sem uma extensão que lhe dê corpo, nem a dureza pode ser percebida sem que seja exercido um esforço – mas é essa ideia de dureza como positividade absoluta, independentemente da resistência que a torna perceptível, que constitui a qualidade na sua primeiridade.

Primeiridade é “a impressão total, inanalizada, produzida por qualquer pluralidade que não é pensada como facto actual, mas simplesmente como uma qualidade como simples possibilidade positiva”.<sup>11</sup> Os elementos do “universo de Primeiridade” são mera possibilidade, possíveis não sujeitos a nenhuma lei, nem sequer ao princípio de não contradição.<sup>12</sup> Neste sentido, são encarnação de *vagueness*. Existem tais como são, independentemente de qualquer relação, e de serem percebidos, analisados ou pensados. Ora a determinação de uma potencialidade só ocorre por referência e relação a um outro. Por isso Primeiridade, que é totalmente despida de referência a um outro, é puro potencial.

“A mera qualidade, ou isticidade,<sup>13</sup> não é em si uma ocorrência, como um objecto vermelho o é; é uma mera possibilidade. O seu ser consiste no facto de que poderia existir essa isticidade positiva e peculiar num fenómeno. Quando digo que é uma qualidade, não quero dizer que inere num sujeito”.<sup>14</sup> A Primeiridade é possibilidade. Os elementos que a compõem, sendo “abso-

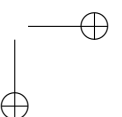
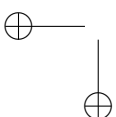
<sup>10</sup>. “Qualities of feeling”, no original.

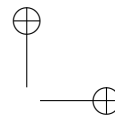
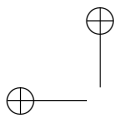
<sup>11</sup>. PEIRCE, Charles Sanders, *Semiotics and Significs — The Correspondence Between Charles Sanders Peirce and Victoria Lady Welby*, ed. HARDWICK, Charles S., Indiana University Press, 1977, Bloomington, Indiana, p. 25.

<sup>12</sup>. PEIRCE, Charles Sanders, *Semiotics and Significs — The Correspondence Between Charles Sanders Peirce and Victoria Lady Welby*, ed. HARDWICK, Charles S., Indiana University Press, 1977, Bloomington, Indiana, p. 81.

<sup>13</sup>. *Suchness*, no original, traduzido por *isticidade*, que me parece oferecer uma ideia correcta do que Peirce tinha em mente quando a escolheu, embora em português esse vocábulo não esteja dicionarizado.

<sup>14</sup>. *Collected Papers*, 1.304. E acrescenta: “A quality of feeling can be imagined to be without any occurrence, as it seems to me. It’s mere may-being gets along without any realization at all”, *idem*.





lutos” e livres de relação com qualquer outra coisa, não agem uns sobre os outros, e nesse sentido só podem ser possibilidade, ainda que deles só tenhamos conhecimento depois de actualizados num qualquer suporte.<sup>15</sup>

Qualquer actualização, e por maioria de razão a submissão a uma lei, exige relação e quebra dessa inamovível indivisibilidade do que é puramente qualitativo e despido mesmo do substrato que é o seu suporte. A Primeiridade, sendo aquilo que é irrespectivamente do que quer que seja, “de forma que não faria qualquer diferença se nada mais existisse, ou tivesse existido, ou pudesse existir”,<sup>16</sup> é apreendida como modo de sentimento ou da sensibilidade e “sem partes”, pois se as tivesse já se referiria a outro objecto que não ele próprio, introduzindo a categoria de relação. Em si tais qualidades, que são interminavelmente variadas, são absolutamente simples, sendo a complexidade ou falta dela referenciada neste esquema a partir do exterior, por aquele que observa.<sup>17</sup>

Primeiro é também predominante nas ideias de “frescura”, “vida”, “liberdade” e “originalidade”.<sup>18</sup> Livre por não ser determinado por nenhum outro, como não pode sê-lo aquilo que não tem relação com nada mais. “A liberdade apenas se pode manifestar na multiplicidade e variedade ilimitada e incontrollada; e assim o Primeiro torna-se predominante nas ideias de variedade e multiplicidade sem medida (...) O primeiro é predominante no sentimento, enquanto distinto da percepção objectiva, vontade e pensamento”.<sup>19</sup>

A ideia de mónada ou Primeiridade é uma “*isticidade sui generis*”<sup>20</sup> que não é nem a ideia de um objecto – Secundidade que se opõe a um ego – nem qualidade puramente abstracta – deve possuir alguma determinação, isto é, ser qualidade especial e não abstracta – sem todavia ser pensada em termos de mais ou menos, o que já envolveria comparação, e como tal *Secondness*.<sup>21</sup> Em termos metafísicos a mónada é a qualidade pura, sem partes e “desencar-

<sup>15</sup>. “We naturally attribute firstness to outward objects, that is, we suppose they have capacities in themselves which may or may not be already actualized, which may or may not ever be actualized, although we can know nothing of such possibilities [except] so far as they are actualized”, *Collected Papers*, 1.25.

<sup>16</sup>. PEIRCE, Charles Sanders, *Reasoning and the Logic of Things*, ed. KETNER, Kenneth Laine, Harvard University Press, 1992, Cambridge, Massachusetts, p. 147.

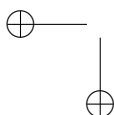
<sup>17</sup>. *Idem*.

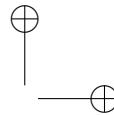
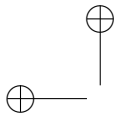
<sup>18</sup>. *Collected Papers*, 1.302.

<sup>19</sup>. *Idem*.

<sup>20</sup>. “...it is a suchness *sui generis*...”, *Collected Papers*, 1.303.

<sup>21</sup>. *Idem*.





nada”,<sup>22</sup> i.e., sem substrato ou substância que fosse suporte do acidente que é, embora jamais possa dar-se sem tal substrato.

Psicologicamente, Primeiridade trata-se do sentimento “vago”, “não objectificado”, “não subjectificado”, por exemplo de vermelho, salgado, dor, ou uma “nota musical prolongada”,<sup>23</sup> um som, um odor, a qualidade de uma emoção ou sentimento, o apito de um comboio.<sup>24</sup> Não se trata do sentimento de experienciar tais qualidades, mas das qualidades elas próprias, tal como são em si mesmas, antes ou independentemente de serem percebidas.

Esse sentimento de “*Quality of Feeling*” é definido por Peirce como um modo de consciência que não envolve análise, nem comparação, nem nenhum outro processo que pudesse fazer distinguir esse modo de consciência de um outro. Trata-se de um exemplo do tipo de elemento da consciência que é tudo aquilo que é positivamente, em si, independentemente de qualquer outra coisa.<sup>25</sup> Não é um acontecimento, ou ocorrência, ou processo, o que implicaria um estado de consciência antecedente e subsequente, mas é um sentimento que estando presente num lapso de tempo, está igualmente inamovível e indivisivelmente presente nesse intervalo. “Um sentimento é um estado que está inteiramente em cada momento do tempo, enquanto dura”.<sup>26</sup>

É pois uma qualidade da consciência imediata inteiramente igual a si própria, e nesse sentido o seu conhecimento por introspecção está vedado pois ele é a própria consciência imediata, e qualquer conhecimento é já partição, cisão e mediação.<sup>27</sup> Se suficientemente dividido e analisado, todo o conteúdo da consciência se resume então a Qualidades de Sentimento ou Primeiridades.<sup>28</sup>

Esta ideia de absolutamente primeiro é uma concepção que é necessário separar de todas as outras. O Primeiro deve, por isso, ser presente e imediato, já que representação envolve um segundo e um terceiro. É aquilo que é fresco, novo, original, espontâneo, livre, quase indefinível e certamente intangível. Peirce explica muito bem a especial delicadeza da concepção quando diz que: “Precede toda a síntese e toda a diferenciação; não possui unidade

<sup>22</sup>. “...without embodiment...”, no original. *Idem*.

<sup>23</sup>. *Collected Papers*, 1.303.

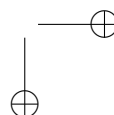
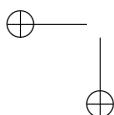
<sup>24</sup>. *Collected Papers*, 1.304.

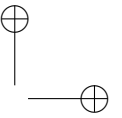
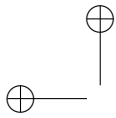
<sup>25</sup>. *Collected Papers*, 1.306.

<sup>26</sup>. *Idem*.

<sup>27</sup>. *Collected Papers*, 1.310.

<sup>28</sup>. *Collected Papers*, 1.317.





nem partes. Não pode ser articuladamente pensado: afirmem-no e já perdeu a sua inocência característica, pois afirmação implica sempre negação de alguma outra coisa. Pare-se para pensar nele, e já voou. O que o mundo era para Adão no dia em que ele abriu os olhos para ele, antes que houvesse traçado quaisquer distinções, ou tomado consciência da sua própria existência – isso é primeiro, presente, imediato, fresco, novo, iniciativo, original, espontâneo, livre, vívido, consciente e evanescente. Recordo apenas que toda a descrição dele lhe deve ser falsa”.<sup>29</sup> Em suma, uma ideia “*so tender that you cannot touch it without spoiling it*”.<sup>30</sup>

As qualidades são vagas, potenciais e “imateriais”, pois não entretendo relações com nenhum outro, não reagem nem resistem – serão o primeiro elemento a ter em conta no fenómeno.<sup>31</sup> Trata-se de uma abstracção que é eterna, independente do tempo e da sua realização ou actualização.<sup>32</sup> As qualidades são em número ilimitado, fundem-se umas nas outras e têm “identidades imperfeitas”. A nossa experiência apresenta-nos-las como fragmentárias, mas fosse ela outra e provavelmente verificaríamos serem as qualidades contínuas, sem uma perfeita linha de demarcação entre elas.<sup>33</sup>

Uma Qualidade é uma mera potencialidade abstracta que não depende nem da razão (*ens rationis*), nem do facto de pertencer a uma coisa material, um dos sentidos, nem do sujeito onde se realiza.<sup>34</sup> “A ideia de uma qualidade é a ideia de um fenómeno ou fenómeno parcial considerado como mónada, sem referência às suas partes ou componentes e sem referência a nenhuma outra coisa. Não devemos considerar se existe ou se é apenas imaginário, porque a existência depende do facto do seu sujeito possuir um lugar no sistema geral do universo. Um elemento separado de todos os demais, e em nenhum outro excepto ele próprio, pode ser dito, se reflectirmos sobre o seu isolamento, ser meramente potencial. Mas nem sequer devemos atender a uma ausência determinada de outras coisas; temos de considerar o total como uma unidade.

<sup>29</sup>. *Collected Papers*, 1.357.

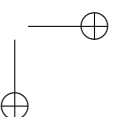
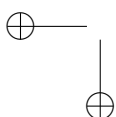
<sup>30</sup>. *Collected Papers*, 1.358.

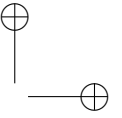
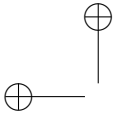
<sup>31</sup>. *Collected Papers*, 1.419.

<sup>32</sup>. *Collected Papers*, 1.420.

<sup>33</sup>. *Collected Papers*, 1.418.

<sup>34</sup>. *Collected Papers*, 1.422.





Podemos chamar a este aspecto do fenómeno o seu aspecto monádico. Uma qualidade é o que se apresenta no aspecto monádico”.<sup>35</sup>

A Qualidade é simples, indecomponível e sem partes, por mais complexo que seja o fenómeno onde inere.<sup>36</sup> Corresponde à categoria de Primeiridade, a que Peirce também chama Oriência ou Originalidade,<sup>37</sup> e é a absoluta ausência de binaridade; a totalidade do sentimento inanalizado a que nem sequer se pode chamar uno, porque para concebê-lo assim é necessário supor a ideia de pluralidade. Esta Primeiridade é ser no presente, e enquanto sentimento nem sequer se lhe pode admitir um grau de vivacidade, pois fazê-lo já suporia comparação e dualidade.<sup>38</sup> A consciência da Primeiridade é um *flash* isolado que se apresenta no presente, um elemento de originalidade livre e irresponsável, e que é o que é “sem referência a nenhum outro com ele ou sem ele, independentemente de toda a força ou razão”.<sup>39</sup>

Peirce também chama à Primeiridade *presentness* ou imediatidade. “O presente é aquilo que é independentemente do ausente, e independentemente do passado ou futuro. É tal como é, ignorando ostensivamente tudo o mais (...) é positivamente tal como é”.<sup>40</sup> Psicologicamente manifesta-se como a consciência imediata de um som, um cheiro ou uma dor. Essa qualidade de sentimento é o representante psíquico da primeira categoria, do imediato na sua imediaticidade. Seria uma consciência sem comparação, relação, multiplicidade, mudança, imaginação ou qualquer tipo de modificação do que nela residisse nesse instante presente – apenas uma simples positividade igual a si própria e estranha a toda a mudança.<sup>41</sup> Para essa Qualidade de Sentimento absoluta “tudo o resto é puro nada, ou antes, muito menos que puro nada, pois nem mesmo um reconhecimento como coisas ausentes ou como ficções lhe é permitido”.<sup>42</sup> Pode ser descrita como “o ser de um sentimento em si, desligado de tudo o mais, que é meramente uma possibilidade atmosférica,

<sup>35</sup>. *Collected Papers*, 1.424.

<sup>36</sup>. *Collected Papers*, 1.426.

<sup>37</sup>. *Collected Papers*, 2.86. “Orience, Obsistence and Transuasion” é a terminologia que Peirce utiliza para denominar as categorias em *Minute Logic*, *idem*, 2.79.

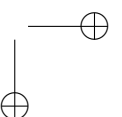
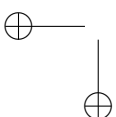
<sup>38</sup>. *Collected Papers*, 2.85.

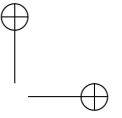
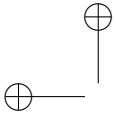
<sup>39</sup>. *Collected Papers*, 2.85.

<sup>40</sup>. *Collected Papers*, 5.44

<sup>41</sup>. *Idem*.

<sup>42</sup>. *Idem*.





uma possibilidade flutuando no vácuo, não racional mas capaz de racionalização”.<sup>43</sup>

Como o ser do primeiro está apenas em si, pois é insusceptível de relação, torna-se mera potencialidade,<sup>44</sup> um sentimento puro que é a impressão total e inanalizada do conjunto do conteúdo da consciência num dado instante.<sup>45</sup> Essa Qualidade de Sentimento que é puramente arbitrária e potencial é algo que se pode “sentir” mas não descrever ou analisar, porque a partir do momento em que se inicia esse processo a sua unicidade, aquilo que é próprio à Qualidade de Sentimento, escapa-se. Peirce diz que ela é inacessível à linguagem por ser “a consciência de um momento”, e se o sentimento é indiviso, a linguagem que o representa cinde e separa, ao torná-lo representação e objecto de consciência reflexiva.<sup>46</sup> *Feeling* é “a consciência de um momento tal como é na sua singularidade, sem cuidar das suas relações com os seus próprios elementos ou com qualquer outra coisa”.<sup>47</sup>

Primeiridade, o primeiro elemento dos fenómenos, ou, em lógica, o termo da relação, é um absoluto, ser que tem o seu ser em si e sem conexão com nenhum outro. Um primeiro não está sujeito a leis nem ao princípio de não contradição, devido à sua *vagueness* essencial. São Ideias ou Possíveis essencialmente vagos e, por via disso “incapazes de perfeita actualização”.<sup>48</sup>

### 7.3 Two

“Categoria de Segundo é a ideia daquilo que é tal como é sendo Segundo para algum primeiro, independentemente de tudo o resto, e em particular indepen-

<sup>43</sup>. *Collected Papers*, 6.342.

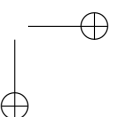
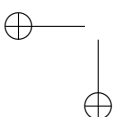
<sup>44</sup>. *Collected Papers*, 6.343.

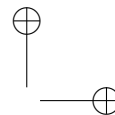
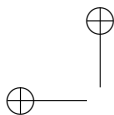
<sup>45</sup>. *Collected Papers*, 6.345.

<sup>46</sup>. “... what I am trying to describe is the consciousness of a moment. By the very nature of language, I am obliged to pick them to pieces to describe them. This requires reflection; and reflection occupies time. But the consciousness of a moment as it is in that very moment is not reflected upon, and not pulled to pieces. As it is in that very moment, all these elements of feeling are together and they are one undivided feeling without parts”, *Collected Papers*, 7.540.

<sup>47</sup>. *Idem*.

<sup>48</sup>. PEIRCE, Charles Sanders, *Semiotics and Significs — The Correspondence Between Charles Sanders Peirce and Victoria Lady Welby*, ed. HARDWICK, Charles S., Indiana University Press, 1977, Bloomington, Indiana, p. 81.





dentemente de qualquer lei, embora possa conformar-se a uma lei. Isto é, é uma reacção enquanto elemento do fenómeno”.<sup>49</sup>

Segundo ou secundidade, prossegue Peirce, é “o modo de ser daquilo que é tal como é, com respeito a um segundo, mas independentemente de qualquer terceiro”.<sup>50</sup> Trata-se “da experiência de esforço, prescindida da ideia de um propósito ou fim”.<sup>51</sup> Esse esforço só pode ser compreendido mediante uma resistência que se lhe opõe, sem intervenção de qualquer terceiro elemento. Segundo é a consciência da experiência de um ego e um não-ego, de acção ou força de um elemento exercida sobre outro, que lhe resiste. Peirce diz que essa acção é uma “força bruta” por lhe ser alheia qualquer noção de lei ou racionalidade.

Como exemplo de secundidade Peirce dá o do viajante num balão que, à noite, paira imóvel sobre a terra, gozando um sentimento de absoluta calma e quietude. Subitamente, o estridor de um assobio rasga a noite. Tanto a prévia sensação de calma, como o assobio, são primeiridades, porque absolutamente simples; mas o quebrar do silêncio pelo apito é já uma experiência que envolve Secundidade e implica dois estados (ego/não-ego), o da prévia calma e absoluta paz, e o que se lhe segue, que destrói o sentimento anterior: produz-se nesta ocorrência uma pura relação diádica não envolvendo nenhum terceiro.<sup>52</sup>

Um Segundo é a reacção cega e bruta que ocorre entre dois primeiros, sem qualquer mediação ou representação, de forma que “seria exactamente o mesmo se nada mais existisse, ou tivesse alguma vez existido, ou pudesse existir”.<sup>53</sup> A Secundidade num sujeito é “secundária” em relação à sua primeiridade, accidental a esse sujeito e, não sendo mediada, “não é de natureza

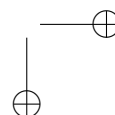
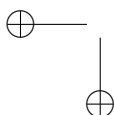
<sup>49</sup>. *Collected Papers*, 5.66.

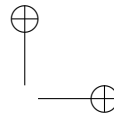
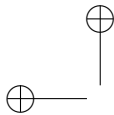
<sup>50</sup>. PEIRCE, Charles Sanders, *Semiotics and Significs — The Correspondence Between Charles Sanders Peirce and Victoria Lady Welby*, ed. HARDWICK, Charles S., Indiana University Press, 1977, Bloomington, Indiana, p. 24.

<sup>51</sup>. PEIRCE, Charles Sanders, *Semiotics and Significs — The Correspondence Between Charles Sanders Peirce and Victoria Lady Welby*, ed. HARDWICK, Charles S., Indiana University Press, 1977, Bloomington, Indiana, p. 25.

<sup>52</sup>. PEIRCE, Charles Sanders, *Semiotics and Significs — The Correspondence Between Charles Sanders Peirce and Victoria Lady Welby*, ed. HARDWICK, Charles S., Indiana University Press, 1977, Bloomington, Indiana, p. 26.

<sup>53</sup>. PEIRCE, Charles Sanders, *Reasoning and the Logic of Things*, ed. KETNER, Kenneth Laine, Harvard University Press, 1992, Cambridge, Massachusetts, p. 147.





compreensível, mas absolutamente cega”.<sup>54</sup> Ocorre Secundidade sempre que “tem lugar uma reacção cega entre dois sujeitos”.

Peirce também chama a *Secondness* Actualidade pois, diz, a actualidade de um evento está nas suas relações com o universo dos existentes. Actualidade é o acontecimento aqui e agora, a sua irrupção na superfície do tempo, algo “bruto” que nenhuma razão ou racionalidade inspira.<sup>55</sup> Dois exemplos, recorrentes nos escritos, servem para ilustrar *Secondness*. Imaginemos um tribunal que decreta uma sentença ou um mandato contra um cidadão (uma lei). Estes não serão mais que “ocioso vapor” até que um xerife decida cumprir ou executar o mandato. “Quando sinto a mão do xerife no meu ombro, começarei a ter um sentido de actualidade”.<sup>56</sup> Isso é *Secondness* – uma acção, ou reacção, mesmo que seja a execução de uma lei. É que a lei como força activa – poder executivo – é um Segundo; mas enquanto ordem, legislação e continuidade, se encarada dessa perspectiva, é já um terceiro.<sup>57</sup>

Outro dos seus exemplos favoritos de *Secondness* é o do ombro que força e empurra uma porta. Depara-se-lhe durante essa acção uma “*unseen, silent and unknown resistance*”.<sup>58</sup> Essa consciência ou sensação de resistência é dupla: por um lado do esforço, por outro da força que se lhe opõe, que representa perfeitamente a actualidade bruta de *Secondness*. “Onde não há esforço não há resistência, e onde não há resistência não há esforço, neste ou em qualquer mundo possível”.<sup>59</sup>

Secundidade é também chamada “luta”,<sup>60</sup> e por ela Peirce entende “a acção mútua entre duas coisas, independentemente de qualquer tipo de terceiro ou meio, e independentemente de qualquer lei de acção”.<sup>61</sup> Nesta sensação de esforço e resistência, nas experiências que se impõem ao homem independentemente da sua vontade, nos elementos que lhe resistem, radica também a própria consciência do eu, de ego e não-ego, pois a existência do mundo exterior é concebida a partir das reacções dos elementos que o compõem uns

<sup>54</sup>. *Idem*.

<sup>55</sup>. *Collected Papers*, 1.24.

<sup>56</sup>. *Idem*.

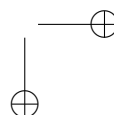
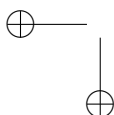
<sup>57</sup>. *Collected Papers*, 1.337

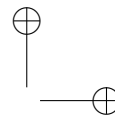
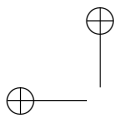
<sup>58</sup>. *Idem*.

<sup>59</sup>. *Collected Papers*, 1.320.

<sup>60</sup>. “Struggle”, no original. *Collected Papers*, 1.322.

<sup>61</sup>. *Idem*.





com os outros; e também a própria consciência se define por aquilo que ela não é, e por aquilo que com ela reage.<sup>62</sup>

Secundidade é predominante nas ideias de causalidade, força, realidade, acção e actualidade. De facto o real “é aquilo que insiste, forçando o seu reconhecimento como algo distinto de uma criação da mente”.<sup>63</sup>

Em lógica a secundidade está presente na díade ou nas relações diádicas. Díade é a relação estabelecida entre dois sujeitos trazidos a uma unidade, e “não é esses sujeitos”, mas a particular relação que estes estabelecem entre si quando interagem de forma instantânea, arbitrária e cega.<sup>64</sup> “A díade é um facto individual tal como existencialmente é; e não tem em si generalidade. O ser de uma qualidade monádica é uma mera potencialidade, sem existência. A existência é puramente diádica”.<sup>65</sup> Actualidade é pois *Secondness*, e existência é a mera presença por força cega num universo, presença essa que “implica que cada coisa existente esteja em reacção dinâmica com todas as outras desse universo. Consequentemente, a existência é diádica, embora o ser seja monádico”.<sup>66</sup>

Ao pensar o Segundo, o “último absoluto”, devem afastar-se todas as noções de Terceiro, mas não de Primeiro, já que o próprio processo de dedução das categorias – precisão – o demanda: à concepção de um Segundo é necessária a de um Primeiro com o qual reaja.

Essa concepção exprime-se na ideia de “alteridade, relação, compulsão, efeito, dependência, independência, negação, ocorrência, realidade, resultado”<sup>67</sup>, e não se pode ser nenhuma dessas coisas sem um Primeiro que constitua o outro pólo, a alteridade dessa relação.

Segundo é a categoria de facto, contingência, do acidentalmente actual, da necessidade incondicional, i.e., força sem lei ou razão, força bruta.<sup>68</sup> É “eminente duro” e “tangível”.<sup>69</sup> “É muito familiar, também; força-se a nós diariamente; é a lição principal da vida. Na juventude o mundo é fresco

<sup>62</sup>. *Collected Papers*, 1.324.

<sup>63</sup>. *Collected Papers*, 1.325.

<sup>64</sup>. *Collected Papers*, 1.326.

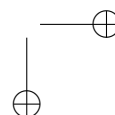
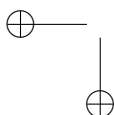
<sup>65</sup>. *Collected Papers*, 1.328.

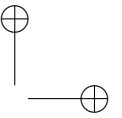
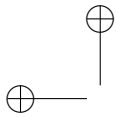
<sup>66</sup>. *Collected Papers*, 1.329.

<sup>67</sup>. *Collected Papers*, 1.358.

<sup>68</sup>. *Collected Papers*, 1.427.

<sup>69</sup>. *Collected Papers*, 1.358.





e parece livre; mas a limitação, o conflito, o constrangimento, e em geral a secundidade, fazem os ensinamentos da experiência”.<sup>70</sup> Trata-se da ocorrência, do facto actual, não já geral, vago e potencial como a Primeiridade, mas perfeitamente determinado e particular. Os factos resistem ao homem, por causa dessa sua dimensão material, e este apercebe-se do seu ego e dos outros existentes mediante essas trocas.<sup>71</sup>

O facto resiste ao homem e é dessa forma que se lhe dá a conhecer, forçando-se aos sentidos, interrompendo-lhe a cadeia de pensamentos e fazendo-lhe sentir que algo independente dele está lá fora.<sup>72</sup> O facto toma lugar, luta pela sua existência, pois só existe em virtude das oposições, contrastes e resistência que envolve. Não existe por uma propriedade essencial que pudesse ser definida, mas pelas oposições que estabelece, e é por via destas que é concebível e conhecido – pelo choque que opõe à nossa vontade e ao mundo. E é por essa razão que é um Segundo relativamente a qualquer objecto desse universo, que é considerado Primeiro.<sup>73</sup>

*Secondness* é também a categoria de existência por excelência. É que uma coisa sem oposições não existe, o que aliás explica que esse primeiro seja pura potencialidade. Peirce explica-o com o exemplo da mesa. “Existência é aquele modo de ser que reside numa oposição a outro. Dizer que uma mesa existe é dizer que é dura, pesada, opaca, ressonante, que produz efeitos imediatos sobre os sentidos, e também que produz efeitos puramente físicos, atrai a terra (i.e., é pesada), reage dinamicamente contra outras coisas (i.e., possui inércia), resiste à pressão (i.e., é elástica). Dizer que existe um fantasma da mesa ao seu lado, incapaz de afectar os sentidos ou produzir quaisquer efeitos físicos é falar de uma mesa imaginária”.<sup>74</sup>

A característica mais marcada desta categoria, a ideia de força bruta, é “binaridade pura”<sup>75</sup> pois não há esforço onde se não experimente resistência ou reacção. O que há de “bruto” nessa binaridade pura consiste na ausência de razão, regularidade ou lei que tomaria parte na acção como elemento mediador, e é dada na percepção antecedentemente do pensamento ou de ser

<sup>70</sup>. *Idem.*

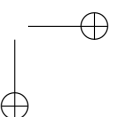
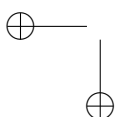
<sup>71</sup>. *Collected Papers*, 1.419.

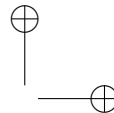
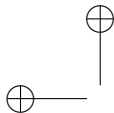
<sup>72</sup>. *Collected Papers*, 1.431.

<sup>73</sup>. *Collected Papers*, 1.432-1.433.

<sup>74</sup>. *Collected Papers*, 1.457.

<sup>75</sup>. “Pure binarity”, no original. *Collected Papers*, 2.84.





pensada.<sup>76</sup> Essa experiência destituída de razão mediadora, a que Peirce também chama “obsistência”<sup>77</sup> é sempre passada, “*esse in praeterito*”. O facto que se apresenta ao homem, qualquer experiência, é sempre passado.<sup>78</sup> Força, resistência e binaridade, assim que é presente ao homem, que é percebida por ele, é algo que já passou. O passado é a temporalidade própria de *Secondness*, como o presente o era da *Primeiridade*.

Na segunda das *Lectures on Pragmatism* Peirce caracteriza secundidade como “luta”.<sup>79</sup> Esta estrutura-se em torno do par esforço-resistência, acção e reacção, e apesar de um dos pólos parecer activo e o outro passivo, o esforço despendido é igual, e esse efeito deve-se a uma ilusão de posicionamento. “Se vemos que a porta é puxada e aberta apesar de nós, diremos que foi a pessoa do outro lado que agiu e nós que resistimos; enquanto se formos bem sucedidos ao puxar a porta para nós, diremos que fomos nós que agimos e o outro que resistiu. Em geral dizemos do que tem sucesso ser o agente, e chamamos ao que falha paciente. Mas no que toca ao elemento de luta, não há qualquer diferença entre ser agente ou paciente. É o resultado que decide...”<sup>80</sup>

Secundidade envolve sempre uma relação real entre os dois *relata*, de forma a que possa existir uma reacção, e é por isso que o tipo de signo onde a secundidade predomina é o índice, que tem uma relação real com o seu objecto.

Secundidade é também o inesperado, aquilo que se força ao homem através dos sentidos, em suma, experiência – e é através dela que o homem tem a noção de dualidade. “O que atinge a visão ou o tacto, o que toca o ouvido, o que afecta o olfacto ou o palato contém algo de inesperado. É a experiência do inesperado que força em nós a ideia de dualidade”.<sup>81</sup>

O carácter “bruto” é também condição essencial caracterizadora do conceito, que Peirce chega mesmo a declarar anti-racional. “Acção bruta e arbitrária sobre outras coisas, não apenas irracional, mas anti-racional, uma vez

<sup>76</sup>. *Idem*.

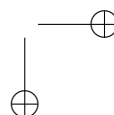
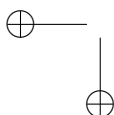
<sup>77</sup>. “Obsistence”, no original, “sugerindo obviar, objecto, obstinado, obstáculo, insistência, resistência”, isto é, “aquele elemento que tomado em ligação com originalidade torna uma coisa tal como outra a compele a ser”, in *Collected Papers*, 2.79 e 2.89.

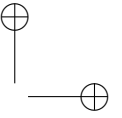
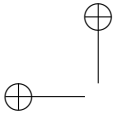
<sup>78</sup>. *Collected Papers*, 2.84.

<sup>79</sup>. “Struggle”, no original.

<sup>80</sup>. *Collected Papers*, 5.45.

<sup>81</sup>. *Collected Papers*, 5.539.





que racionalizá-la seria destruir o seu ser”.<sup>82</sup> O ser desta força bruta é ser actual, é acção diádica que se resolve na existência.

*Secondness*, em termos lógicos, é relação, em termos psicológicos, é a consciência de uma reacção entre dois objectos, de uma força e de uma resistência, e é dupla porque envolve a consciência directa do que é interno e externo. Simultaneamente, não se pode separar essa sensação de força/resistência, porque são duas faces da mesma moeda. Essa experiência dual de reacção que ocorre em termos psicológicos é a segunda categoria.<sup>83</sup> A reacção é algo que acontece *hic et nunc*, e apenas uma vez. “Se for repetida, isso faz com que haja duas reacções”, pois cada repetição é uma nova ocorrência; se for continuada por algum tempo, acaba por envolver alguma forma de Terceiridade.<sup>84</sup> A reacção é, além disso, “antigerai”, pois se for generalizada transforma-se numa lei e perde o que nela é distintivo do seu carácter. Por esta razão Peirce diz que a categoria de díade possui “uma unidade agressiva” se comparada com a mónada, que é passível de generalização sem deixar de ser qualidade de sentimento.<sup>85</sup>

## 7.4 Three

“Categoria de terceiro é a ideia daquilo que é tal como é sendo um terceiro, ou meio, entre um segundo e o seu primeiro. O mesmo é dizer, é Representação enquanto elemento do fenómeno”.<sup>86</sup>

Terceiro ou Terceiridade – define Peirce - é “o modo de ser daquilo que é tal como é ao trazer um Segundo e um Terceiro em relação um com o outro”. A Terceiridade surge porque os fenómenos diádicos são inadequados para explicar tudo o que ocorre no mundo, e a totalidade dos conteúdos que existem na mente humana. Trata-se da categoria de lei, mediação ou representação, pela qual um Primeiro e um Segundo são relacionados relativamente a um Terceiro. Todas as relações triádicas envolvem “algum tipo de mentalidade”<sup>87</sup> e são irreduzíveis à pura díade. O exemplo favorito de Peirce para caracterizar

<sup>82</sup>. *Collected Papers*, 6.342.

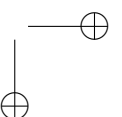
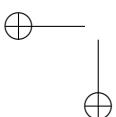
<sup>83</sup>. *Collected Papers*, 7.531.

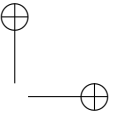
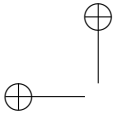
<sup>84</sup>. *Collected Papers*, 7.532.

<sup>85</sup>. *Collected Papers*, 7.532.

<sup>86</sup>. *Collected Papers*, 5.66

<sup>87</sup>. PEIRCE, Charles Sanders, *Semiotics and Significs — The Correspondence Between*





este aspecto da experiência humana é A dá B a C. A relação de doação não consiste em A largar B e este ser subsequentemente apanhado por C – nesse caso teríamos meramente duas relações diádicas – mas em A tornar C possuidor de B de acordo com uma regra ou lei, e esse processo não é físico, é essencialmente da ordem do mental, e pode suceder sem necessidade de que B mude sequer de mãos.<sup>88</sup>

Um Terceiro é mediador por excelência: relaciona um Primeiro com um Segundo de acordo com uma regra ou lei. O exemplo mais puro de Terceiridade, aquela que é genuína, é, para Peirce, o do signo, que media entre o interpretante e o seu objecto, tornando esse objecto presente a um interpretante mediante uma regra, ou “mediando entre o interpretante e o seu objecto”, por forma a tornar a coisa conhecida.

A ideia de Terceiridade é “a modificação do ser de um sujeito que é um modo de um Segundo enquanto é a modificação de um Terceiro”.<sup>89</sup> Cabem nesta categoria as leis, os hábitos e as regras gerais, porque são uma forma de “induzir um facto a causar outro”.<sup>90</sup>

Terceiridade é o meio que liga um Primeiro e um Segundo, sujeito e termo de uma relação, e está presente nas ideias de generalidade, infinitude, continuidade, difusão, crescimento, inteligência, regra, lei, ordem.<sup>91</sup> É a realidade e operatividade de *Thirdness* no Universo que faz de Peirce um “realista escolástico extremo”: é que não admitir a realidade da Terceiridade – que esta não é um “nome” mas opera independentemente da acção do homem ou de ser percebida – é recuar até uma posição puramente nominalista.

A crença na existência real da categoria de mediação e da sua operatividade no mundo é que faz de Peirce um realista, separando-o do nominalismo. Para o nominalista, ordem, lei e mediação só residem na mente humana, que a “põe” nas coisas do mundo real. Para Peirce e qualquer realista ela opera, é

---

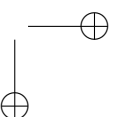
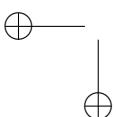
*Charles Sanders Peirce and Victoria Lady Welby*, ed. **HARDWICK**, Charles S., Indiana University Press, 1977, Bloomington, Indiana, p. 29.

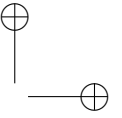
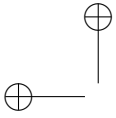
<sup>88</sup>. “There must be some kind of law before there can be any kind of giving – be it but the law of the strongest”, in **PEIRCE**, Charles Sanders, *Semiotics and Significs — The Correspondence Between Charles Sanders Peirce and Victoria Lady Welby*, ed. **HARDWICK**, Charles S., Indiana University Press, 1977, Bloomington, Indiana, p. 29.

<sup>89</sup>. **PEIRCE**, Charles Sanders, *Reasoning and the Logic of Things*, ed. **KETNER**, Kenneth Laine, Harvard University Press, 1992, Cambridge, Massachusetts, p. 148.

<sup>90</sup>. *Idem*.

<sup>91</sup>. *Collected Papers*, 1.340.





uma força viva e actuante, que não pode ser explicada por mero mecanicismo, e é independente de o homem a perceber ou não.<sup>92</sup>

O melhor exemplo que Peirce dá de *Thirdness* é o da tarte de maçã.<sup>93</sup> Quando se deseja uma tarte de maçã, reparamos que há um livro de receitas com uma colecção de regras sobre como obter uma. O que é desejado, diz Peirce, não é uma coisa individual, mas algo que deverá produzir um certo tipo de efeito ou, no caso da tarte, um prazer – deseja-se algo que é geral, e o prazer ou efeito que este produz é uma qualidade. A tarte que é desejada “não é uma tarte particular”, mas uma ideia geral da tarte – uma que seja feita de maçãs frescas, nem demasiado doce, nem demasiado amarga, dourada e ligeiramente estaladiça – e essa ideia geral que é desejada há-de ser preenchida por uma ocorrência concreta da tarte. O que se deseja é “algo de uma dada qualidade; mas o que se tem para tomar é esta ou aquela maçã particular. É da natureza das coisas não se poder tomar a qualidade, mas ter de se tomar a coisa particular (...) Ora o desejo nada tem a ver com particulares; relaciona-se com qualidades. O desejo não é uma reacção com referência a uma coisa particular; é uma ideia acerca de uma ideia, nomeadamente a ideia de como seria para mim um deleite saborear uma tarte de maçã”.<sup>94</sup>

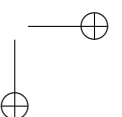
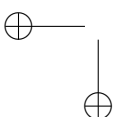
Tomemos então em consideração todo o processo. A ideia de tarte de maçã, o sonho que o *gourmet* persegue, é uma Primeiridade, a ideia de uma Qualidade, não possui traços predominantes de Terceiridade e é “irresponsável”. Os materiais de que este lança mão para confeccionar a tarte, e por fim a própria tarte, que satisfará o desejo, são objectos da experiência, ocorrências concretas, *isticidades*,<sup>95</sup> e nesse sentido são Segundos. Mas o desejo que leva a satisfazer uma ideia ou sonho com um objecto ou ocorrência concreta, as regras seguidas para a confecção de uma tarte particular que serve à satisfação de uma vontade que não o é, em tudo isso encontramos Terceiridade. Porque esse desejo, ou essas regras, funcionam como um Terceiro ou meio que une um Primeiro e um Segundo em ordem a um determinado resultado. “O mesmo sucede com qualquer lei da natureza. Se esta não fosse mais que

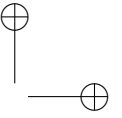
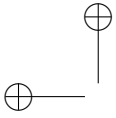
<sup>92</sup>. *Collected Papers*, 5.63.

<sup>93</sup>. *Collected Papers*, 1.341. Parafraseia-se este parágrafo, e o seguinte, durante o exemplo da tarte.

<sup>94</sup>. *Idem*.

<sup>95</sup>. *Suchnesses* ou *haeccities*, no vocabulário peirceano.





uma mera ideia não realizada – e é da natureza de uma ideia – seria um puro Primeiro. Os casos aos quais se aplica, são Segundos”.<sup>96</sup>

Vemos que um Terceiro é aquilo que medeia entre um Primeiro e um Segundo estabelecendo entre eles uma relação. Não existe portanto um Terceiro absoluto que seja puramente aquilo que é, pois pertence à sua definição ser um relativo, e é esse papel que cumpre na função de mediador.<sup>97</sup> No exemplo da tarte, temos então que a consciência imediata, o desejo, é predominantemente Primeiro; as externalidades do mundo, *isticidades*, predominantemente Segundos; ao passo que a representação que media entre os dois, e que é sígnica, será predominantemente Terceiro. “Mas o que torna as forças reais realmente lá é a lei geral da natureza que as convoca, e não faz intervir quaisquer outros componentes do resultado. Consequentemente, inteligibilidade ou razão objectificada, é o que torna a Terceiridade genuína”.<sup>98</sup>

Quando perspectivada do exterior, Terceiridade é percebida pelo homem como lei que governa os eventos naturais do mundo; mas em termos psicológicos, se observada do interior, “quando se vêem as duas faces da moeda”, Terceiridade são os pensamentos humanos, já que “pensamentos não são nem qualidades, nem factos”.<sup>99</sup>

Lei ou Terceiridade medeia entre primeiros e segundos. Sendo geral, refere-se a todas as coisas possíveis, e não meramente àquelas que contingentemente existem, e assim, enquanto geral, ocupa-se do mundo potencial das qualidades; mas enquanto facto, a lei também diz respeito ao mundo das actualidades, a segundos, e é em geral causa do seu movimento, permanecendo distinta tanto de qualidades como de acções.<sup>100</sup>

Terceiridade é generalidade, regra e lei. O facto de constantemente fazermos previsões que têm tendência a realizar-se mostra que a regularidade e a lei são factores actuantes de forma vital no universo.<sup>101</sup> “O modo de ser que consiste – atemem nas minhas palavras – o modo de ser que consiste no facto

<sup>96</sup>. *Collected Papers*, 1.342.

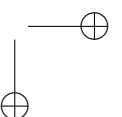
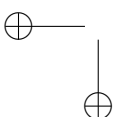
<sup>97</sup>. *Collected Papers*, 1.362.

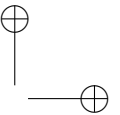
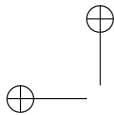
<sup>98</sup>. *Idem*.

<sup>99</sup>. *Collected Papers*, 1.420.

<sup>100</sup>. *Idem*.

<sup>101</sup>. *Collected Papers*, 1.26.





de que futuros factos de *Secondness* tomarão um determinado carácter geral, isso eu chamo *Thirdness*".<sup>102</sup>

A categoria de Terceiro manifesta-se como *being in futuro*, enquanto forma mental, intenção, expectativa.<sup>103</sup> É que as causas finais influenciam o presente, o futuro influencia o presente, na medida em que são o motor do evolucionismo, e nesse sentido o tempo próprio da terceira categoria é o futuro.<sup>104</sup> É o facto da natureza ser gerida por Terceiridade, por causas finais, que explica a tendência das abduções humanas para se revelarem em grande medida correctas – muitíssimo mais do que a mera probabilidade estatística levaria a supor. Intenção, acção da mente, triplicidade intelectual ou mediação constituem a terceira categoria.<sup>105</sup> Peirce chama-lhe também transuasão,<sup>106</sup> termo que lhe parece sugerir “tradução, transacção, transfusão, transcendental”. Trata-se “da mediação ou modificação de Primeiridade e Secundidade por Terceiridade”.<sup>107</sup>

“Inteligência viva a partir da qual toda a realidade e todo o poder são derivados, e que é necessidade racional” – tal é Terceiridade.<sup>108</sup> Esse universo “compreende tudo cujo ser consiste no poder activo de estabelecer conexões entre diferentes objectos, especialmente entre objectos em diferentes universos. Essas são as coisas que são essencialmente um signo”.<sup>109</sup>

Objectivamente, a categoria de Terceiridade manifesta-se como lei geral da natureza, realizando ordem a partir do caos; mas psicologicamente manifesta-se como “experiências triádicas ou compreensões” que têm como função mediar ou ligar entre si outras experiências.<sup>110</sup> É a dupla perspectiva de uma mesma realidade: se vista do interior é pensamento; se observada do exterior, será regra, lei e ordem – porém sempre a mesma categoria.

<sup>102</sup>. *Idem*.

<sup>103</sup>. *Collected Papers*, 2.86.

<sup>104</sup>. *Idem*.

<sup>105</sup>. *Idem*.

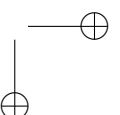
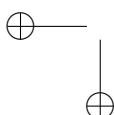
<sup>106</sup>. “*Transuasion*”, no original. *Collected Papers*, 2.89.

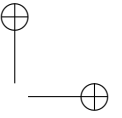
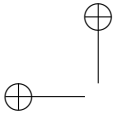
<sup>107</sup>. *Idem*.

<sup>108</sup>. *Collected Papers*, 6.342.

<sup>109</sup>. *Collected Papers*, 6.455.

<sup>110</sup>. *Collected Papers*, 7.529.





## 7.5 Formas degeneradas, não redundância e complexidade

Depois da caracterização das categorias, que abstrai no fenómeno aquilo que pertence a cada uma delas, é importante ter presente, como Peirce recorda, que essa separação ou precisão é um trabalho construído pelo homem. As categorias amalgamam-se no fenómeno, e as fronteiras que entre elas se estabelecem são, de certa forma, artificiais, como o provam as dificuldades encontradas, por exemplo, na descrição de Primeiridade. É que ao tratar as categorias, só o simples facto de serem conhecidas – ou, igualmente, quando comunicadas – envolve uma representação delas, e consequentemente Terceiridade.

De resto, tal como sucederá na derivação das classes do signo, as categorias têm graus de autenticidade ou pureza, consoante o elemento que lhes é próprio se manifeste, ou não, na sua estrutura interna. Quanto mais degenerada na forma, mais fraca a categoria a que diz respeito aí se apresenta. Tal significa, em primeiro lugar, que não existe *Firstness* degenerada, e que a mónada não conhece nenhum grau de decaimento, pela simples razão de que “grau” é conceito que lhe é necessariamente estranho, pois envolve comparação; e uma das suas características mais marcantes é precisamente a ausência de diferenciação interna ou estrutura.<sup>111</sup>

Já a Secundidade é de dois tipos: genuína e degenerada. A Secundidade genuína é aquela que ocorre entre segundos,<sup>112</sup> ao passo que a degenerada é aquela “em que um dos segundos é apenas um Primeiro”, ou cuja Secundidade “é Segunda relativamente a uma Primeiridade”.<sup>113</sup>

Na relação de *Secondness* genuína temos segundos cuja Primeiridade, cujo ser, é serem segundos; enquanto na relação degenerada a Secundidade do Segundo é acidental e não modifica a sua Primeiridade.<sup>114</sup>

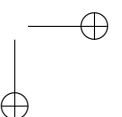
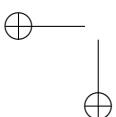
Um exemplo dos dois tipos de Secundidade é a relação de uma qualidade à matéria na qual inere. “O modo de ser da Qualidade é o da Primeiridade. Isto é, é uma possibilidade. Relaciona-se com a matéria acidentalmente, e essa relação não lhe altera de todo a qualidade, excepto que lhe confere exis-

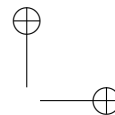
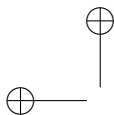
<sup>111</sup>. “Category the First, owing to its extreme rudimentary character is not susceptible of any degenerate or weakened modification”, *Collected Papers*, 5.68.

<sup>112</sup>. Segundo esse cuja “própria Primeiridade é ser Secundidade”, *Collected Papers*, 1.528.

<sup>113</sup>. *Collected Papers*, 1.528.

<sup>114</sup>. *Collected Papers*, 1.527.





tência. Mas a matéria, por outro lado, não tem qualquer tipo de ser, excepto o ser sujeito de qualidades. Essa relação de ter realmente qualidades constitui a sua existência. Mas se todas as suas qualidades lhe fossem retiradas e fosse deixada matéria sem qualidades, não apenas não existiria, mas não possuiria nenhuma possibilidade positiva definida – tal como a que uma qualidade desencarnada possui. Não seria nada”.<sup>115</sup> Neste exemplo encontramos os dois tipos de secundidade: a “das matérias”, que é genuína porque, como Peirce explicou, ser matéria é ser essencialmente um segundo, já que a matéria só existe quando nela ocorrem relações que são segundos, isto é, quando lhe inerem acidentes, e fora disso não é nada, tratando-se de um facto que é essencialmente um segundo; e a das qualidades, que já é uma secundidade degenerada porque ocorre sobre uma coisa que, em si, não é essencialmente um segundo, mas primeiro. Assim, a secundidade de uma coisa como matéria é genuína porque a matéria só tem ser sendo segunda – é dessa relação que retira entitatividade e existência. Pela razão contrária, a secundidade de uma qualidade ao inerir na matéria, é degenerada porque a qualidade permanece essencialmente um primeiro, e a sua afecção pela relação é exterior e como que accidental.<sup>116</sup>

Existem assim segundos cuja primeiridade, cujo ser, consiste em serem segundos – e são onde ocorrem os casos genuínos; e existem segundos cuja secundidade lhes é accidental – são os degenerados.<sup>117</sup>

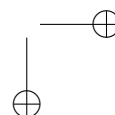
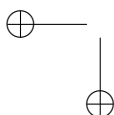
Quanto à Terceiridade, possui um modo genuíno e dois degenerados. Esta categoria pode ser qualificada quer pela Primeiridade, quer pela Secundidade, de forma que existe uma  $1^{ness}$  da  $3^{ness}$ ; uma  $2^{ness}$  da  $3^{ness}$ ; e uma  $3^{ness}$  da  $3^{ness}$ .

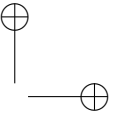
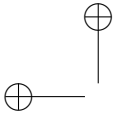
Na Terceiridade genuína, Primeiro, Segundo e Terceiro são todos da na-

<sup>115</sup>. *Collected Papers*, 1.527

<sup>116</sup>. “This distinction between two kinds of seconds, which is almost involved in the very idea of a second, makes a distinction between two kinds of Secondness; namely, the Secondness of genuine seconds, or matters, which I call genuine Secondness, and the Secondness in which one of the seconds is only a Firstness, which I call degenerate Secondness; so that this Secondness really amounts to nothing but this, that a subject, in its being a second, has a Firstness, or quality”, *Collected Papers*, 1.528

<sup>117</sup>. “Genuine secondness was found to be reaction, where First and Second are both true seconds and the Secondness is something distinct from them, while in degenerate Secondness, or mere reference, the First is a mere First never attaining full Secondness”, *Collected Papers*, 1.535.





tureza de um terceiro ou pensamento, embora nas relações que estabelecem entre si sejam Primeiro, Segundo e Terceiro. A forma mais pura de Terceiridade, a genuína, é a que ocorre no signo e no seu modo de funcionamento.<sup>118</sup> A relação existente entre um signo, o objecto que representa, e o interpretante, que é um pensamento e ele próprio um signo, é encarnação da genuinidade da categoria.<sup>119</sup> Também a forma como muitos eventos se dão na natureza, obedecendo a leis, é genuína Terceiridade. Tome-se a faísca – um terceiro – que cai num barril de pólvora – primeiro – e causa uma explosão – segundo. Esse efeito ocorreu em virtude de uma lei inteligível da natureza. Ora “é a inteligibilidade, ou razão objectificada, que faz *thirdness* genuína”,<sup>120</sup> diz Peirce.

O primeiro grau de degeneração da terceira categoria ocorre quando a Terceiridade é, por assim dizer, exterior aos elementos nos quais se manifesta, que permanecem eles próprios segundos. Ocorre quando não há no facto em si verdadeira mediação, mas apenas verdadeira dualidade.<sup>121</sup> Isto é, a Terceiridade exerce-se sobre elementos que são e permanecem segundos. No grau seguinte, a Terceiridade mais degenerada, nem sequer existe verdadeira dualidade no facto em si.

Peirce dá como exemplo do primeiro grau de degeneração o alfinete que une duas coisas atravessando-as. Se uma delas desaparecesse, o alfinete continuaria a perfurar a que restava. Cada objecto unido é uma ocorrência ou Segundo, e aquilo que os une, o alfinete, é accidental e permanece-lhes exterior. Ou como sucede neste conjunto de dois factos independentes: alguém atira uma pedra fora, e uma pessoa que vai a passar apanha com ela e morre. São terceiros accidentais, que unem factos em si segundos. Já seria um caso bem diferente se houvesse intenção e tivesse sido feita pontaria para que a pedra produzisse aquele efeito. “A consciência sintética degenerada em primeiro grau, correspondendo à terceiridade accidental, é onde existe uma compulsão externa sobre nós para pensarmos as coisas em conjunto”.<sup>122</sup> Trata-se de uma mera complicação da dualidade.<sup>123</sup>

O grau mais degenerado de Terceiridade ocorre quando se concebe uma

<sup>118</sup>. *Collected Papers*, 1.537.

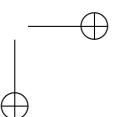
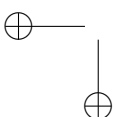
<sup>119</sup>. *Collected Papers*, 8.332.

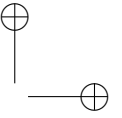
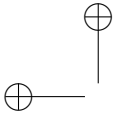
<sup>120</sup>. *Collected Papers*, 1.366.

<sup>121</sup>. *Collected Papers*, 1.366.

<sup>122</sup>. *Collected Papers*, 1.383.

<sup>123</sup>. *Collected Papers*, 5.70





Primeiridade representando-se a si própria para si própria como representação. Trata-se de um facto onde não existe secundidade, apenas qualidade de sentimento, que é externamente envolvido por um tipo de terceiridade ou representação. Tal seria, por exemplo, o caso de uma autoconsciência pura.<sup>124</sup> Para ilustrá-la, Peirce recorre ao exemplo do “super-mapa”.

Imagine-se pousado sobre o chão de um país um mapa que representa todos os seus pontos na perfeição, apenas a uma escala mais pequena. Esse mapa deverá necessariamente conter uma representação de si próprio, um mapa do mapa, que conterà, por sua vez, nova representação, e assim *ad infinitum*. Haverá um ponto contido em todos os mapas, e este será o mapa de si próprio. Cada mapa estará mapeado como mapa no seguinte, isto é, cada um é interpretado como tal no seguinte. Ora “o ponto que está em todos os mapas é em si a representação de nada mais que ele próprio. É portanto o análogo preciso da pura autoconsciência”<sup>125</sup>, e de Terceiridade na sua forma mais degenerada: externa e ocorrendo entre primeiros.

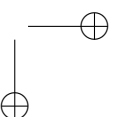
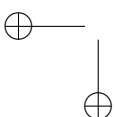
Terceiridade divide-se assim numa tricotomia: relativamente genuína, em que os elementos do facto são Terceiros; Terceiridade reaccional ou do primeiro grau de degeneração, onde os elementos do facto são Segundos e a Terceiridade é externamente compelida sobre eles; e Terceiridade qualitativa ou do último grau de degeneração, que também é compelida ou aposta do exterior sobre factos que são Qualidades ou Primeiridades.

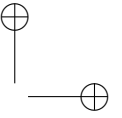
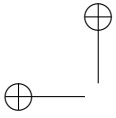
Estes são, diz Peirce, casos limite. Em geral as categorias dificilmente podem ser encontradas de forma pura ou separada; elas amalgamam-se no fenómeno e têm de ser abstraídas - recorde-se que o simples facto de as conhecermos já envolve representação e Terceiridade, o que diz o suficiente sobre o grau de pureza de tais formas.<sup>126</sup> “Não apenas a terceiridade supõe e envolve as ideias de Secundidade e Primeiridade, mas nunca será possível encontrar

<sup>124</sup>. *Collected Papers*, 5.71.

<sup>125</sup>. *Idem*.

<sup>126</sup>. Cf. FREEMAN, Eugene, *The Categories of Charles Sanders Peirce*, University of Chicago Libraries, The Open Court Publishing Company, 1937, Illinois, p. 20. “The conception of the absolute first is an ineffable metaphysical abstraction eluding every attempt to grasp it, and so is the conception of the absolute second, for firstness and secondness are never actually cut off from each other and from thirdness, but interpenetrate each other and involve monadic, dyadic and triadic aspects. But there is no absolute third, not even as a metaphysical abstraction, for the third is essentially relative”.





uma Secundidade ou Primeiridade no fenómeno que não seja acompanhada por Terceiridade”.<sup>127</sup>

Depois, para que o edifício categorial fique completo – visto que as categorias já demonstraram a sua operatividade tanto a nível lógico como metafísico ou ontológico – resta agora a Peirce provar a sua não redundância e completude, isto é, que as categorias exaurem todos os aspectos do fenómeno, que bastam para descrever qualquer um, e que são apenas três, não existindo uma quarta, nem quinta, nem assim por diante.

Também para este ponto o método de Peirce consistirá em provar a questão em lógica, através do seu trabalho em lógica dos relativos, e estender essa conclusão para o universo metafísico, concedendo-lhe validade ontológica. Recorde-se que já fora esse mesmo o método seguido na dedução das categorias, que a análise fenomenológica vem corroborar, conferindo a essas conclusões conteúdo experiencial concreto e assegurando a sua relação com o real.<sup>128</sup>

Terceiridade envolve, como vimos, significado, pensamento, e é uma modalidade projectada no futuro, conferindo determinadas características ao fenómeno, e determinando como ocorrerá. Peirce considera-a a última categoria, e di-la genuinamente categoria porque nenhuma complicação de díades poderia dar conta da relação triádica ou descrevê-la na sua autenticidade.<sup>129</sup>

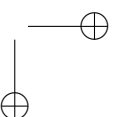
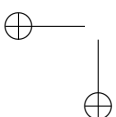
O que a lógica dos relativos mostra sobre a exaustividade e completude das categorias é que relações triádicas genuínas nunca podem ser construídas a partir de qualidades ou relações diádicas. Os “grafos existenciais” demonstram isso mesmo, de forma diagramática. É que enquanto um grafo “com três caudas”, isto é, aquele que representa a relação triádica, não pode ser formado por grafos de duas ou uma “cauda”,<sup>130</sup> a combinação de grafos que representam a relação tetrádica basta para construir grafos de qualquer número possível. “E a análise mostrará que toda a relação que é tetrádica, pentádica,

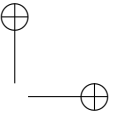
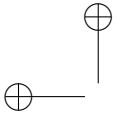
<sup>127</sup>. *Collected Papers*, 5.90.

<sup>128</sup>. Cf, por exemplo, *Collected Papers*, 1.346-48; 1363-68, e PEIRCE, Charles Sanders, *Semiotics and Significs — The Correspondence Between Charles Sanders Peirce and Victoria Lady Welby*, ed. HARDWICK, Charles S., Indiana University Press, 1977, Bloomington, Indiana, p. 43.

<sup>129</sup>. “... a triadic relation is inexpressible by means of diadic relations alone”, *Collected Papers*, 1.345.

<sup>130</sup>. “Tail” é a palavra que Peirce usa para se referir à configuração dos grafos.





ou de qualquer número mais elevado de correlatos, não passa de um composto de relações triádicas. Não surpreende por isso constatar que para lá dos três elementos de Primeiridade, Secundidade e Terceiridade, não haja mais nada que possa ser descoberto no fenómeno”.<sup>131</sup> Estes, muito simplesmente, esgotam-no.

Assim se mostra como as categorias não são redundantes: cada uma se distingue perfeitamente das demais, e recobre áreas diferentes do real; além disso Peirce acredita que a sua *short list* se encontra completa: elas exaurem o fenómeno e são suficientes para dar conta de qualquer tipo de relação, por mais complicada que esta se afigure.

## 7.6 A categoria como dispositivo de aplicabilidade universal

Nestas condições, e atendendo à descrição e entendimento que Peirce tem de categoria – forma lógica e traço ontológico – não surpreende que se manifestem e sejam detectáveis em todo o tipo de fenómenos. Como veremos, Peirce utiliza-as como dispositivo técnico para descrever muito do que observa no mundo que o rodeia, e como dispositivo, funcionam perfeitamente, quer se apliquem a realidades mentais ou psicológicas, *res cogitans*, quer a coisas físicas do mundo ou *res extensa*.

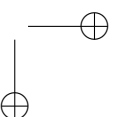
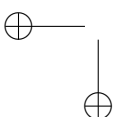
Metafísicas, formais e lógicas, as categorias, ideias tão gerais que se apresentam aos olhos dos que pela primeira vez as estudam como excessivamente vagas, “manifestam-se em todos os departamentos do pensamento”, pois são “*all-pervasive*”.<sup>132</sup> Não surpreende, pois, a prevalência obsessiva das tríades em todos os tipos de pensamento.<sup>133</sup>

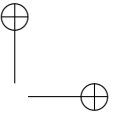
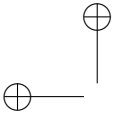
Em lógica formal manifestam-se nos três tipos de inferência: dedução,

<sup>131</sup>. Cf. também 7.529 e 7.535 dos *Collected Papers*.

<sup>132</sup>. PEIRCE, Charles Sanders, *Reasoning and the Logic of Things*, ed. KETNER, Kenneth Laine, Harvard University Press, 1992, Cambridge, Massachusetts, p. 149 e p. 190.

<sup>133</sup>. “All thought, both correct and incorrect is so penetrated with this triad, that there is nothing novel about it, and no merit in having extracted it. I do not at present make any definite assertion about these conceptions. I only say, here are three ideas, lying upon the beach of the mysterious ocean. They are worth taking home, and polishing up, and seeing what they are good for”, in PEIRCE, Charles Sanders, *Reasoning and the Logic of Things*, ed. KETNER, Kenneth Laine, Harvard University Press, 1992, Cambridge, Massachusetts, p. 149.





indução e abdução, “cada uma com três proposições e três termos”. Existem também três tipos de formas lógicas: termo, proposição e inferência. O signo, de que a lógica é o estudo científico, é triádico: algo que representa um segundo a um terceiro, o interpretante. A semiótica, por seu turno, possui três ramos: gramática especulativa, lógica e retórica. Três são também as principais classes de signos: índice, ícone e símbolo.<sup>134</sup>

A dimensão semiótica está pois profundamente impregnada de *triadomania*. Se o signo é o mais perfeito exemplo de terceiridade que Peirce diz conceber, nas três principais classes de signo – índice, ícone e símbolo – predomina cada uma das categorias. No ícone predomina a primeiridade, pois significa em virtude da sua qualidade, que é possuir semelhança com o objecto; o índice é o signo que entretém uma relação real com o seu objecto independentemente do seu interpretante: é binário e “obsistente”; o símbolo é “transuasional” pois a sua significação só pode realizar-se com auxílio do interpretante.<sup>135</sup> Como é puramente convencional, só se realiza por suscitar na mente do intérprete um outro signo – e assim é triádico.

Triádicas são também as operações mentais envolvidas no raciocínio: observação, experimentação, e habituação (que é a operação de adquirir associações e, por fim, *habit-taking*).<sup>136</sup>

Em psicologia aparecem três categorias de consciência: primeiro, sentimento, a consciência passiva de uma qualidade sem análise; segundo, a consciência de uma interrupção na consciência, sentido de resistência, de facto externo, de alteridade; terceiro a consciência sintética, unindo o tempo, o sentido de aprendizagem, pensamento e reflexão.<sup>137</sup> Essa consciência sintética é a consciência de um terceiro ou meio, e conduz à formação do hábito.

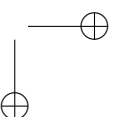
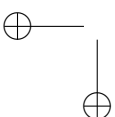
Também na evolução das espécies, e na selecção natural, em sentido darwiniano, a tríade se manifesta: primeiro, o princípio de variação individual aleatória – que é a manifestação de qualidade sem relação com nenhuma outras; segundo, o princípio de hereditariedade ou transmissibilidade genética, que se opõe ao princípio de “*sporting*” ou variação ao acaso; e terceiro, o princípio de eliminação dos caracteres desfavoráveis ou de sobrevivência dos mais fortes, que é um princípio de generalização, por expulsar da linha de evolu-

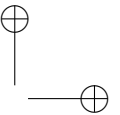
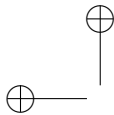
<sup>134</sup>. *Idem*.

<sup>135</sup>. *Collected Papers*, 2.92.

<sup>136</sup>. *Idem*, p.183.

<sup>137</sup>. *Collected Papers*, 1.377.





ção os acidentes indesejáveis, mantendo nas populações características que se generalizam até se tornarem prevaletentes.<sup>138</sup>

Os tipos de argumento ou raciocínio também obedecem a uma divisão tricotómica com correspondência nas categorias: dedução, indução e abdução ou hipótese. A abdução apresenta características de primeiridade, ao ser um argumento cujos factos apresentados nas premissas possuem semelhanças, i.e., são um ícone, dos factos asseridos na conclusão – embora possam ou não ser verdadeiros. Aqui a conclusão não é necessária e o sujeito da abdução é, através da semelhança icónica que percebe, inclinado a admitir que a conclusão seja tal como os factos da premissa a representam.<sup>139</sup> Para além do aspecto de iconicidade, Peirce identifica abdução com *Firstness* por ser o único tipo de argumento “originário” e com capacidade de fazer surgir uma nova ideia.

Dedução corresponde à categoria de *Secondness* por ser um argumento ou raciocínio compulsivo, cuja conclusão é necessária. Na dedução os factos da premissa são um índice da conclusão que se é compelido a tirar. A dedução é “obsistente” por ser o único tipo de argumento que é compulsivo, diz Peirce.<sup>140</sup>

A indução é o argumento “transuasivo” por excelência; aquele onde a *Terceiridade* se manifesta. Indução é um argumento em que a experiência confirma ou infirma uma abdução prévia. A indução parte de uma hipótese, estima, por dedução, o resultado de experiências virtuais ou possíveis projectadas no futuro, e depois de as submeter à prova da experiência, conclui se são verdadeiras ou falsas. Mas mesmo quando verdadeira, a indução permanece sujeita e aberta a revisionismo no futuro, caso novos dados da experiência venham a corroborar essa alteração. Dependendo da validade dos factos afirmados na premissa, do seu valor preditivo, esses factos são um símbolo dos factos afirmados na conclusão. A indução também proporciona ampliação do nosso conhecimento positivo.<sup>141</sup> “O corpo do símbolo muda lentamente, mas o seu significado inevitavelmente cresce, incorpora novos elementos e deita fora antigos”.<sup>142</sup>

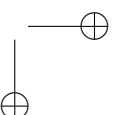
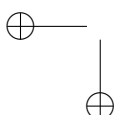
<sup>138</sup>. *Idem*, 1.399.

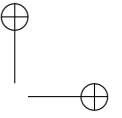
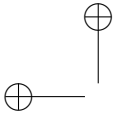
<sup>139</sup>. *Idem*, 2.96.

<sup>140</sup>. *Idem*, 2.96.

<sup>141</sup>. *Idem*, 2.96.

<sup>142</sup>. *Collected Papers*, 2.222.





Agora novamente em psicologia, uma das formas da tríade se manifestar – correspondendo aos três tipos de inferência que examinamos – é através das três classes ou tipos de mente que determinam.<sup>143</sup> Há um tipo de mente em cujo pensamento a Primeiridade predomina, sendo “dada à inferência hipotética” e cujas concepções são “relativamente desligadas e sensíveis”.<sup>144</sup> A Secundidade predomina naqueles que “desejam acima de tudo o poder”, a indução ou raciocínio ocupam-nos pouco, preferindo “as coisas com as quais reagem”, e nelas o elemento de Terceiridade é débil. Finalmente, existe “a mente geométrica”, com a qual Peirce se identifica, perfeitamente alheia ao “poder e glória” e interessada apenas em “obedecer à grande vitalidade do mundo... que é o fim para o qual todas as forças e todos os sentimentos no mundo tendem”.<sup>145</sup>

Também na consciência são descortináveis três elementos: a consciência imediata é um Primeiro; o sentimento de reacção e a distinção interior/exterior, subjectivo/objectivo, um Segundo; e a consciência da aprendizagem ou da formação de um hábito, um Terceiro.<sup>146</sup>

Em física a tríade manifesta-se pelos três elementos que estão activos no mundo: acaso e mente, que são primeiros; lei e matéria, que são segundos; hábito e evolução, terceiros.

Em filosofia e Metafísica a tríade deixa também a sua marca. A esse respeito, Peirce ensaia uma classificação “artificial”, mas extremamente elegante, dos principais sistemas metafísicos, com base no papel e operatividade que às categorias é concedido em cada um deles.<sup>147</sup> O esquema “depende de quais das três categorias cada sistema admite como importantes elementos

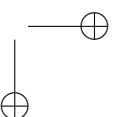
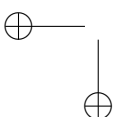
<sup>143</sup>. *Idem.*

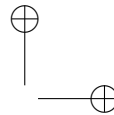
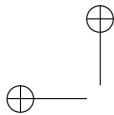
<sup>144</sup>. *Idem.*

<sup>145</sup>. *Idem.*

<sup>146</sup>. *Idem*, p. 190

<sup>147</sup>. *Collected Papers*, 5.78. A hipótese, que pretende seguir de perto uma adaptação da máxima ockamista que Peirce tanto estima, *praedicamenta non sunt multiplicanda praeter necessitatem*, procura fornecer uma descrição do universo utilizando o menor número possível de categorias - i, ii, iii, - e acaba por catalogar os sistemas metafísicos em sete classes: *i*. Nihilismo e sensualismo idealista; *ii*. A doutrina de Lutoslawski e Mickiewicz; *iii*. Hegelianismo de todos os matizes; *ii e iii*. Cartesianismo, Leibnizianismo e Espinozismo; *i e iii*. Berkeleyanismo; *i e ii*. Nominalismo; *i, ii e iii*. A metafísica que reconhece todas as categorias: kantismo, a filosofia de Reid, e a filosofia platónica, de que o aristotelismo é um caso.





metafísico-cósmicos” e consegue abranger e explicar praticamente todos os sistemas dignos de nota.

Ainda em *Metafísica*, também é possível construir uma cosmologia/cosmogonia a partir da aplicação *tout court* das categorias. Assim, no infinitamente remoto princípio só existiria “o caos do sentimento não personalizado”, sem relações nem regularidades, e consequentemente puramente arbitrário e “sem existência”.<sup>148</sup> No passado infinitamente distante não havia lei, mas pura indeterminação, da mesma forma que no infinitamente distante futuro não haverá indeterminação ou acaso mas “o completo reino da lei”. Três elementos são pois activos no mundo: acaso, lei e criação de hábitos.<sup>149</sup>

Um exemplo diagramático da potencialidade vaga do início é o de um quadro negro, um contínuo bidimensional que está por um contínuo de um número indefinido de dimensões. Uma linha desenhada a giz nesse quadro será uma irrupção no contínuo, uma descontinuidade, uma força bruta nele exercida que actualiza de forma definida a sua *vagueness*. Peirce diz que essa linha é um plano contínuo, tal como o quadro, e que a descontinuidade é introduzida pela linha que forma o limite entre a superfície branca e a superfície negra. Branco e negro são primeiridades, “mas o limite entre os dois não é preto nem branco, nem nenhum deles, nem ambos. É-o para os dois. É, para o branco, a secundidade activa do negro, para o negro a secundidade activa do branco”.<sup>150</sup>

A generalidade original do universo é quebrada por essa marca accidental que nela se inscreve; mas só quando a marca perdurar algum tempo se pode começar a esboçar um princípio de hábito, que é uma tendência generalizante. A tendência para a generalização constrói hábitos a partir de ocorrências aleatórias, e à medida que esses hábitos ganham consistência e permanência, dão corpo a leis e encarnam o princípio de terceiridade.<sup>151</sup>

Em psicologia encontraremos três estados de espírito gerais, passíveis de afectarem a mente: sentimento, volição e cognição, que correspondem *eo ipso* às categorias.<sup>152</sup> Peirce chama a essas formas da consciência *Primisense*, *Altersense* e *Medisense*; sendo o primeiro o conteúdo presente à consciência

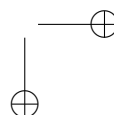
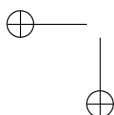
<sup>148</sup>. *Collected Papers*, 6.33.

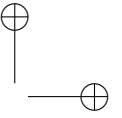
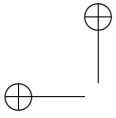
<sup>149</sup>. *Collected Papers*, 1.409.

<sup>150</sup>. *Collected Papers*, 6.203.

<sup>151</sup>. *Collected Papers*, 6.204 a 6.206.

<sup>152</sup>. *Collected Papers*, 7.543 e ss.

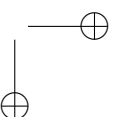
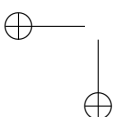


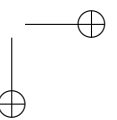
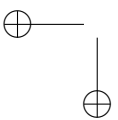
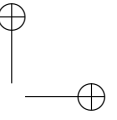
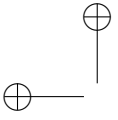


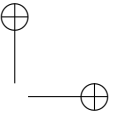
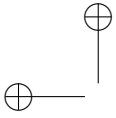
num dado momento, o segundo a consciência do directamente presente outro, e o último a consciência de um meio entre *Primisense* e *Altersense*.<sup>153</sup> Na vida psíquica a tríade manifesta-se através desses estados, como sentimento, volição e cognição. O sentimento é tal como é, inanalisável. Volição é acção e nesse sentido é dual, envolve agente e paciente, esforço e resistência, e é ela que proporciona a consciência ou apercepção directa e simultânea de ego e não-ego. A cognição já envolve terceiridade, generalidade e mediação que liga um primeiro e um segundo, termos da relação, e que permite a representação e o conhecimento reflexivo daquilo que é representado.<sup>154</sup>

<sup>153</sup>. “There are no other forms of consciousness except the three that have been mentioned, Feeling, Altersense, and Medisense. They form a sort of system. Feeling is the momentarily present contents of consciousness taken in its pristine simplicity, apart from anything else. It is consciousness in its first state, and might be called primisense. Altersense is the consciousness of a directly present other or second, withstanding us. Medisense is the consciousness of a thirdness, or medium between primisense and altersense, leading from the former to the latter. It is the consciousness of a process of bringing to mind. Feeling, or primisense, is the consciousness of firstness; altersense is consciousness of otherness or secondness; medisense is the consciousness of means or thirdness. Of primisense there is but one fundamental mode. Altersense has two modes, Sensation and Will. Medisense has three modes, Abstraction, Suggestion, Association”, *Collected Papers*, 7.551.

<sup>154</sup>. *Collected Papers*, 1.332 e ss.







## Capítulo 8

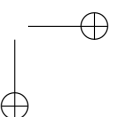
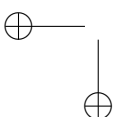
# Categorias e lógica da ciência

**P**EURCE orgulhava-se da sua formação de “cientista de laboratório”<sup>1</sup> e acaba por dar expressão filosófica ao método experimental que observa nos laboratórios, fornecendo uma versão de lógica da ciência, de falibilismo, e de realismo, que acabam por resultar numa nova teoria da realidade, com projecção, ainda, na formulação do pragmatismo.<sup>2</sup> A lógica da ciência começa pela teoria da inquirição (*inquiry*) peirceana, passa pela questão da validade

---

<sup>1</sup>. É como químico a sua primeira formação em Harvard e, por via dela, Peirce muito se orgulha de pertencer ao grupo dos “experimentalistas”: “What adds to that confidence in this, which the writer owes to his conversations with experimentalists, is that he himself may almost be said to have inhabited a laboratory from the age of six until long past maturity; and having all his life associated mostly with experimentalists, it has always been with a confident sense of understanding them and of being understood by them”, in *Collected Papers*, 5.411. Ou ainda, em carta a Lady Welby: “Fui educado como químico, e assim que tirei o meu bacharelato [A.B degree], depois de um ano de trabalho na Coast Survey, trabalhei primeiro seis meses sob a orientação de Agassiz, a fim de aprender tudo o que pudesse dos seus métodos, e então fui para o laboratório. Tinha tido um laboratório meu por muitos anos... de forma que ao fim de dois ou três anos fui o primeiro aluno de Harvard a graduar-se em química *summa cum laude*”, PEIRCE, Charles Sanders, *Semiotics and Significs — The Correspondence Between Charles Sanders Peirce and Victoria Lady Welby*, ed. HARDWICK, Charles S., Indiana University Press, 1977, Bloomington, Indiana, p. 114.

<sup>2</sup>. Repare-se, por exemplo, como o tipo de funcionamento mental que atribui neste trecho ao “experimentalista” apresenta semelhanças com a primeira formulação da máxima pragmatista, que começa por ser uma translação para o domínio filosófico dos métodos por toda a parte observáveis nos laboratórios. “But when you have found, or ideally constructed upon a basis of observation, the typical experimentalist, you will find that whatever assertion you may make to him, he will either understand as meaning that if a given prescription for an experiment ever



da inferência – e por essa via, pela da reformulação da epistemologia kantiana empreendida por Peirce – para terminar no tema do *falibilismo*, que é necessário conjugar com o novo método de validação do raciocínio. Pelo meio as categorias revelam-se nos tipos de inferência a que o homem tem acesso, modelando toda a teoria do conhecimento, que, claro está, será triádica.

O texto seminal para a compreensão da nova lógica da ciência proposta por Peirce é *The fixation of belief*, publicado em 1877 no *Popular Science Monthly*, como o primeiro de uma série de seis ensaios intitulados *Illustrations of the Logic of Science*. Poderíamos estabelecer um equivalente contemporâneo à visão que Peirce tem de progresso científico nas observações de Thomas Kuhn<sup>3</sup> sobre a estrutura das revoluções científicas, onde se destacam, na sucessão e substituição de teorias, além de factores endógenos específicos de um dado paradigma, a importância da influência de condições sociológicas, das quais os cientistas nem sequer se dão conta. Ao encarar a ciência como empreendimento colectivo Peirce, e foi o primeiro a fazê-lo, também dará o devido relevo aos factores culturais presentes na sua evolução, bem como no processo de transição de uma mundividência científica a outra.<sup>4</sup>

Em *The fixation of belief* Peirce começa por caracterizar a dúvida, que se exprime linguisticamente pelo modo interrogativo, como um desconfortável estado de insatisfação de que o homem se deseja libertar para passar ao estado de crença;<sup>5</sup> ao passo que este é uma condição calma e satisfatória, de que o homem não se quer ver livre. As crenças guiam as actividades e desejos do homem, estabelecendo na sua natureza hábitos que determinam o que serão as suas acções.<sup>6</sup>

Peirce dirá que a actuação do homem, em período normal, se pauta pela crença, e que quando factos novos contribuem para desestabilizar essa crença, surge no homem a dúvida, um estado quasi-doloroso de que este luta por se libertar tentando, por sobre a antiga, estabelecer uma nova crença. A crença

---

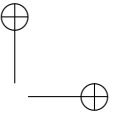
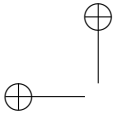
can be and ever is carried out in act, an experience of a given description will result, or else he will see no sense at all in what you say”, in *Collected Papers*, 5.411.

<sup>3</sup>. KUHN, Thomas S., 1990, *A estrutura das revoluções científicas*, col. Debates, Editora Perspectiva, São Paulo.

<sup>4</sup>. A crença é afinal um conjunto de hábitos, também culturais, que serão desestabilizados por dúvidas, e factos novos, levando à substituição do micro-paradigma que essa crença constitui, por outro mais bem adaptado às circunstâncias presentes.

<sup>5</sup>. *Collected Papers*, 5.372.

<sup>6</sup>. *Collected Papers*, 5.371.



modela a acção, pois é segundo as crenças que partilha que o homem age. Este é por conseguinte um estado de calma, e até imobilismo, porque o homem só procura resolver os problemas do seu mundo quando em estado de dúvida.

Assim, paradoxalmente, se a dúvida parece ser um estado negativo, porque é uma insatisfação, um temor face ao desconhecido, uma “irritação” que a crença vem acalmar – a sua existência é da maior importância, pois dela depende o progresso e a evolução da sociedade. São os períodos de dúvida que correspondem a saltos no conhecimento, provocando-os, não os de crença e satisfação.

Qual é, então, o melhor método para fixar as nossas crenças? É o que *The fixation of belief* se propõe apurar, apreciando quatro diferentes métodos acerca de como tal poderia ser feito.

A capacidade de retirar inferências a partir de premissas dadas é determinada no homem por um “hábito da mente”, que o leva a prosseguir o seu raciocínio de uma certa forma, conforme ao hábito, e não de outra.<sup>7</sup> Ora é precisamente esse o objecto do raciocínio, descobrir, a partir do que já se conhece (as premissas), algo que ainda desconhecemos (a conclusão), sendo bom o raciocínio que dá origem a conclusões verdadeiras. Também o hábito que determina no homem o rumo das inferências será bom se produzir conclusões verdadeiras a partir de premissas verdadeiras.<sup>8</sup> Peirce chama a esse hábito que governa o rumo das inferências “princípio condutor”, sendo que a verdade e a validade desse princípio depende “da validade das inferências que esse hábito determina”.<sup>9</sup> É por relação a ele que a inferência se diz válida ou não – e não por relação com a verdade ou falsidade das suas conclusões. A inferência será válida, acrescenta Peirce, “se o hábito que a determina for tal que produza conclusões verdadeiras em geral”, caso, por exemplo, da inferência estatística.<sup>10</sup>

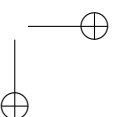
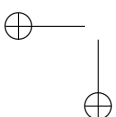
A dúvida, mergulhando o homem num estado de insatisfação, e obrigando-o a abandonar as suas crenças – às quais este se agarra com a maior tenacidade

<sup>7</sup>. *Collected Papers*, 5.367.

<sup>8</sup>. *Collected Papers*, 5.367.

<sup>9</sup>. *Collected Papers*, 5.367.

<sup>10</sup>. Como vemos, já aqui Peirce desliga a validade da inferência de resultados concretos, para a relacionar à validade *in the long run*, que não garante resultados, mas garante validade não dogmática que é necessário conjugar com o *falibilismo* e o papel da *comunidade indefinida de comunicação*.



– impele-o à “inquirição”,<sup>11</sup> que terá como resultado a destruição da dúvida e o estabelecimento de um novo estado de satisfação.<sup>12</sup> Essa luta que vai da dúvida à crença forma um caminho a que Peirce chama *inquirição*,<sup>13</sup> e que tem por único objectivo a fixação da opinião e o estabelecimento de uma crença que julgemos ser verdadeira. Pouco importa se o é ou não – já que sempre que o homem perfilha uma crença está intimamente convicto da sua verdade, e “inteiramente satisfeito, quer seja verdadeira ou falsa”.<sup>14</sup> Ora como o que existe é o cognoscível, e tanto quanto o homem sabe, aquela crença é verdadeira, a diferença entre sê-lo ou não é verdadeiramente irrelevante – melhor, não há diferença alguma, e é meramente tautológico classificar uma crença de verdadeira.<sup>15</sup> Quanto à dúvida de tipo cartesiano, Peirce despreza-a como ociosa e capaz ainda de distorcer o acesso à verdade, por levar o homem a acreditar que se livrou de todos os seus preconceitos, algo que reputa de manifestamente impossível. A dúvida só tem interesse se for “*real and living doubt*”, pois é essa que provoca e conduz a inquirição.<sup>16</sup>

A dúvida cartesiana não tem qualquer relevância em termos epistemológicos porque a inquirição não tem de iniciar-se sobre princípios primeiros e indubitáveis, como pretendia Descartes. Basta que se inicie sobre premissas completamente livres de dúvida em face da informação disponível, isto é, premissas que ninguém em seu são juízo poria em dúvida, para que os seus resultados sejam demonstrativos. Cessando a dúvida, cessa a actividade mental que a tinha por objecto e, nesse ponto de que já se não duvida, não podem ser obtidos progressos. “Se de facto já não se duvida das premissas, elas não se podem tornar mais satisfatórias do que já são”,<sup>17</sup> e por isso são perfeitamente adequadas ao início da inquirição. Resumindo: a dúvida suscita a inquiri-

<sup>11</sup>. *Inquiry*, no original. Optou-se por traduzir *inquiry* por *inquirição*, por ser a forma portuguesa mais semelhante àquele verbo; mas *inquérito* ou *investigação* seriam também escolhas possíveis. Esta última forma, porém, foi preterida pois Peirce dispunha igualmente do vocábulo *investigation*, se esse fosse o matiz que desejava acentuar.

<sup>12</sup>. *Collected Papers*, 5.373.

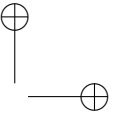
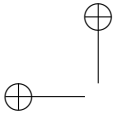
<sup>13</sup>. “I shall term this struggle *Inquiry*, though it must be admitted that this is sometimes not a very apt designation”, *Collected Papers*, 5.374.

<sup>14</sup>. *Collected Papers*, 5.375.

<sup>15</sup>. *Collected Papers*, 5.375.

<sup>16</sup>. *Collected Papers*, 5.376.

<sup>17</sup>. “But, in point of fact, an inquiry, to have that completely satisfactory result called demonstration, has only to start with propositions perfectly free from all actual doubt. If the



ção e a busca por uma nova crença que venha estabilizar os comportamentos, terminando com esse estado de insatisfação.

O primeiro método de fixar a crença que Peirce considera é o da tenacidade: trata-se de se agarrar teimosamente às crenças que já se possuem, recusando examiná-las ou deixá-las. Este método aparentemente eficaz, acaba por falhar a médio prazo porque “o impulso social está contra ele”. De facto, o homem acaba por verificar que por toda a parte as crenças são diferentes, e isso levá-lo-á a instalar a dúvida no seu espírito, abalando o quadro da sua tenacidade. Ora essa diversidade e essa dúvida acabam por destruir o método.

A opinião do homem deve sempre ser influenciada pela dos outros, pois esse “é um impulso tão forte no homem que não poderia ser suprimido sem perigo de destruir a espécie humana”.<sup>18</sup> As fraquezas do método da tenacidade só poderiam ser obviadas se o homem se transformasse num eremita. Ora se é o aspecto social que faz perigar a via da tenacidade, o problema está pois em como fixar a crença “não meramente para o indivíduo, mas na comunidade”,<sup>19</sup> o que nos conduz ao método seguinte.

Uma segunda via de fixar a crença é o método dogmático, que consiste em impor a uma população ou sociedade, por via política, uma série de crenças que estes deverão aceitar; e que deverão ser reforçadas com dura repressão sobre os refractários. Sendo superior ao da tenacidade, este é outro método que acaba por não revelar bons frutos a médio e longo prazo, porque “as crueldades acompanham sempre este sistema; e quando é prosseguido consistentemente, tornam-se atrocidades do tipo mais horrível aos olhos do homem racional”.<sup>20</sup> Além disso esconde outra fraqueza: alguns homens acabam inevitavelmente por se elevar acima da sua condição de “escravos intelectuais”, e por reparar que em sítios diferentes os homens crêem coisas diferentes. Verificarem que as crenças são, de certa forma, acidentais e dependentes de factores exógenos instalará a dúvida no seu espírito, e conduzirá o método ao fracasso.

É necessário um método que não só produza um “impulso para acreditar” como “decida que proposições devem ser acreditadas”.<sup>21</sup> O terceiro modo

---

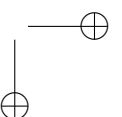
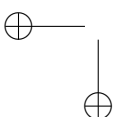
premisses are not in fact doubted at all, they cannot be more satisfactory than they are”, in *Collected Papers*, 5.376.

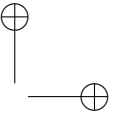
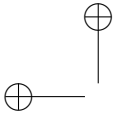
<sup>18</sup>. *Collected Papers*, 5.378.

<sup>19</sup>. *Idem*.

<sup>20</sup>. *Collected Papers*, 5.379.

<sup>21</sup>. *Collected Papers*, 5.382.



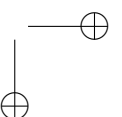
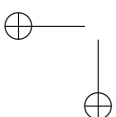


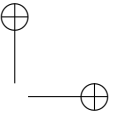
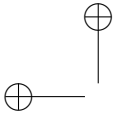
de fixar a crença propõe-se fazê-lo: trata-se do método *a priori*, que consiste em adoptar aquilo que é agradável à razão, isto é, aquilo que já possuímos inclinação para acreditar. Este método, que despreza a experiência, pode redundar no idealismo mais selvagem. Ele “torna a inquirição algo semelhante ao desenvolvimento do gosto” e por conseguinte encontra-se mais ou menos subjugado pelas modas intelectuais. Sendo as crenças a que dá origem determinadas por circunstâncias acidentais, as sementes de dúvida serão de novo a seu tempo lançadas nos espíritos.

Só o quarto e último, o método da ciência, satisfará todas as dúvidas, porque baseia a crença “numa permanência externa (...) sobre a qual o nosso pensamento não tem efeito”, a realidade. Esta crença baseada na permanência externa não pode ser restrita a um só homem – como sucede no cartesianismo – porque isso não passaria de uma variação do método da tenacidade; tem de ser algo que possa afectar todo o homem, de forma a que a conclusão última de cada um – não importa o seu ponto de partida – seja a mesma. Esse é o método da ciência, que se baseia numa peculiar teoria da realidade e da verdade com ele consentâneas, e que é o que maiores triunfos tem obtido no estabelecimento duradouro da opinião, por ser o único que garante que as suas conclusões coincidem com a realidade.

Peirce propõe o método científico como sendo, de entre todos, o que deve ser preferido e adoptado, mas não chega neste texto nem a descrevê-lo com pormenor, nem a enunciar as razões pelas quais deve ser preferido. Pelo contrário, paradoxalmente, termina *The Fixation of Belief* com uma emotiva e apaixonada defesa da adopção do “método lógico de um homem”, que se escusa a fornecer razões e é muito pouco “científica”.<sup>22</sup>

<sup>22</sup>. O parágrafo final de *The Fixation of Belief* exorta à adopção de um método de fixar a crença – Peirce já explicou qual o que prefere – mas não aduz quaisquer razões sobre porque deva ser preferido, pelo contrário, parece relegar a escolha para o campo do mais puro emotivismo. “The genius of a man’s logical method should be loved and revered as his bride, whom he has chosen from all the world. He need not condemn the others; on the contrary, he may honor them deeply, and in doing so he only honors her the more. But she is the one that he has chosen, and he knows that he was right in making that choice. And having made it, he will work and fight for her, and will not complain that there are blows to take, hoping that there may be as many and as hard to give, and will strive to be the worthy knight and champion of her from the blaze of whose splendors he draws his inspiration and his courage”, *Collected Papers*, 5.387.





## 8.1 A actividade e o método científicos

Se não explica o que entende por método científico, qual a concepção que tem da actividade que a ele dá origem? Peirce considera a ciência uma actividade racional da máxima importância. Duas características fundamentais a marcam: consiste num método de conhecimento, e as doutrinas que produz são de carácter sistemático.<sup>23</sup> O que distingue a crença do conhecimento – sendo que o conhecimento também é objecto de crença – é que as crenças que são conhecimento possuem uma justificação racional, e o homem pode aduzir razões para elas. Dizer como e porquê essa justificação é suficiente e fundamentada:<sup>24</sup> isso é o que principalmente caracteriza o conhecimento que é produzido pela ciência com recurso a um método sistemático característico de uma dada disciplina.

Mas o que é, em si, essa actividade científica? Trata-se de uma acção que é “um modo de vida”, levada a cabo por uma comunidade de investigadores que partilham as preocupações, linguagem e métodos de uma dada disciplina. Esse conjunto de investigadores, que possui uma forte identidade comunitária, sociológica e grupal, constitui a comunidade científica, dedicando-se a uma actividade viva, que cresce e se desenvolve à semelhança do que sucede com qualquer outro organismo.<sup>25</sup>

Quanto à motivação do cientista, trata-se do simples e desinteressado amor da verdade, que se manifesta através do impulso para descobrir a “razão das coisas”. “Enquanto tal [a ciência] não consiste tanto em conhecer, nem mesmo em ‘conhecimento organizado’, como no inquérito diligente em direcção à verdade pela verdade, sem qualquer motivo pessoal ou egoísta, nem pelo prazer de a contemplar, mas a partir de um impulso para penetrar na razão das coisas”.<sup>26</sup>

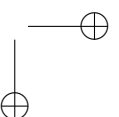
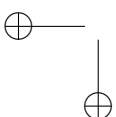
Esta concepção de *truth for truth's sake* é reforçada sempre que Peirce ad-

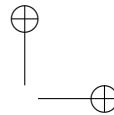
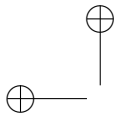
<sup>23</sup>. *Collected Papers*, 7.49.

<sup>24</sup>. *Collected Papers*, 7.51.

<sup>25</sup>. “O ponto de vista ora explanado permite-nos entrever que um ramo particular de ciência, tal como Química-Física ou Arqueologia Mediterrânica, não é uma mera palavra, fabricada pela definição arbitrária de algum académico pedante, mas é um objecto real, sendo a própria vida concreta de um grupo social, constituída por factos reais de inter-relação - e um objecto tão real como uma carcaça humana, que é tornada uma pelas inter-relações dos seus milhões de células”, *Collected Papers*, 7.52.

<sup>26</sup>. *Collected Papers*, 1.44.





voga, como faz amiúde, a estrita separação teoria/*praxis*, que teremos ocasião de examinar em pormenor mais adiante. “Há ciências, claro, cujos resultados são muitas vezes quase imediatamente aplicáveis à vida humana, tais como a fisiologia e a química. Mas o verdadeiro investigador científico perde completamente de vista a utilidade daquilo que está a fazer. Isso nunca lhe cruza o espírito (...). Em filosofia, tocando como toca matérias que são, e devem ser, sagradas para nós, o investigador que não se mantenha afastado de toda a tentativa de fazer aplicações práticas não apenas obstruirá o avanço da ciência pura mas, o que é pior, porá em perigo a sua própria integridade moral e a dos seus leitores”.<sup>27</sup>

Sendo a ciência tomada como uma actividade pura, totalmente desligada da *praxis*, um modo de vida, e um empreendimento eminentemente social, terá de ser prosseguida, nos seus métodos, pela comunidade de investigadores a quem compete colocar e testar hipóteses, afastando aquelas cuja certeza se for revelando fraca.<sup>28</sup>

O objectivo da ciência, e da comunidade que a anima, é “descobrir factos e estabelecer uma teoria satisfatória deles”,<sup>29</sup> independentemente de serem verdadeiros ou não. Isto é, trata-se, no seio da comunidade, de descobrir e revelar a terceiridade: a generalidade, racionalidade e leis que animam os factos da natureza, “independentemente de que eu e quaisquer gerações de homens julguemos ser assim ou não”.<sup>30</sup> E claro, como já foi bem estabelecido na teoria da inquirição, a ciência começa com o surgimento de uma dúvida que vem abalar as crenças que o homem possuía, até metamorfosear essa dúvida numa hipótese, teoria, certeza, e nova crença. “Todo o conhecimento começa pela descoberta de que houve uma expectativa errónea, da qual previamente nós mal estivéramos conscientes. Cada ramo da ciência começa com um novo fenómeno que viola uma espécie de expectativa subconsciente negativa, como sucedeu com as pernas das rãs de Galvani”.<sup>31</sup>

Peirce esboça desta forma a actividade científica, e se em *The Fixation of Belief* nenhum argumento é aduzido para justificar a sua preferência pelo método científico no estabelecimento, passe a tautologia, da crença verda-

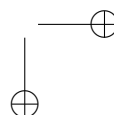
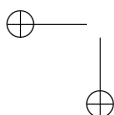
<sup>27</sup>. *Collected Papers*, 1.619.

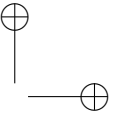
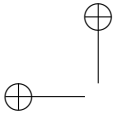
<sup>28</sup>. *Collected Papers*, 7.55.

<sup>29</sup>. *Collected Papers*, 7.94.

<sup>30</sup>. *Collected Papers*, 7.186.

<sup>31</sup>. *Collected Papers*, 7.188.





deira, essas razões são explicitadas na *Lógica de 1873*, um apanhado de um conjunto de manuscritos depositados na *Widener Library*, e que se crê serem esboços parciais de um livro sobre lógica que Peirce projectara escrever, mas não chegou a concluir.<sup>32</sup> Aí a teoria da inquirição é novamente retomada, com a distinção entre dúvida e crença, interrogação e proposição, que correspondem a diferentes estados de espírito, dos quais temos percepção imediata, a serem encaradas como a primeira e mais fundamental das distinções lógicas.

“A verdadeira inquirição começa quando a genuína dúvida começa, e termina quando essa dúvida cessa”. O objectivo da inquirição, e de toda a investigação, e o fim do raciocínio, é terminar com a dúvida e estabelecer a opinião e a crença. Ora isto é possível porque, independentemente das crenças iniciais, se uma investigação for prosseguida de acordo com o método, durante um tempo suficientemente longo, todos os investigadores alcançarão uma e a mesma conclusão – encontrando-se reunidas as condições para o estabelecimento da opinião no seio da comunidade.<sup>33</sup>

E é precisamente isto que distingue o método da ciência dos restantes: independentemente do ponto de partida, por esta sua característica especial, o método científico está destinado a atingir a opinião verdadeira (aquela da qual ninguém duvida), e assim não fica sujeito, como sucedia com os restantes, à fragilização da dúvida por o “instinto social” estar contra ele. A dúvida só se insinuará com um aumento da informação, e nesse caso a prossecução do método de novo em curso acabará por permitir novamente outro estabelecimento da verdadeira opinião.<sup>34</sup>

Esta é já uma qualidade do método científico relativamente aos demais, e é ela que fornece “o único fundamento racional”<sup>35</sup> para o preferir: fixa a crença mais seguramente, pois além de pressupor o acordo de todos quantos investigam, as crenças a que dá origem são caldeadas no permanente confronto com a experiência.<sup>36</sup> Em suma, é empírico e retira a sua força da reprodutibilidade

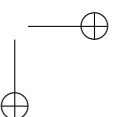
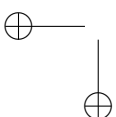
<sup>32</sup>. *Collected Papers*, 7.313.

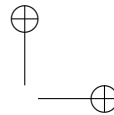
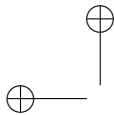
<sup>33</sup>. *Collected Papers*, 7.316.

<sup>34</sup>. *Collected Papers*, 7.316.

<sup>35</sup>. *Collected Papers*, 7.325.

<sup>36</sup>. “...the only rational ground for preferring the method of reasoning to the other methods is that it fixes belief more surely... It is the peculiarity of the method of reasoning that if a man thinks that it will not burn him to put his hand in the fire, reasoning will not confirm that belief but will change it. This is a vast advantage to the mind of a rationalist”, *Collected Papers*, 7.325.





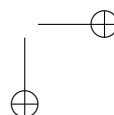
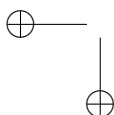
das experiências. “Assim, o único fundamento para uma decisão justa entre os métodos deve ser que um deles realmente tem sucesso, ao passo que os outros se desfazem e dissolvem”,<sup>37</sup> explica Peirce.

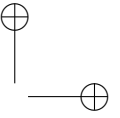
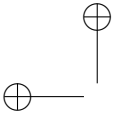
O método científico pressupõe então a possibilidade de, num futuro infinitamente remoto, estabelecer uma opinião que nenhuma investigação subsequente poderá alterar. Há uma crença – a verdadeira – que o homem está predestinado a alcançar, independentemente do ponto de partida e do tempo que se demore a atingi-la. Ora se a investigação conduz o homem de qualquer estado de opinião, para uma opinião que ele está predestinado a alcançar, tem necessariamente de envolver observação, que nele introduz factos novos, sendo que as conclusões estão dependentes dessa observação.<sup>38</sup> Peirce exemplifica-o muito bem quando diz que todos os seguidores do método científico estão animados da esperança optimista de que o seu processo de investigação, se prosseguido tempo suficiente, conduzirá a uma única resposta verdadeira. O estudo da velocidade da luz, por exemplo, pode empregar uma variedade grande de métodos, que ao princípio darão resultados diferentes, mas à medida que se aperfeiçoam convergirão para um mesmo ponto ou resultado. “O mesmo sucede com toda a investigação científica. Mentes diferentes podem partir das visões mais antagónicas, mas o progresso da investigação leva-os, por uma força que os transcende, a uma e a mesma conclusão”. É, diz Peirce, como que uma força do destino que compele o homem à opinião final predestinada, e que nenhum ponto de partida, ou selecção de factos ou de métodos lograria alterar.<sup>39</sup>

<sup>37</sup>. *Collected Papers*, 7.325.

<sup>38</sup>. *Collected Papers*, 7.329.

<sup>39</sup>. “On the other hand, all the followers of science are animated by a cheerful hope that the processes of investigation, if only pushed far enough, will give one certain solution to each question to which they apply it. One man may investigate the velocity of light by studying the transits of Venus and the aberration of the stars; another by the oppositions of Mars and the eclipses of Jupiter’s satellites; a third by the method of Fizeau; a fourth by that of Foucault; a fifth by the motions of the curves of Lissajoux; a sixth, a seventh, an eighth, and a ninth, may follow the different methods of comparing the measures of statical and dynamical electricity. They may at first obtain different results, but, as each perfects his method and his processes, the results are found to move steadily together toward a destined centre. So with all scientific research. Different minds may set out with the most antagonistic views, but the progress of investigation carries them by a force outside of themselves to one and the same conclusion. This activity of thought by which we are carried, not where we wish, but to a fore-ordained goal, is like the operation of destiny. No modification of the point of view taken, no selection of





Porém, o método científico não se pode resumir apenas à observação. Além desta, “é necessário que exista algum processo elaborativo do pensamento, pelo qual as ideias que são dadas pela observação produzam outras na mente”.<sup>40</sup> É que a investigação envolve a produção de novas crenças a partir de “leis lógicas”, isto é, inferências, que constituem o processo lógico.<sup>41</sup> Este, o método científico, é o processo que fixa melhor as crenças, por mais tempo, de acordo com a experiência, que tem capacidade de se auto-regenerar, e que permitirá chegar ao consenso final ou opinião verdadeira, e que por isso é superior a todos os outros métodos.

## 8.2 A teoria da verdade peirceana

Qual é então a concepção de verdade que serve a esta teoria da inquirição e ao concomitante falibilismo que Peirce defende, e que contribuições traz à sua teoria da realidade? É o que veremos a partir da correspondência trocada entre Peirce e Victoria Lady Welby. Em duas cartas datadas do Inverno de 1908, escassos seis anos antes da sua morte, Peirce dá um *account* da sua teoria da inquirição, relacionando-a com a concepção de verdade que perfilha. Aí explica que crença é tomar algo por verdadeiro – pois não há nenhuma diferença prática entre os dois<sup>42</sup> – e que, sendo a crença ter algo por verdadeiro, uma que “não pudesse ser falsa, seria uma crença infalível, e a Infalibilidade é um Atributo de Deus”.<sup>43</sup> Ora não há doutrina que mais aborreça Peirce do que

---

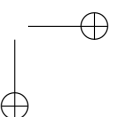
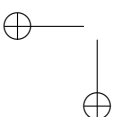
other facts for study, no natural bent of mind even, can enable a man to escape the predestinate opinion. This great hope is embodied in the conception of truth and reality”, *Collected Papers*, 5.407.

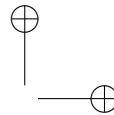
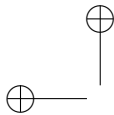
<sup>40</sup>. *Collected Papers*, 7.331.

<sup>41</sup>. *Idem*.

<sup>42</sup>. “Por crença quero designar meramente ter como verdadeiro algo – real, genuíno, prático ter como verdadeiro – quer aquilo que seja acreditado seja a teoria atómica ou o facto de que hoje é Segunda, ou o que se quiser. Poder-se-á muito bem dizer que a crença pode estar errada. Contudo, o grau mais próximo de certeza que poderemos ter de alguma coisa é, por exemplo, que este papel é branco ou esbranquiçado – *ou assim parece*”, PEIRCE, Charles Sanders, *Semiotics and Significs — The Correspondence Between Charles Sanders Peirce and Victoria Lady Welby*, ed. HARDWICK, Charles S., Indiana University Press, 1977, Bloomington, Indiana, p. 72.

<sup>43</sup>. PEIRCE, Charles Sanders, *Semiotics and Significs — The Correspondence Between Charles Sanders Peirce and Victoria Lady Welby*, ed. HARDWICK, Charles S., Indiana University Press, 1977, Bloomington, Indiana, p. 72.





a de que uma proposição qualquer poderia ser “infalivelmente verdadeira”.<sup>44</sup> A verdade é um empreendimento social e, nesse sentido, é pública: trata-se daquilo de que qualquer pessoa ficaria convencida se levasse a sua inquirição, “a sua busca sincera por uma crença inamovível”, suficientemente longe.

Qualquer outra forma de encarar a verdade terá de conduzir aos excessos do racionalismo de tipo cartesiano, em que um e apenas um se pode arrogar ao direito de adoptar crenças eminentemente fúteis, a que mais ninguém adere. Cada um se poderá estabelecer como “pequeno profeta”, vítima da estreiteza das próprias opiniões.<sup>45</sup>

Mas se a verdade for algo público, os excessos do racionalismo serão afastados, ao mesmo tempo que o homem fica na posse de um método que – não sendo infalivelmente verdadeiro (é uma mera definição), nem podendo apontar o que é infalivelmente verdadeiro – permite definir verdade como um princípio regulador a que se chegará num tempo suficientemente vasto, embora já não autorize a crer na sua presença actual. “Não digo que é infalivelmente verdadeiro que exista alguma crença à qual uma pessoa chegaria se levasse a sua inquirição suficientemente longe. Apenas digo que isso, e apenas isso, é o que chamo de Verdade. Mas não posso saber infalivelmente que existe qualquer Verdade”.<sup>46</sup>

É “mera pedanteria” distinguir a verdade – aquilo que se crê – da atitude de aceitar uma hipótese por servir a tornar os fenómenos inteligíveis.<sup>47</sup> Uma teoria pode muito bem ser útil sem ser totalmente verdadeira. “Em muitos casos – diz Peirce – especialmente em problemas práticos, escolhemos deliberadamente teorias que sabemos não serem exactamente verdadeiras, mas que possuem a vantagem de uma simplicidade que nos permite deduzir as suas consequências. Isto é verdade de quase todas as teorias utilizadas por engenheiros de todos os tipos”.<sup>48</sup>

Se a concepção de verdade pode variar de acordo com as ciências, havendo

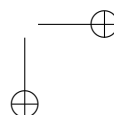
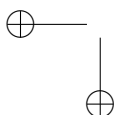
<sup>44</sup>. *Idem*.

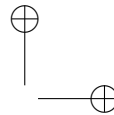
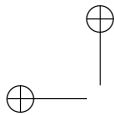
<sup>45</sup>. *Idem*.

<sup>46</sup>. PEIRCE, Charles Sanders, *Semiotics and Significs — The Correspondence Between Charles Sanders Peirce and Victoria Lady Welby*, ed. HARDWICK, Charles S., Indiana University Press, 1977, Bloomington, Indiana, p. 73.

<sup>47</sup>. PEIRCE, Charles Sanders, *Semiotics and Significs — The Correspondence Between Charles Sanders Peirce and Victoria Lady Welby*, ed. HARDWICK, Charles S., Indiana University Press, 1977, Bloomington, Indiana, p. 141.

<sup>48</sup>. *Collected Papers*, 7.95.





uma verdade lógica (a concordância de uma proposição com a realidade), uma verdade matemática, e uma verdade ética (concordância da asserção com a crença do falante),<sup>49</sup> um traço comum entre elas se destaca: que a inquirição no seu termo no infinitamente distante futuro conduza à conclusão e à crença que nenhum facto ou inquirição posterior logrará alterar. É essa conclusão que o homem procura antecipar nas crenças falíveis que vai fixando, e o acordo com essa proposição última do consenso final, que pressupomos mas não sabemos qual é, constitui a verdade científica.<sup>50</sup> “Agora, o objecto da opinião final, que já vimos ser independente do que qualquer pessoa particular pensa, pode muito bem ser externo à mente. E não há nenhuma objecção a dizer que esta realidade externa causa a sensação, e através da sensação causou toda aquela linha de pensamento que, finalmente, conduziu à crença”.<sup>51</sup>

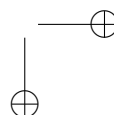
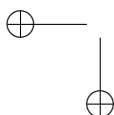
Que uma crença e uma opinião de que ninguém duvida possam ser ditas verdadeiras, no sentido de certeza apodíctica, inamovível e absoluta, isenta da possibilidade de serem revistas – porque já vimos que para Peirce elas são verdadeiras – isso é algo que o filósofo não consegue admitir. Peirce fundamenta essa impossibilidade de uma certeza absoluta, belissimamente, da seguinte forma:<sup>52</sup> ninguém duvida que  $2 \times 2$  são quatro, mas essa certeza não é inamovível e apodíctica. É bem possível que assim não seja. Pode ter havido um erro de cálculo na multiplicação de dois por dois, e o que sucedeu uma vez, pode muito bem repetir-se. Ora uma operação, por mais que tenha sido repetida, só o foi um número finito de vezes – e nesse número finito em que foi efectuada pode ter ocorrido o mesmo erro. Enfim, é estulto conceder a tal dúvida grande importância, mas sê-lo-ia ainda mais admitir que haveria um patamar, algum número de repetições dessa operação de multiplicação, que a tornaria absolutamente certa. Nesse caso, haveria um número mínimo, seja  $N$ , capaz de produzir certeza.  $N - 1$  não produziria certeza, mas uma repetição a mais já o faria, o que é absurdo, diz Peirce, porque faz a certeza depender de

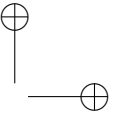
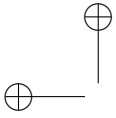
<sup>49</sup>. *Collected Papers*, 5.570.

<sup>50</sup>. *Collected Papers*, 7.188.

<sup>51</sup>. *Collected Papers*, 7.339

<sup>52</sup>. *Collected Papers*, 7.108.





uma única experiência ou operação.<sup>53</sup> A única conclusão segura está pois em dizer que “o homem é incapaz da certeza absoluta”.<sup>54</sup>

A verdade é a correspondência de uma proposição com o real, de um signo com o seu objecto, no âmbito das proposições com que temos de lidar e das quais ninguém duvida ( $2 \times 2 = 4$ ),<sup>55</sup> mas é também aquilo que constitui objecto de inquirição,<sup>56</sup> e nesse sentido é um limite ideal e princípio regulador para o qual o homem tende, mas que não chega nunca a alcançar.

Por isso Peirce pode dizer que a verdade de uma proposição, que é correspondência, depende de se admitir que ela “não seja exactamente verdadeira”, mas capaz de indefinida perfectibilização, e de tender ilimitadamente para esse limite regulador que é a verdade.<sup>57</sup> Verdade é concordância com o limite ideal, e sendo o ideal inatingível, tal concordância só se obtém com a admissão da própria falibilidade.<sup>58</sup>

Peirce fornece como exemplo para caracterizar esta formulação de verdade pi,  $\pi$ . Assim, é verdadeira a proposição que concorda com os dados disponíveis do real, e se sabe não ser exactamente verdadeira, mas cujo erro irá contínua e progressivamente diminuindo à medida que a investigação avance. É o que sucede com o valor de  $\pi$  g 3.14159 – o erro desse valor diminuirá indefinidamente sempre que o cálculo prossegue, mas  $\pi$  é um limite ideal que não pode ser atingido (é infinito), ou seja, “é um limite ideal para o qual ne-

<sup>53</sup>. “Then N-1 repetitions of the multiplication do not yield an absolutely certain result, but one more, if it agree with all the others, will have that result. Consequently, a simple multiplication will be sufficient to give us absolute certainty, that the result is the same, unless some other one of N-1 repetitions should give a different result. Thus, disregarding the particular propositions in question one is driven to maintaining that a single experiment is capable of giving us certain knowledge as to the result of any number of experiments”, *Collected Papers*, 7.108.

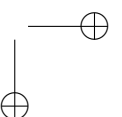
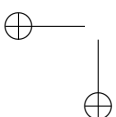
<sup>54</sup>. *Idem*.

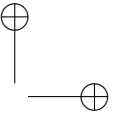
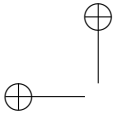
<sup>55</sup>. “Truth is the conformity of a representamen to its object, its object, ITS object, mind you. (...) The true is simply that in cognition which is satisfactory”, *Collected Papers*, 5.554 e 5.555.

<sup>56</sup>. “... by the True is meant that at which inquiry aims.” *Collected Papers*, 5.557.

<sup>57</sup>. “Truth is that concordance of an abstract statement with the ideal limit towards which endless investigation would tend to bring scientific belief, which concordance the abstract statement may possess by virtue of the confession of its inaccuracy and one sidedness, and this confession is an essential ingredient of truth”, *Collected Papers*, 5.565.

<sup>58</sup>. “A opinião que está destinada a ser objecto de acordo final por parte de todos quantos investigam, é o que quero significar com verdadeiro, e o objecto representado nessa opinião é o real”, *Collected Papers*, 5.407.





nhuma expressão numérica pode ser perfeitamente verdadeira”,<sup>59</sup> mas pode ser indefinidamente perfectibilizada: basta calcular um pouco mais. Esta é, pelo menos, a interpretação do conceito de verdade que se me oferece após a leitura dos escritos. Em *The Road of Inquiry* Peter Skagestad levanta a questão, colocada por alguns intérpretes de Peirce, e defendida nomeadamente por Russel, de que a verdade peirceana não seja um limite regulador, mas algo que uma comunidade concreta alcançará num dado momento, e descarta-a.

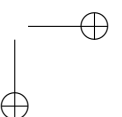
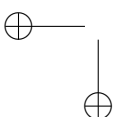
Também me parece muito claro, a partir dos textos, que a verdade irá ser alcançada por uma comunidade, que demais é dita não ter limites definidos e prosseguir interminavelmente o seu *inquiry*, e portanto não será alcançável *hic et nunc*; algo que não se alcança, mas que se vai continuamente alcançando, passe o paradoxo. Acresce a isto que o próprio Peirce quando fala de verdade em termos de *catholic consent* descarta a sua aplicabilidade aqui e agora por qualquer grupo de homens, ou mesmo todos os homens. “O consenso católico que constitui a verdade não deve de nenhum modo ser limitado aos homens nesta vida terrena, ou à raça humana, mas estende-se à totalidade da comunhão de mentes à qual pertencemos, incluindo algumas provavelmente cujos sentidos são muito diferentes dos nossos”.<sup>60</sup>

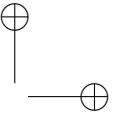
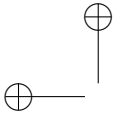
No mesmo passo Peter Skagestad ressalta que parecem coexistir nos escritos duas versões distintas de verdade: uma, de verdade lógica enquanto correspondência que é objecto de *consensus omnium*, e que Peirce incluiria para agradar ao espírito dos tempos; e a concepção de verdade como limite ideal inalcançável. Por minha parte não vejo qualquer contradição entre as duas versões, e nem creio que Peirce, personagem tão pouco convencional, fosse tentado a ceder às modas da época. Pelo contrário. Em vez de dualismo, parece-me muito plausível a hipótese de uma complementaridade entre as duas formulações, e julgo que a presente exposição pode contribuir para tornar esse ponto mais claro.

É verdadeiro o que é objecto de *consensus omnium* porque faz parte desse consenso a confissão da sua própria falibilidade, e a possibilidade de indefinido progresso em direcção ao verdadeiro enquanto princípio regulador e horizonte intangível orientador das práticas humanas. Nesta articulação verdade lógica/verdade como limite ideal, só pode ser verdadeiro aquilo que em

<sup>59</sup>. *Collected Papers*, 5.565.

<sup>60</sup>. PEIRCE, Charles Sanders, *Writings of Charles Sanders Peirce: A Chronological Edition*, vol. 2, ed. FISCH, Max, et al., Bloomington, Indiana University Press, p.470.





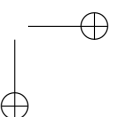
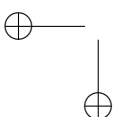
si inclui a possibilidade de o não ser, e Peirce tem o cuidado de o fazer notar (essa confissão da própria falibilidade) cada vez que aborda o tema da verdade.<sup>61</sup> “Talvez já tenhamos atingido o conhecimento perfeito acerca de um certo número de questões, mas não podemos ter uma opinião inabalável de que atingimos tal conhecimento perfeito sobre qualquer questão dada. Isso seria não só conhecer perfeitamente, mas conhecer perfeitamente que conhecemos perfeitamente, que é o que é chamado conhecimento (...) esse conhecimento certo é impossível”.<sup>62</sup>

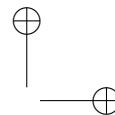
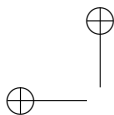
### 8.3 Categorias, inferência lógica e produção do real

A secundidade manifesta-se, neste quadro, porque o objecto da opinião verdadeira é o real, e este é exterior à mente, é o que causa em nós a sensação e a experiência, e o que põe em marcha o processo de *inquiry*, que depois alimenta pelo confronto das hipóteses com o real. É neste sentido epistemológico que Peirce afirma ser um realista: que o real existe e não é uma ficção humana. Quando se afirma algo do real, essa proposição é verdadeira, não por causa do enunciador, mas sê-lo-á independentemente do que qualquer homem possa pensar dela. “Aquilo que é tal, que algo verdadeiro acerca dele, é verdadeiro independentemente do pensamento de qualquer mente ou mentes definidas, ou é pelo menos verdadeiro independentemente do que qualquer

<sup>61</sup>. Cf. SKAGESTAD, Peter, *The Road of Inquiry — Charles Peirce’s Pragmatic Realism*, 1981, Columbia University Press, New York, p. 75 e ss. É uma posição muito semelhante à assumida por Demetra Sfendoni-Mentzou, in “Peirce and Idealism: a Response to Savan”, in KETNER, Kenneth Laine, *Peirce and Contemporary Thought*, Philosophical Inquiries, American Philosophy Series, 1995, Fordham University Press, New York, pp. 328-337: “(...) in Peirce’s thought there exist two conceptions of truth, a ‘short run’ and a ‘long run’ truth. The first is connected with true propositions, ‘established truths’ referring to individual particular instances, and belonging to the category of secondness. Accordingly, whenever Peirce referred to single truths or agreement concerning only one question, this should be taken as an instance of a ‘short run’ truth. But Peirce was concerned mainly with the ‘long run’ truth connected with the notions of final opinion, ideal limit, and belonging to the category of thirdness. This latter type of truth, in my opinion, is for Peirce not only a hope, but a certainty which is expressed in several places”, p. 331.

<sup>62</sup>. *Collected Papers*, 4.62. Vd. igualmente 6.660.





pessoa ou qualquer grupo individual de pessoas definido pensa acerca dessa verdade, isso é real”.<sup>63</sup>

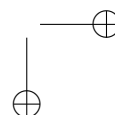
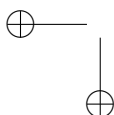
A realidade externa que “corresponde aos nossos sentidos e sensações”<sup>64</sup> é independente do pensamento de qualquer homem particular – mas não do pensamento em geral.<sup>65</sup> Com isto Peirce salva a objectividade da “opinião final” da comunidade, que faz coincidir com o real – tornando a verdade, e o real, coincidentes com o objecto dessa *final opinion*. Repare-se que, se a opinião final devesse dar-se numa comunidade finita, ou não fosse independente do pensamento de um homem ou comunidade particular, a teoria da realidade peirceana resvalaria para o idealismo e o nominalismo que Peirce sempre rejeitou com veemência.<sup>66</sup> É por isso que “o objecto da opinião final, que vimos ser independente daquilo que qualquer pessoa particular pensa, pode muito bem ser externo à mente. E não há nenhuma objecção a dizer que

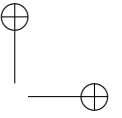
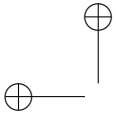
<sup>63</sup>. PEIRCE, Charles Sanders, *Semiotics and Significs — The Correspondence Between Charles Sanders Peirce and Victoria Lady Welby*, ed. HARDWICK, Charles S., Indiana University Press, 1977, Bloomington, Indiana, p. 117.

<sup>64</sup>. *Collected Papers*, 7.337.

<sup>65</sup>. “There are Real things, whose characters are entirely independent of our opinions about them; those Reals affect our senses according to regular laws, and, though our sensations are as different as are our relations to the objects, yet, by taking advantage of the laws of perception, we can ascertain by reasoning how things really and truly are; and any man, if he have sufficient experience and he reason enough about it, will be led to the one True conclusion. The new conception here involved is that of Reality. It may be asked how I know that there are any Reals. If this hypothesis is the sole support of my method of inquiry, my method of inquiry must not be used to support my hypothesis. The reply is this: 1. If investigation cannot be regarded as proving that there are Real things, it at least does not lead to a contrary conclusion; but the method and the conception on which it is based remain ever in harmony”, *Collected Papers*, 5.384.

<sup>66</sup>. “A opinião final estabelecida não é qualquer cognição particular, em tal ou tal mente, e em tal ou tal tempo, embora uma opinião particular possa por acaso coincidir com ela. Se uma opinião coincide com a opinião final, tal sucede porque a corrente geral de investigação não a afectará. O objecto dessa opinião individual é o que quer que seja que é pensado nessa altura. Mas se alguma outra coisa que não essa coisa é pensada, o objecto dessa opinião muda e deixa, consequentemente, de coincidir com o objecto da opinião final, que não muda. A perversidade ou ignorância da humanidade pode fazer com que esta ou aquela coisa seja tomada por verdadeira, por um qualquer número de gerações, mas não pode afectar o que seria o resultado de experiência e raciocínio suficientes. E isto é o que queremos dizer com opinião final estabelecida. Isso não é uma opinião particular, mas é inteiramente independente do que eu ou você, ou qualquer número de homens, possam pensar acerca dela, e consequentemente satisfaz directamente a definição de realidade”, *Collected Papers*, 7.336, em nota de rodapé.





esta realidade externa causa a sensação, e através da sensação tenha causado toda aquela linha de pensamento que conduziu finalmente à crença”.<sup>67</sup> Sendo a realidade o objecto da opinião final, se esta se confinasse a um grupo particular, então as externalidades que lhe corresponderiam poderiam muito bem ser concebidas pelo grupo, em suma, idealistas.

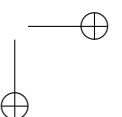
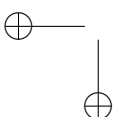
O processo para chegar à opinião final ou fixação da crença verdadeira – o processo lógico – resume-se, em Peirce, à inferência que é válida *in the long run*. É da inferência que é retirada a partir da observação e verificada pelo confronto com a experiência que o processo de investigação se alimenta, e é este que conduz à conclusão verdadeira – aquela de que ninguém duvida – ou crença. Ora se a inferência é o fino esqueleto sobre o qual labora o processo de *inquiry*, as categorias subjazem a essa estrutura e, além de se manifestarem de forma clara e visível nos resultados – o hábito releva do domínio da terceiridade, e a crença é triádica<sup>68</sup> –, enformam e estruturam todo o processo que a ela dá origem. É assim que a própria inferência é triádica, e correspondendo a cada uma das categorias, e às suas características, há um tipo de inferência cujo modo de funcionamento é uma manifestação daquela.

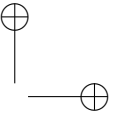
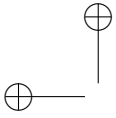
As três classes principais de inferência lógica são a dedução, indução e abdução ou hipótese. A Primeiridade encontra-se representada na hipótese, pois nesta as premissas são como que uma representação icónica da conclusão, que não é necessária, mas produz conhecimentos novos – correspondendo assim ao aspecto de originalidade e *freshness* que Peirce detecta na Primeiridade.

À categoria de *Secondness* corresponde a dedução, que é, a partir das premissas, um raciocínio compulsivo cuja conclusão é necessária. Na dedução

<sup>67</sup>. *Collected Papers*, 7.339.

<sup>68</sup>. Que Peirce concebia a própria crença como triádica, contendo elementos das três categorias, é visível no seguinte passo: “ And what, then, is belief? It is the demi-cadence which closes a musical phrase in the symphony of our intellectual life. We have seen that it has just three properties: First, it is something that we are aware of; second, it appeases the irritation of doubt; and, third, it involves the establishment in our nature of a rule of action, or, say for short, a habit. As it appeases the irritation of doubt, which is the motive for thinking, thought relaxes, and comes to rest for a moment when belief is reached. But, since belief is a rule for action, the application of which involves further doubt and further thought, at the same time that it is a stopping-place, it is also a new starting-place for thought. That is why I have permitted myself to call it thought at rest, although thought is essentially an action. The final upshot of thinking is the exercise of volition, and of this thought no longer forms a part; but belief is only a stadium of mental action, an effect upon our nature due to thought, which will influence future thinking”, *Collected Papers*, 5.397.





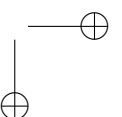
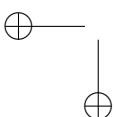
se encontra o aspecto de compulsão e resistência que Peirce crê característico da Secundidade, e que a necessidade da conclusão – cujas premissas dela são índice – vem reforçar.

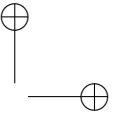
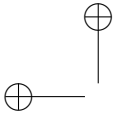
A Terceiridade encontra-se representada na indução. Nesta, a experiência confirma ou infirma uma abdução prévia. Parte-se assim de uma hipótese, deduzem-se, enquanto “experiências pensadas”, consequências possíveis, e avalia-se, pelo confronto com a experiência, se são verdadeiras ou não. A indução é o tipo de argumento que emprega e onde concorrem todas as categorias: a primeiridade da abdução, e a secundidade da dedução, e que media entre elas para produzir uma conclusão.

Ora, já vimos com detalhe, quando analisamos a “reconstrução” peirceana do kantismo, que Kant baseava a objectividade da ciência – a possibilidade de juízos sintéticos *a priori* – na distinção fenómeno/númeno, deslocando a questão da validade do juízo sintético para as condições de possibilidade da experiência. Consegue garantir a objectividade da ciência, mas a um preço elevado: uma metafísica dogmática que não pode prescindir do incognoscível. Peirce segue outra via, e irá basear a validade da proposição científica – da inferência – na validade a longo prazo do processo pelo qual é atingida: num tempo suficientemente longo as inferências revelam-se aproximadamente correctas. A sustentação deste tipo de doutrina exige duas teses especiais: o *falibilismo* – vamos afastando as inferências erradas quando as condições de informação ou o choque com a experiência o permitem,<sup>69</sup> e nunca podemos ter a certeza de estar certos em cada caso concreto; e exige também a ideia de *verdade como limite ideal*.

Para Peirce, uma inferência provável realizada com base na totalidade da informação disponível está correcta... até a informação aumentar e ter de ser

<sup>69</sup>. Recorde-se que Peirce acreditava no *lumen naturale*, e estava convencido de que o homem tem naturalmente tendência a produzir inferências correctas, e isto porque identifica o processo de produção do homem e da mente humana como processo de produção do mundo, de forma que as inferências humanas não são mais que uma continuação do processo de inferência inconsciente que percorre toda a natureza. Agora repare-se, que mesmo que as inferências humanas tivessem tendência a estar certas numa taxa inferior a 50%, como o falibilismo tenderia a eliminar gradualmente as inferências mais fracas e erradas, por uma espécie de “selecção natural” os raciocínios correctos acabariam por dominar no interior da população de raciocínios. É essencialmente a isso que serve o falibilismo no interior da teoria: para permitir o aperfeiçoamento do sistema e sustentar o tipo de validade a longo prazo reclamado para a abdução.

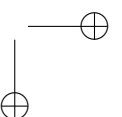
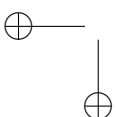


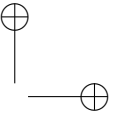
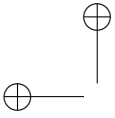


substituída. Ora como o real é o produto da actividade humana, não de um homem em particular (recordem-se os ferozes ataques ao cartesianismo), mas da comunidade indefinida, é a inferência que produz o real, até ser substituída por outra que se venha a revelar mais adequada. A verdade está na proposição que confessa e admite a sua própria falibilidade, e também num ideal limite regulador atingível no infinitamente distante futuro. Parece aqui que caímos numa espécie de idealismo socialista bem marcado. É certo, e não o é. A posição de Peirce a este respeito é extremamente subtil. Trata-se de um idealismo objectivo, que analisaremos com mais detalhe no capítulo XI: o real é o que pode ser conhecido, e o que é representado na opinião final. Porém, o mundo, que é essencialmente secundidade, existe fora do homem e resiste-lhe. É que o que pode ser conhecido só pode sê-lo por meio da experiência reiterada de uma comunidade sem limites definidos;<sup>70</sup> portanto há uma determinação recíproca entre essas realidades: o que existe e o que pode e é conhecido, a que se deverá somar o aspecto *público* do real que é fruto de uma comunidade de dimensões indeterminadas, ou indefinidamente inclusiva..

Em suma, o método científico é o que melhor serve para fixar as crenças do homem porque a partir de inferências controladas lança um processo de *inquiry* que permitirá chegar à crença, à opinião final e à verdade, tudo isto, bem entendido, quando tal verdade encerra em si uma confissão do seu próprio falibilismo. A lógica da ciência acaba por conduzir, de uma forma que também se pode defender ser idealista, à produção do real, enquanto aquilo que é representado na opinião final, que todavia se constrói, pela própria natureza do método científico, com recurso reiterado à experiência. O real fica assim indelevelmente inscrito na experiência da comunidade sem limites definidos, produzido por um processo de inferência que é governado, ou ao qual se dá expressão, a partir das categorias, e deixa de ser causa da experiência humana, para passar a produto dela.

<sup>70</sup>. “*Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu*. I take this in a sense somewhat different from that which Aristotle intended (...)As for the other term, in sensu, that I take in the sense of in a perceptual judgment, the starting point or first premiss of all critical and controlled thinking. I will state presently what I conceive to be the evidence of the truth of this first cotary proposition. But I prefer to begin by recalling to you what all three of them are”, in *Collected Papers*, 5.181.



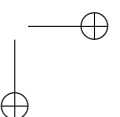
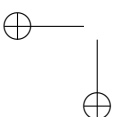


## Capítulo 9

# Categorias e pragmatismo

**S**E as categorias dão expressão técnica e estruturam a busca da verdade na lógica da ciência, também na formulação do pragmatismo, com a particular mundividência que lhe subjaz, e as implicações cosmológicas e metafísicas que envolve, desempenham o papel de elemento doador de lógica interna e inteligibilidade. Isto é, é possível compreender e expressar a formulação do pragmatismo a partir da doutrina das categorias, tanto mais que estas são o elemento chave da arquitectónica. O propósito do presente capítulo será passar em revista a formulação original do pragmatismo, tal como foi cumprida nos seus “certificados de nascimento” *How to Make our Ideas Clear* e *The Fixation of Belief*, as diferenças substantivas – se algumas há – entre esta e a formulação mais tardia do pragmatismo, passando pela relação da doutrina com as ciências normativas, porque implica “*extreme scholastic realism*”, uma rejeição veemente do nominalismo que Peirce despreza, e ainda a existência de “*real vagueness*” e de contrafactuais.

Defenderei ainda que é a formulação mais tardia do pragmatismo, com a sua integração a partir do conjunto das Ciências Normativas, que constitui “*the keystone of the architecture*” porque permite unificar as diferentes teorias especiais do peirceanismo, interligando-as numa visão ordenada, sistemática e coerente da natureza e do mundo. As categorias constituem, depois, uma outra forma de ler esses mesmos resultados, aos quais conferem expressão técnica, mas graças ao seu duplo papel, que já examinamos, de formas da



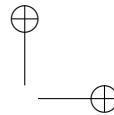
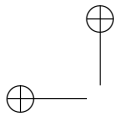
experiência e constituintes do real, fazem também corpo e unidade com esse desenvolvimento.

A primeira prefiguração avançada por Peirce da máxima pragmatista encontra-se muito provavelmente<sup>1</sup> na sua recensão *Fraser's Review: The Works of George Berkeley*, de 1871. Aí, depois de expor a concepção de realismo que atribui a Duns Escoto, e de criticar o idealismo berkeleyano por defender a impossibilidade de ideias gerais e abstractas, Peirce avança a tese de que muito melhor será observar se as coisas preenchem a mesma função. Só se tal não suceder deverão ser distinguidas, porque no caso de preencherem a mesma função, serão a mesma coisa. O que interessa, diz, é se em termos experienciais as coisas são as mesmas – nesse caso é perfeitamente ocioso distingui-las.<sup>2</sup>

Em *How to Make* esta fórmula apura-se e torna-se mais clara, mas a ideia que lhe subjaz é a mesma e, pragmaticamente, poderíamos dizer que *preenchem a mesma função prática*. A formulação canónica da máxima pragmatista encontra-se nesse texto, muito justamente considerado o “certificado de nascimento” do pragmatismo – pese embora nem nesse trabalho, nem em *The Fixation of Belief*, o termo seja alguma vez empregue. É possível que Peirce não o tenha feito quer para não obliterar os seus propósitos de divulgação da doutrina – empregando um termo demasiado técnico – quer porque no âmbito

<sup>1</sup>. É-me extremamente desconfortável esta formulação condicional (parece mau jornalismo); mas a verdade é que até à conclusão da publicação dos 35 volumes projectados para a edição cronológica das obras de Peirce (e até agora apenas foi dado à estampa o sexto), muitos dos seus escritos permanecem inéditos, e muitos também por datar convenientemente, de modo que uma afirmação que se reporte aos *Collected Papers*, ou à série de materiais entretanto publicados, tem necessariamente de usar esse condicional. Anoto ainda que Esposito, em *Evolutionary Metaphysics*, crê registar traços da máxima num trabalho de Peirce de 1870, texto datado de um ano antes. Isto para assinalar que o tema não é pacífico nem está assente de uma vez por todas. Cf. **ESPOSITO**, John, *Evolutionary Metaphysics — The Development of Peirce's Theory of Categories*, Ohio University Press, sd, Ohio.

<sup>2</sup>. “Are the facts such, that if we could have an idea of the thing in question, we should infer its existence, or are they not? If not, no argument is necessary against its existence (...) A better rule for avoiding the deceits of language is this: do things fulfill the same function practically? Let them be signified by the same word. Do they not? Then let them be distinguished (...) Why use the term a general idea in such a sense as to separate things which, for all experiential purposes, are the same?”, **PEIRCE**, Charles Sanders, *Writings of Charles Sanders Peirce: A Chronological Edition*, vol. 2, ed. **FISCH**, Max, et al., Bloomington, Indiana University Press, p.483.



das discussões entretidas no Clube Metafísico a doutrina nunca teria chegado a ser efectivamente baptizada – e seja uma criação retrospectiva de James. Certo é que o assunto, anos mais tarde, embaraçará obviamente Peirce, que lhe dedica algumas justificações.<sup>3</sup>

Em *How to Make our Ideas Clear*<sup>4</sup> o princípio é formulado como uma máxima de clarificação do significado de termos gerais,<sup>5</sup> destinada a afastar o “palavreado sem sentido” através da exposição da falta de conteúdo deste.

Depois de criticar as noções cartesianas de clareza e distinção, que partem de falsa dúvida e exigem, para o seu reconhecimento, uma força de intelecto de tal modo prodigiosa como dificilmente poderia residir num homem, Peirce sustenta que para atingir “clareza de apreensão” devemos apenas abraçar a seguinte regra: “Considerar quais os efeitos que podem concebivelmente ter consequências práticas, que concebemos que o objecto da nossa concepção tem. Então, a nossa concepção desses efeitos é a totalidade da nossa concepção do objecto”.<sup>6</sup> Isto porque o significado das ideias, qualquer ideia geral, que tenhamos em mente, só pode ser aferido, aquilatado, relacionando-o com os efeitos práticos *concebíveis* que concebemos que essa ideia possa ter. “A nossa ideia de qualquer coisa é a nossa ideia dos seus efeitos sensíveis”<sup>7</sup> e pensar que por trás da ideia da totalidade dos efeitos sensíveis concebíveis há algo mais, uma verdadeira realidade para lá das aparências, à maneira platónica ou kantiana, é criar uma ficção, e má metafísica.

Esta formulação de 1878, do meu ponto de vista, não trai o espírito do “pragmaticismo” tal como Peirce depois de 1900 o virá a formular, embora seja de crer que na ocasião o alcance e significado da teoria ainda se não lhe

<sup>3</sup>. Em carta a William James, datada de Novembro de 1900: “Now, however, I have a particular occasion to write. Baldwin, arrived at J in his dictionary, suddenly calls on me to do the rest of the logic, in the utmost haste, and various questions of terminology come up.

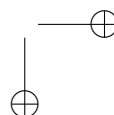
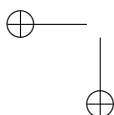
Who originated the term pragmatism, I or you? Where did it first appear in print? What do you understand by it?”, *Collected Papers*, 8.253. Cf. também BRENT, Joseph, *Charles Sanders Peirce, A Life*, sd, Indiana University Press, Bloomington.

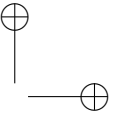
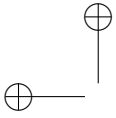
<sup>4</sup>. *Collected Papers*, 5.388 e ss.

<sup>5</sup>. “... Peirce’s maxim is intended to apply to general terms, to terms that cover recurrent and repeatable data – for example, general terms such as hardness, force, transubstantiation. Thus, the meanings that may be given to particularizing or non-general terms – terms that cover one thing or a finite set of data – are not at issue”, in HAUSMAN, Carl, *Charles Sanders Peirce’s Evolutionary Philosophy*, 1997, Cambridge University Press, MA, p. 40.

<sup>6</sup>. *Collected Papers*, 5.402.

<sup>7</sup>. *Collected Papers*, 5.401.





tivessem revelado na totalidade das suas consequências filosóficas – classifica-a, por esta altura, de mera máxima epistemológica e não um “sublime” princípio de filosofia e metafísica –, nem é provável que a esta data tivesse em consideração, especialmente, a integração da teoria que fará no âmbito das ciências normativas.

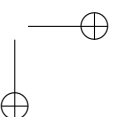
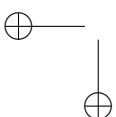
E se me parece consentânea, a máxima de *Como Tornar as Nossas Ideias Claras*, com o pragmaticismo da maturidade, é porque já é formulada no condicional, e se refere não às consequências que a concepção tem, mas às concebíveis, isto é, a todas aquelas que poderia vir a ter, mesmo que não sejam nunca actualizadas. Nada obsta, igualmente, a que os significados se mantenham em aberto, dependentes da própria progressão dos conhecimentos do homem, de forma que os “efeitos concebíveis” de uma qualquer concepção possam expandir-se e alargar-se à medida que o tempo passa e o nosso conhecimento aumenta.<sup>8</sup>

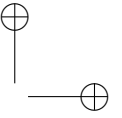
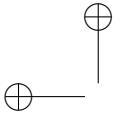
Nesse texto o significado é, além disso, equacionado e identificado com o hábito que uma concepção produz, enquanto termo das consequências práticas de tal concepção. “Consequentemente, para desenvolvermos o significado, temos simplesmente de determinar quais os hábitos que produz, pois o que uma coisa significa é simplesmente que hábitos envolve”<sup>9</sup> – e se este passo aparentemente se assemelha à visão jamesiana da questão, que a reclama aos “efeitos práticos”, como veremos, essa interpretação é incorrecta. Devemos lembrar que, para Peirce, um hábito é não uma acção ou consequência prática, mas algo muito diferente: uma “regra de acção”. A acção é secundidade, mas o hábito é regra e lei governando a acção, e nesse sentido, *embodied thirdness*, terceiraidade.

Porquê então o equívoco que levará Peirce, 20 anos mais tarde, a corrigir

<sup>8</sup>. “How much more the word electricity means now than it did in the days of Franklin; how much more the term planet means now than it did in the time [of] Hipparchus. These words have acquired information; just as a man’s thought does by further perception. But is there not a difference, since a man makes the word and the word means nothing which some man has not made it mean and that only to that man? This is true; but since man can think only by means of words or other external symbols, words might turn round and say, You mean nothing which we have not taught you and then only so far as you address some word as the interpretant of your thought. In fact, therefore, men and words reciprocally educate each other; each increase of a man’s information is at the same time the increase of a word’s information and vice versa. So that there is no difference even here.”, *Collected Papers*, 7.587.

<sup>9</sup>. *Collected Papers*, 5.400.





esta sua posição e a demarcar-se dos “pragmatismos” emergentes, incluindo a versão do seu bom e fiel amigo James? A questão começa, do meu ponto de vista, a complicar-se logo nas páginas seguintes de *How to Make...*, com o subtítulo *Some Applications of the Pragmatic Maxim*. É que ao escolher os seus exemplos, e na formulação que dá ao caso do diamante, Peirce resvala insensivelmente para uma posição nominalista que mais tarde rejeitará, esforçando-se por corrigi-la. Examinemos esses exemplos, as tais aplicações da máxima pragmática.

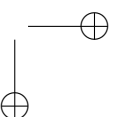
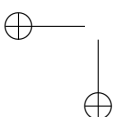
O seu favorito, a que voltará recorrentemente, é o da dureza. Peirce questiona-se sobre o que significa dizer que uma coisa é dura. Ser duro, evidentemente, significa que não será riscado por muitos outros objectos. Mas agora Peirce abandona a formulação condicional e acrescenta: “A totalidade da concepção desta qualidade, como de qualquer outra, reside nos seus efeitos concebidos”.<sup>10</sup> A consequência desta passagem do condicional ao pretérito é que: “Não existe absolutamente nenhuma diferença entre uma coisa dura e uma coisa mole, desde que não sejam testadas”.<sup>11</sup> Ora, colocada desta forma a questão, não exclui, antes indicia, que uma coisa se resume aos seus efeitos práticos actuais. Considerar uma coisa a mera soma das suas actualidades é uma disposição excessivamente nominalista, precisamente porque elimina a possibilidade do hábito e funcionamento de leis ou *thirdness*, que assim têm de ser concebidas como estando na mente do cognoscente, como Peirce mais tarde admitirá.

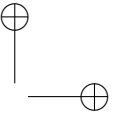
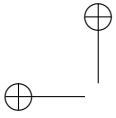
Outra das consequências de considerar que o diamante nunca testado não é duro é a negação da continuidade, que constitui uma das teses centrais da filosofia de Peirce e perpassa todo o sistema.<sup>12</sup> O que é contínuo não pode ser reduzido às suas instâncias actuais, e por isso só o condicional serve para exprimi-lo, deixando no mesmo andamento espaço para a existência de hábitos e leis. Mas negar a realidade dessas leis, reduzir as coisas aos seus efeitos actuais, contradizendo assim a doutrina do contínuo, é, precisamente, afirmar a realidade do nominalismo – doutrina a que Peirce se refere sempre numa acepção muito lata.

<sup>10</sup>. “... lies in its conceived effects”, *Collected Papers*, 5.403, ao passo que anteriormente, na máxima propriamente dita, Peirce utilizara “conceivable effects”, efeitos concebíveis.

<sup>11</sup>. *Collected Papers*, 5.400.

<sup>12</sup>. Sobre este aspecto, cf. MOUNCE, H. O., *The Two Pragmatisms — from Peirce to Rorty*, 1997, Routledge, London, p. 40.





Historicamente o nominalismo é a doutrina que defende que os universais são meros *flatus vocis*, isto é, nomes que aplicamos às coisas por mera conveniência da nossa forma de as conhecer e manipular; ao passo que a posição realista defende a existência real de leis e terceiridade na natureza – e essas leis continuariam a existir mesmo que nenhum homem houvesse para conhecê-las. Pois bem, admitir que uma coisa é dura se, e só, quando for testada – que é irrelevante a sua identidade como dura, ou até talvez não exista, se não há ninguém para testá-la, e que tudo não passa de mero arranjo de palavras, é uma posição de inaceitável nominalismo para quem repetidas vezes proclama perfilhar um “realismo escolástico extremo”.<sup>13</sup>

Peirce dirá mesmo, nas *Lectures* sobre o tema, que o lado metafísico do pragmatismo não é mais que uma tentativa para resolver a questão dos universais, e que muito antes de tentar compreender esta última doutrina, é preciso ter ideias claras sobre o que se entende por realismo escolástico. “Quem quiser saber o que é o pragmatismo deverá compreender que, na sua vertente metafísica é uma tentativa de resolver o problema: Em que medida pode um universal não ser afectado por qualquer pensamento acerca dele? Donde, antes de tratarmos das provas do pragmatismo, será necessário pesar os prós e os contras do realismo escolástico. Pois o pragmatismo dificilmente poderia ter entrado numa cabeça que não estivesse já convencida de que há universais que são reais [*there are real generals*]”.<sup>14</sup>

O *extreme scholastic realism* de Peirce é uma das muitas variantes de realismo metafísico, inspirado na doutrina peculiar que este atribuiu a João Duns Escoto, muito justamente conhecido por Doutor Subtil. Examinemo-la.

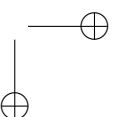
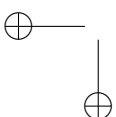
## 9.1 O realismo escotista de Peirce

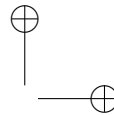
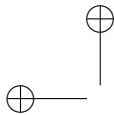
O realismo em geral, e também o peirceano, compreende dois pontos de vista distintos, embora interligados, que, a bem da clareza, distinguiremos.<sup>15</sup> Por

<sup>13</sup>. “I am myself a scholastic realist of a somewhat extreme stripe”, *Collected Papers*, 5.470, e “That is, it is a real fact that it would resist pressure, which amounts to extreme scholastic realism”, idem, 8.208.

<sup>14</sup>. *Collected Papers*, 5.503.

<sup>15</sup>. Segue-se, nesta distinção, **BOLER**, John F., *Charles Peirce and Scholastic Realism*, University of Washington Press, 1963, Seattle, p. 18



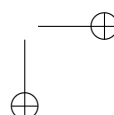
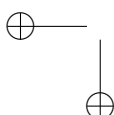


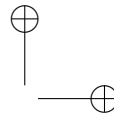
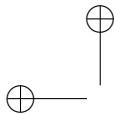
um lado, temos o realismo epistemológico, patente na teoria da realidade de Peirce, que sustenta ser o real distinto do homem, independente das “*vagaries of me and you*” e algo que se lhe impõe; por outro, o realismo metafísico, que sustenta a realidade e operatividade dos universais na natureza ou, como Peirce gosta de colocar a questão, que a terceiridade é um agente activo e actuante na natureza, independentemente da intervenção do homem ou de ser conhecida. Existe, opera, sustenta as nossas previsões, os factos ou secundidade a ela se conformam, e pode ou não ser conhecida.

É claro que este realismo metafísico peirceano está muito longe do realismo extremo de tipo platónico, que acredita serem os universais objectos do mundo, como o está do nominalismo agressivo de tipo ockhamista, para quem os universais são meros nomes (são nomes, dirá Peirce, mas não “meros”), criações do espírito apostas às coisas e que unem, do ponto de vista do homem, realidades que em si nada têm de comum. Para o nominalista o universal é criado *ex vi cognoscendi*, mas nada garante que as realidades do mundo lhe correspondam, ou possuam essas características comuns que ele nelas descobre e aponta.

O grande problema dos universais é como, uma vez que pelos sentidos só apreendemos o individual, podemos ter conhecimento do universal. Isto é, a apreensão intelectual é do universal, mas a sensação só pode dar-nos o particular e o singular. A questão reside então nisto: como é que da visão de Sócrates, Alexandre, António e João é extraída a noção de homem, que é predicável de todos eles. Repare-se que esta é a questão kantiana, que constitui o escopo de toda a *Crítica da Razão Pura* – como é possível formar juízos sintéticos *a priori* – e é a questão a que todo o conhecimento científico tem de dar resposta se pretender uma fundação epistemológica sã. A resposta nominalista, que Peirce acredita contamina toda a filosofia e ciência do século, não consegue explicar a possibilidade da ciência e é por isso insustentável. Afastar o erro nominalista é o primeiro serviço que o filósofo deve prestar à ciência, porque o nominalista, pecado capital, *blocks the road of inquiry*.<sup>16</sup>

<sup>16</sup>. Notemos que a interpretação peirceana do nominalismo é tão lata que praticamente nenhum filósofo, de Descartes a Hegel, lhe escapa. “In short, there was a tidal wave of nominalism. Descartes was a nominalist. Locke and all his following, Berkeley, Hartley, Hume, and even Reid, were nominalists. Leibniz was an extreme nominalist, and Rémusat [C. F. M.?] who has lately made an attempt to repair the edifice of Leibnizian monadology, does so by cutting away every part which leans at all toward realism. Kant was a nominalist; although his





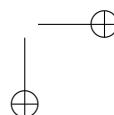
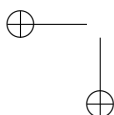
Assim, do ponto de vista da questão dos universais – e de uma forma muito sucinta, pois interessa-nos não a querela que percorreu toda a Idade Média, nem a pureza da visão escotista, mas tão só a posição epistemológica e metafísica de Peirce – três pontos de vista podem ser adoptados. Na senda dos medievais, podemos definir universal como aquilo que é predicável de muitos (o velho problema do uno e do múltiplo que remonta a Platão). Uma primeira possibilidade é acreditar que existe *ante rem*, a posição do realismo extremo que sustenta estarem os universais fora das coisas, e antes delas, com existência real, independente e separada, e que desde Platão conduz à desvalorização do indivíduo, e por fim ao emanatismo de Plotino ou Escoto Eriúgena, e ao panteísmo. *Universalia post rem* é a posição nominalista, que vê no que é predicável de muitos meros nomes, *flatus vocis*, “signos” de que o homem se serve nas suas operações mentais (Ockham) mas aos quais nada de real corresponde, excepto ser essa a peculiar maneira humana de operar e conhecer. Se esta posição é, aparentemente, a mais conforme ao senso comum,<sup>17</sup> as consequências que encerra para a ciência e o conhecimento são pesadas: o conhecimento científico, a repetibilidade e previsibilidade dos fenómenos ficam por explicar. Se nenhuma forma universal existe e o mundo se resume a singulares, então o valor da proposição científica – que é constituída por afirmações gerais – é nulo ou desprovido de significado. Esse valor torna-se, em todo o caso, perfeitamente inexplicável.<sup>18</sup> Por fim, *universalia in rebus*, de onde são pelo homem abstraídos é a posição aristotélica, que marca as versões de realismo moderado, e onde podemos incluir Duns Escoto.<sup>19</sup>

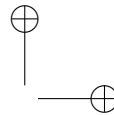
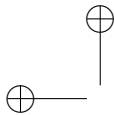
philosophy would have been rendered compacter, more consistent, and stronger if its author had taken up realism, as he certainly would have done if he had read Scotus. Hegel was a nominalist of realistic yearnings. I might continue the list much further. Thus, in one word, all modern philosophy of every sect has been nominalistic”, *Collected Papers*, 1.19. “It is one of the peculiarities of nominalism that it is continually supposing things to be absolutely inexplicable. That blocks the road of inquiry”, *idem*, 1.170.

<sup>17</sup>. Repare-se que Peirce foi, durante um breve período da sua juventude, nominalista, como demonstrou Max Fisch em “Peirce’s Progress from Nominalism to Realism”, e só abandonou essa visão quando se revelou insuficiente para fundar, entre outros, o conhecimento científico.

<sup>18</sup>. Por isso também há quem defenda que Ockham perfilha um nominalismo moderado. O universal é signo de uma pluralidade de indivíduos (predicável de muitos) usado pelo homem como instrumento na actividade cognitiva, que não sendo uma entidade, nem possuindo existência objectiva, pertence à própria actividade do intelecto que ocorre durante a percepção e raciocínio – daí também se apelidar a doutrina occamista de *terminismo*.

<sup>19</sup>. Scott David FOUTZ, “Duns Scotus on the Question of Whether a Material Substance of





A questão da natureza dos universais é tratada por Escoto quando se ocupa do problema da individuação, e encontra-se na *Opera Oxoniensis*.<sup>20</sup> A pergunta a que Escoto pretende responder é o que explica a distinção dos indivíduos que pertencem à mesma espécie de substâncias materiais.<sup>21</sup> Depois de examinar cinco teorias alternativas da individuação, e de as refutar, apresenta a sua própria solução, respondendo afirmativamente à questão: Deve-se a individuação de uma substância material a alguma entidade positiva que a partir de si determina uma natureza à singularidade?<sup>22</sup> Escoto responde a esta questão pela afirmativa,<sup>23</sup> e é depois no contexto da discussão da natureza dessa “entidade positiva” que torna as coisas singulares que defenderá a sua tríplice ontologia da natureza comum.<sup>24</sup>

Essa posição, que ficou conhecida como realismo moderado ou realismo escolástico, interroga-se sobre o estatuto do universal ou “natureza comum” nos entes. Escoto distingue dois usos do termo universal; um que se aplica à relação de um sujeito com um predicado, e não é propriedade das coisas,

its Very Nature is Singular: an inquiry into the Principle of Individuation”, in *Quodlibet Online Journal*.

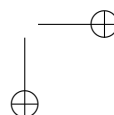
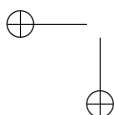
<sup>20</sup>. Ou Oxford Lectures, vd **DUNS SCOTUS**, John, *Scotus vs Ockham, a medieval dispute over universals*, vol I, trad. e comentário por Martin Tweedale, Studies in the History of Philosophy, The Edwin Mellen Press, Ontario, Canada, 1999. Uma excelente exposição sobre o tema pode encontrar-se no monumental **GILSON**, Étienne, *Jean Duns Scott – Introduction à ses positions fondamentales*, 1952, Librairie Philosophique Jean Vrin, Paris, especialmente o capítulo VI, *La matière*, pp. 432-477.

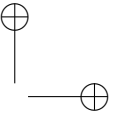
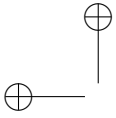
<sup>21</sup>. “Question: What explains the distinctness of individuals within a species of material substances?”, **DUNS SCOTUS**, John, *Scotus vs Ockham, a medieval dispute over universals*, vol I, trad. e comentário por Martin Tweedale, Studies in the History of Philosophy, The Edwin Mellen Press, Ontario, Canada, 1999, Ord. II, dist. 3, pt 1, q. 1-6, p. 165 e ss.

<sup>22</sup>. “Il veut savoir si, dans les êtres soumis à generation et à corruption, il existe une réalité positive (aliqua entitas positiva), douée d’un être propre et réellement distinct de celui de la forme”, **GILSON**, Étienne, *Jean Duns Scott – Introduction à ses positions fondamentales*, 1952, Librairie Philosophique Jean Vrin, Paris, p. 432.

<sup>23</sup>. “Therefore, besides the nature in this and in that there are some items that are primarily different by which this and that differ (one of them is this, and another is that). These cannot be negations; nor can they be accidents. Therefore they will be some positive entities that of themselves determine the nature”, **DUNS SCOTUS**, John, *Scotus vs Ockham, a medieval dispute over universals*, vol I, trad. e comentário por Martin Tweedale, Studies in the History of Philosophy, The Edwin Mellen Press, Ontario, Canada, 1999, p. 234.

<sup>24</sup>. Cf. Scott David **Foutz**, op. cit.; **ABBAGNANO**, Nicola, *História da Filosofia*, vol V, 1985, Editorial Presença, Lisboa; **BOLER**, John F., *Charles Peirce and Scholastic Realism*, University of Washington Press, 1963, Seattle; e ainda **GILSON**, Étienne, op. cit..





mas *ens rationis*; e um segundo uso em que universal funciona como fundamento de universalidade – *unum in multis* – ou natureza comum, que expressa uma comunidade real e que pertence às coisas.<sup>25</sup> Esta natureza comum é uma unidade real, mas não “numérica”, porque não se acrescenta como mais uma realidade ao número de indivíduos que compõem o género, e é simultaneamente “o fundamento da realidade dos indivíduos e da universalidade do conceito”.<sup>26</sup> Ou, como dirá Escoto, citado e traduzido por Gilson, “...de soi, la nature n’est pas une d’une unité numérique; ni plusieurs d’une pluralité opposé à cette unité; ni universelle en acte, à la manière dont quelque chose est rendu universel; ni, de soi, particulière; car bien qu’elle n’existe jamais réellement sans l’une ou l’autre de ces choses, elle n’est d’elle-même aucune d’entre elles, mais est naturellement antérieure à toutes (...)”.<sup>27</sup>

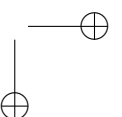
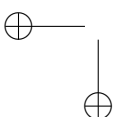
Com este enquadramento teórico, a solução de Escoto para o problema dos universais e da individuação será a seguinte: a natureza comum possui três modos de existência. No primeiro modo de existência a natureza comum (natureza humana, por exemplo) não é universal nem particular, mas indiferente a cada um deles; no segundo modo de existência essa natureza é tornada particular, através de uma operação a que Escoto chama “contração” e que a faz existir num sujeito individual (em Sócrates, por exemplo); por fim, no terceiro modo, a sua existência no intelecto é universal, porque aí, enquanto *ens rationis*, é predicável de muitos. Assim, a natureza comum que não é, por si, nem universal nem particular, recebe na mente a universalidade, ou seja, a propriedade de poder ser predicada de muitos; ao mesmo tempo que, no indivíduo, é real, embora individual ou “individuada”.<sup>28</sup> No sujeito, através

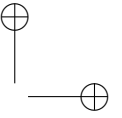
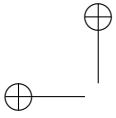
<sup>25</sup>. BOLER, John F., *Charles Peirce and Scholastic Realism*, University of Washington Press, 1963, Seattle, p. 45.

<sup>26</sup>. ABBAGNANO, Nicola, *História da Filosofia*, vol V, 1985, Editorial Presença, Lisboa, p. 112.

<sup>27</sup>. GILSON, Étienne, *Jean Duns Scott – Introduction à ses positions fondamentales*, 1952, Librairie Philosophique Jean Vrin, Paris, p. 450.

<sup>28</sup>. “Duns Scot estime au contraire qu’entre l’unité réelle du singulier, qui est l’unité numérique, et le pur universel, il y a place pour une unité moindre que l’unité numérique et qui serait pourtant réelle. S’il en est ainsi... le fait qu’un être matériel ne soit pas un universel, n’implique plus ipso facto qu’il soit un singulier. Un tel être peut, sans être universel ni singulier, se trouver dans un état intermédiaire, où un principe d’individuation soit requis pour le singulariser”, GILSON, Étienne, *Jean Duns Scott – Introduction à ses positions fondamentales*, 1952, Librairie Philosophique Jean Vrin, Paris, p. 446.



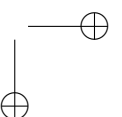
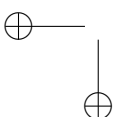


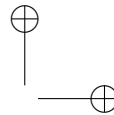
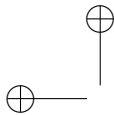
da operação de “contração”, a natureza comum produz a *isticidade* da coisa, que é o seu princípio de individuação.<sup>29</sup> “A doutrina da natureza comum é, então, como uma placa giratória, a partir da qual nos podemos orientar em todas as direcções (...) Do ponto de vista da metafísica do ser, a indiferença da natureza acarreta como consequência que, determinável à universalidade no entendimento, como à singularidade na realidade exterior, ela não seja ela própria nem universal nem singular. E assim se encontra excluída a tese segundo a qual a substância material seria individual de pleno direito”, explica Gilson.<sup>30</sup>

Esta solução, que hoje nos pode parecer exageradamente subtil, resolve exactamente aquilo que se propõe resolver: confere aos universais um estatuto ontológico definido, e faz com que, sendo na mente uma relação de razão,

<sup>29</sup>. Abbagnano expõe esta parte da doutrina escotista de uma maneira que me parece muito clara, de forma que reproduzo aqui parte dela: “A substância ou natureza comum é simultaneamente o fundamento da realidade dos indivíduos e da universalidade do conceito. Pela sua parte não é, portanto, nem individual nem universal, ou melhor, é, por si mesma, indiferente à individualidade e à universalidade (...) Esta natureza comum não só é, por si mesma, indiferente à universalidade que recebe no intelecto e à singularidade que recebe na realidade, mas o seu próprio ser no intelecto não tem originariamente um carácter universal. A universalidade é-lhe acrescentada como primeira determinação, enquanto é objecto; na realidade externa, do mesmo modo, é-lhe acrescentada a singularidade que faz dela uma realidade individual, se bem que, por si mesma, seja anterior à determinação que a contrai num indivíduo singular. Pela sua igual indiferença à universalidade e à singularidade não repugna nem a uma nem a outra; pode adquirir, como objecto do intelecto, aquela universalidade que dela faz uma realidade inteligível, e como realidade física, aquela individualidade que dela faz uma realidade externa à alma”, *idem*, p. 112.

<sup>30</sup>. GILSON, Étienne, *Jean Duns Scott – Introduction à ses positions fondamentales*, 1952, Librairie Philosophique Jean Vrin, Paris, p. 451. Escoto, por ele citado, coloca a questão nos seguintes termos: “ (...) la nature n’est pas de soi universelle, mais reçoit pour ainsi dire l’universalité qui s’y ajoute immédiatement lorsqu’elle devient objet de l’intellect, tout de même, prise dans la réalité extérieure où elle possède la singularité, cette nature n’est pas de soi déterminée à la singularité, mais elle est naturellement antérieure à ce qui la restreint à cette singularité, et en tant qu’elle est naturellement antérieure à cet élément restrictif, il ne lui répugne pas d’être sans lui. De même donc qu’à titre d’objet de l’intellect, la nature possède un véritable être intelligible, avec l’entité et l’universalité d’un tel objet, de même aussi, à titre de réalité naturelle, elle possède hors de l’âme le véritable être réel qui convient à une réalité de ce genre (secundum illam entitatem in rerum natura habet verum esse extra animam reale). Elle possède donc une unité de même réalité que celle de cet être, c’est-à-dire une unité indifférente à la singularité, telle qu’il ne répugne pas à cette unité de nature d’être posée avec une unité quelconque de singularité”, *idem*, p. 450.





correspondam a instâncias realmente existentes nas coisas. Ora este realismo escolástico está bem longe da acusação contra os realistas amiudemente levantada pelos nominalistas: que fazem o universal ser *res extensa* numericamente acrescentada aos outros existentes do mundo. Não o é, e não deixa por isso de ser real.<sup>31</sup>

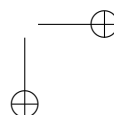
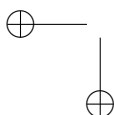
## 9.2 A recepção peirceana da doutrina dos universais

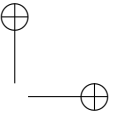
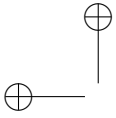
Vejamos agora a recepção peirceana da teoria, como adapta Peirce aos seus propósitos a ontologia escotista, e porque considera ser qualquer outra posição perfeitamente insustentável: uma falha que destrói a possibilidade da ciência, ou pelo menos a deixa por explicar, bem como à capacidade do homem se orientar nos fenómenos mediante a previsão.

A questão dos universais, com a opção realista ou nominalista que lhe subjaz, não é, para Peirce, do domínio da arqueologia do pensamento medieval. Pelo contrário, trata da vida ela própria e se convenientemente encarada, isto é, reactualizada, fornece o enquadramento heurístico para a construção das teorias científicas e de qualquer sistema: “... O ponto de metafísica sobre o qual Escoto principalmente insistiu e que hoje já quase todos esqueceram, é um ponto muito importante, inseparavelmente ligado com o ponto mais importante sobre que se deve insistir hoje”.<sup>32</sup> Esse importantíssimo ponto, *o mais importante*, relaciona-se com a possibilidade de constituição da ciência, como Peirce anota ao falar da influência escotista que sofreu, e como essa lhe parece

<sup>31</sup>. “It is perhaps true that the sectators of individualism, the essence of whose doctrine is that reality and existence are coextensive, ie, are either alike true or alike false of every subject, must, to be logical, go along with you in holding that “real” and “existent” have the same meaning or *Inhalt* (...) Individualists are apt to fall in the almost incredible misunderstanding that all other men are individualists too – even the scholastic realists, who they suppose, thought that “universals exist” (...) But I ask, can anybody who has seen Westminster Abbey, and who read the Prologue to the Canterbury Tales, and who stops to consider that the metaphysics of the Plantagenet must have more adequately represented the general intellectual standing of that age, when metaphysics absorbed its greatest heuristic minds, than the metaphysics of our day can represent our general intellectual conditions, can any such person believe that the great doctors of that time believed that generals exist? They certainly did not so opine, but regarded generals as modes of determination of individuals, and such modes were recognized as being of the nature of thought”, *Collected Papers*, 5.503.

<sup>32</sup>. *Collected Papers*, 4.50.





ser a melhor forma de harmonizar uma epistemologia das ciências físicas. “Os trabalhos de Duns Escoto influenciaram-me fortemente. Se a sua lógica e metafísica, não caninamente adoradas, mas despidas do seu medievalismo, forem adaptadas à cultura moderna, sob saudáveis e contínuas lembranças de crítica nominalista, estou convencido de que irão longe em fornecer uma filosofia que se harmonize com a ciência física”.<sup>33</sup>

O *account* mais completo da recepção peirceana do escotismo é empreendido por Peirce na Berkeley Review, de 1871, e apesar de depois dessa data ter revisto, “mais de meia dúzia de vezes”, a grande maioria das suas opiniões e concepções filosóficas, “nunca consegui pensar diferentemente acerca dessa questão do nominalismo e realismo”.<sup>34</sup>

Nesse trabalho, Peirce explica “de forma que a ninguém falhe a compreensão da questão”<sup>35</sup> que o real é aquilo que existe sem ser afectado pelo que pensamos dele – realismo epistemológico –, algo que “influencia os nossos pensamentos e não é criado por eles”,<sup>36</sup> numa palavra, “tudo o que é pensado existir na opinião final é real, e nada mais”,<sup>37</sup> sendo que essa opinião final é independente do pensamento de qualquer homem particular, mas não do pensamento em geral – e ela é essencialmente do domínio do pensamento.<sup>38</sup> Esta teoria da realidade é “instantaneamente fatal à ideia de uma coisa em si” e também “extremamente favorável à crença em realidades externas”, além de

<sup>33</sup>. *Collected Papers*, 1.6.

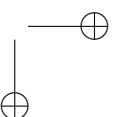
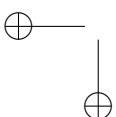
<sup>34</sup>. “In a long notice of Fraser’s Berkeley, in the North American Review for October 1871, I declared for realism. I have since very carefully and thoroughly revised my philosophical opinions more than half a dozen times, and have modified them more or less on most topics; but I have never been able to think differently on that question of nominalism and realism”, *Collected Papers*, 1.20. Ainda sobre a importância actual da questão e a sua relação com as teorias filosóficas coetâneas: “The mediaeval metaphysic is so entirely forgotten, and has so close a historic connection with modern english philosophy (...) that we may be pardoned a few pages on the celebrated controversy concerning universals”, PEIRCE, Charles Sanders, *Writings of Charles Sanders Peirce: A Chronological Edition*, vol. 2, ed. FISCH, Max, et al., Bloomington, Indiana University Press, p. 464.

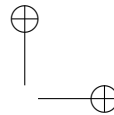
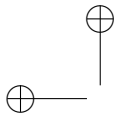
<sup>35</sup>. *Idem*, p. 467.

<sup>36</sup>. *Idem*, p. 468.

<sup>37</sup>. *Idem*, p. 469.

<sup>38</sup>. “This final opinion, then, is independent, not indeed of thought in general, but of all that is arbitrary and individual in thought; is quite independent of how you, or I, or any number of men think. Everything, therefore, which will be thought to exist in the final opinion is real, and nothing else”, *idem*, p. 469.





ser “inevitavelmente realista”<sup>39</sup> porque faz com que os universais entrem nos juízos e, conseqüentemente, também na opinião verdadeira. Desta forma, decorre da teoria da realidade que os universais são reais (não *res extensa*, bem entendido) porque se o real é aquilo que a opinião final representará, quando exprimimos um universal num juízo estamos indelevelmente a entretecê-lo na própria matéria de que o real é constituído – concedemos-lhe realidade ao representá-lo num pensamento que “não seja arbitrário, mas permaneça na opinião final”.<sup>40</sup>

É evidente que os universais são reais se “o objecto imediato do pensamento num juízo verdadeiro é a realidade”.<sup>41</sup> Nada mais simples. Na verdade, todas as dificuldades associadas à questão podem ser atribuídas ao preconceito nominalista de considerar o realismo associando os universais a uma *res extra animam*, enquanto “o realista defende a sua posição assumindo apenas que o objecto imediato do pensamento num juízo verdadeiro é real. A noção de que a controvérsia entre realismo e nominalismo tem alguma coisa a ver com ideias platónicas é um mero produto da imaginação, que o mais ligeiro exame dos livros bastaria para desfazer”.<sup>42</sup>

A questão, desde as disputas aristotélicas sobre o tema, é se o universal está nas coisas ou é *relatio rationis* na mente: Peirce assevera que só pode ser a segunda (“é a relação de um predicado com os sujeitos do qual é predicado”),<sup>43</sup> mas essa relação de razão é real.

O achamento desta solução realista para a questão é atribuído por Peirce à influência que sobre ele exerceu a doutrina de Escoto, e que sumariza explicando como este encara a natureza comum como algo que “não é de si, nem universal nem singular, mas é universal na mente, singular nas coisas fora da mente”.<sup>44</sup> Actualizando a terminologia do Doutor Subtil, Peirce comenta que “estar na mente” é apenas a forma medieva e metafórica de referir a relação de razão do cognoscente para o conhecido, e que portanto a natureza que é

<sup>39</sup>. *Idem*, p. 470.

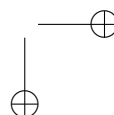
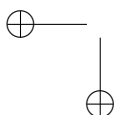
<sup>40</sup>. “(...) since it is true that real things possess whiteness, whiteness is real. It is a real which only exists by virtue of an act of thought knowing it, but that thought is not an arbitrary or accidental one dependent on any idiosyncrasies, but one which will hold in the final opinion”, *idem*, p. 470.

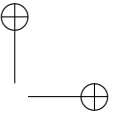
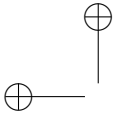
<sup>41</sup>. *Idem*, p. 471.

<sup>42</sup>: *Idem*, p. 472.

<sup>43</sup>. *Idem*, p. 472.

<sup>44</sup>. *Idem*, p. 473.





singular tal como existe nas coisas, torna-se universal quando é objecto da relação de razão que a relaciona à mente. “Embora este seja o esboço mais ligeiro possível do realismo de Escoto, contudo é suficiente para mostrar o tom geral do seu pensamento e quão subtil e difícil a sua doutrina é. Que uma e mesma natureza esteja no grau de singularidade na existência, e no grau de universalidade na mente, deu origem a uma extensa doutrina sobre os vários tipos de identidade e diferença...”<sup>45</sup>

Para Peirce os universais são *entes rationis*, signos, “meras” palavras e consequentemente do domínio da representação, mas são ainda assim reais, e correspondem a instâncias reais existentes nas coisas, ainda que nelas, à maneira escotista, não sejam universais mas “contraídas” numa *haeccidade* própria que as individualiza. Resta agora explicitar, embora já se tenha referido, porque insiste Peirce nesta ontologia escotista e a considera tão fundamental.

### 9.3 Realismo e terceiridade

Recapitulemos. A reactualização do problema dos universais, que Peirce diz ser tão necessária, tem um objectivo muito preciso, que é colocar como tema maior da polémica *reales/nominales* a questão da terceiridade, ou seja, decidir se “as leis e tipos gerais são ficções da mente ou são reais”<sup>46</sup> ou, o que virá a dar no mesmo, “se as leis e tipos são objectivos ou subjectivos”.<sup>47</sup>

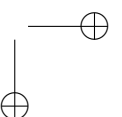
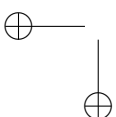
A questão dos universais e do *realismo escolástico* é importante para Peirce porque este a identifica com a problemática da possibilidade da ciência, isto é, saber se “todas as propriedades, leis da natureza e predicados de mais do que um sujeito existente são, sem excepção, meras ficções ou não”.<sup>48</sup> O tema é também formulado por Peirce em termos da sua categoriologia, e assim, o nominalista é apresentado como alguém que só conhece o ser da realidade individual, para quem só existem primeiridades que reagem com os elementos do mundo apenas na base da força bruta, ou secundidade. Pelo contrário o realista reconhece, além destes, um terceiro modo de existência, o

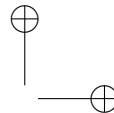
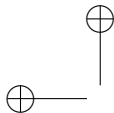
<sup>45</sup> *Idem*, p. 473.

<sup>46</sup> *Collected Papers*, 1.16.

<sup>47</sup> *Idem*.

<sup>48</sup> *Collected Papers*, 1.27.



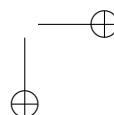
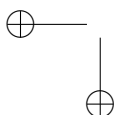


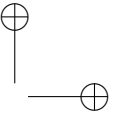
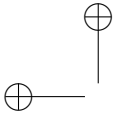
da lei que governa os factos no futuro, tornando assim possível a previsão dos acontecimentos que se submetem a essas leis.<sup>49</sup>

A relevância da questão *reales/nominales* é tratar da própria possibilidade de se estabelecer uma ciência com carácter preditivo. Só se existirem leis na natureza, que sejam independentes daquilo que o homem pensa delas, será possível prever como se comportarão os factos no futuro: a previsão é geral e só pode confirmar-se se os acontecimentos forem governados por leis necessárias. Seria impossível prever o que quer que fosse num universo dominado pela pura contingência. “Agora quanto à terceiridade. Cinco minutos da nossa vida dificilmente passarão sem que façamos algum tipo de previsão, e na maioria dos casos essas previsões são confirmadas nos acontecimentos. Contudo uma previsão é essencialmente de natureza geral, e nunca pode ser completamente satisfeita. Dizer que uma previsão tem tendência para se cumprir [ser preenchida], é dizer que os eventos futuros são, em certa medida, governados por uma lei”.<sup>50</sup> Ora este é o cerne da actividade científica: descobrir as leis que governam a natureza, e elaborar a partir delas previsões que hão-de

<sup>49</sup>. “The heart of the dispute lies in this. The modern philosophers – one and all, unless Schelling be an exception – recognize but one mode of being, the being of an individual thing or fact, the being which consists in the object’s crowding out a place for itself in the universe, so to speak, and reacting by brute force of fact, against all other things. I call that existence (...) My view is that there are three modes of being. I hold that we can directly observe them in elements of whatever is at any time before the mind in any way. They are the being of positive qualitative possibility, the being of actual fact, and the being of law that will govern facts in the future”, *Collected Papers*, 1.21 e 1.23.

<sup>50</sup>. “Now for Thirdness. Five minutes of our waking life will hardly pass without our making some kind of prediction; and in the majority of cases these predictions are fulfilled in the event. Yet a prediction is essentially of a general nature, and cannot ever be completely fulfilled. To say that a prediction has a decided tendency to be fulfilled, is to say that the future events are in a measure really governed by a law. If a pair of dice turns up sixes five times running, that is a mere uniformity. The dice might happen fortuitously to turn up sixes a thousand times running. But that would not afford the slightest security for a prediction that they would turn up sixes the next time. If the prediction has a tendency to be fulfilled, it must be that future events have a tendency to conform to a general rule. “Oh,”but say the nominalists, “this general rule is nothing but a mere word or couple of words!”I reply, “Nobody ever dreamed of denying that what is general is of the nature of a general sign; but the question is whether future events will conform to it or not. If they will, your adjective ‘mere’ seems to be ill-placed.”A rule to which future events have a tendency to conform is ipso facto an important thing, an important element in the happening of those events. This mode of being which consists, mind my word if you please, the mode of being which consists in the fact that future facts of Secondness will take on a determinate general character, I call a Thirdness.”, *Collected Papers*, 1.26.





cumprir-se ou não, validando ou infirmando os resultados científicos. Ou, como dirá Peirce, “se a previsão tem uma tendência para se cumprir, então é porque os eventos futuros têm tendência para se conformarem a uma regra geral (...) Uma regra à qual os eventos futuros têm tendência a conformar-se é *ipso facto* uma coisa importante, um elemento importante no acontecer desses eventos. A este modo de ser que consiste no facto de que futuros factos de Secundidade tomarão um determinado carácter geral eu chamo uma terceiridade”.<sup>51</sup>

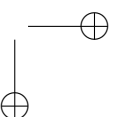
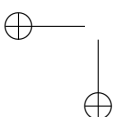
Este tema – a terceiridade ligada à previsão científica – é colocado de forma muito feliz nas *Lectures on Pragmatism*. Aí, Peirce pede ao seu auditório para realizar uma simples e pequena experiência:<sup>52</sup> segurar nas mãos uma pedra, em local onde não haja obstáculo entre ela e o chão, e “prever com confiança que assim que abra a minha mão a pedra cairá no chão”. Experiência tonta, dirá o leitor e o auditório, mas ela confirma uma lei: que na ausência de outra força os corpos caem ou são atraídos pela terra; e pese embora essa lei ser do domínio da representação – não é um objecto palpável que se possa manipular como a pedra – não deixa de ser real. Tão real, diz Peirce, que consegue governar eventos no futuro, independentemente do que pensemos deles ou dela; e, na verdade, tão real que ninguém em seu perfeito juízo duvida daquela previsão projectada no futuro: que a pedra cairá, como efectivamente caiu, assim que Peirce a largou. Esse facto prova que a lei, sendo embora da natureza do pensamento, isto é, um signo, e não *res extra animam*, corresponde a uma realidade.<sup>53</sup> Já o facto de que ninguém duvida de que ela cairá demonstra à saciedade que pode o nominalismo ser uma profissão de fé inabalável, mas no mundo da vida essa posição é dificilmente sustentável.

O nominalismo, ao fazer dos universais meras criações da mente sem correspondência no mundo, se consistentemente prosseguido, destrói a ciência e mesmo a sua possibilidade, porque se se dá o caso de as coisas se comportarem de certa forma que até foi prevista – o Sol, por exemplo, levanta-se todos os dias – não há nenhuma razão para que tal suceda, e podia perfeitamente não ser assim. É o universo da pura contingência. Este é, de resto, e ninguém

<sup>51</sup>. *Idem*.

<sup>52</sup>. *Collected Papers*, 5.93 e ss.

<sup>53</sup>. “On the other hand, the fact that I know that the stone will fall to the floor when I let go, as you all must confess (...) is the proof that the formula or uniformity, as furnishing a safe basis for prediction is, or corresponds, to a reality”, *Collected Papers*, 5.96



pode negar-lhe coerência, o cerne do empirismo e cepticismo humeano, que resulta, na análise peirceana, de má metafísica nominalista.<sup>54</sup>

Só há duas maneiras de justificar a uniformidade com que as pedras caem. Esse facto deve-se ou ao mero acaso, e não podemos esperar que a próxima pedra que larguemos caia – é a posição humeana; ou essa uniformidade deve-se “a algum princípio geral activo, e nesse caso seria uma estranha coincidência que deixasse de operar no momento em que a minha previsão se baseava nele”.<sup>55</sup>

Para Peirce a última hipótese é a única que faz sentido, aquela de que não podemos duvidar, pois todos os dias milhares de previsões indutivas são verificadas mediante ela. O nominalista “terá de supor que cada uma delas é meramente fortuita para poder escapar racionalmente à conclusão de que os princípios gerais operam realmente na natureza. Essa é a doutrina do realismo escolástico”.<sup>56</sup> Ora “o homem que adopta a posição nominalista não pode admitir nenhuma lei geral como realmente operativa (...) deve pois abster-se de toda a previsão, não importa o quão qualificada por uma confissão de falibilidade”.<sup>57</sup> E isso que é, senão o golpe de misericórdia na ciência? É que ainda que o nominalista não negue a ciência ou a sua capacidade de prever, torna-a perfeitamente inexplicável, coisa que o realismo, evidentemente, não fará.<sup>58</sup>

Vimos porque o cepticismo humeano decorre de uma metafísica nominalista. Mas e Kant, que tanto se esforça por salvar a ciência, porque o acusa Peirce de nominalismo? O problema de Kant é idêntico ao de Hume, mas a resposta que engendra é mais subtil e refinada. Kant mostra como o que conhecemos é organizado pela mente através das formas da sensibilidade e do entendimento, mas o mundo, independentemente da forma como é dado ao homem e por ele conhecido, permanece essencialmente incognoscível. Assiste-se então na metafísica kantiana a esta situação: dois mundos, as coisas tais como são para o homem, e as coisas tais como elas mesmas são.

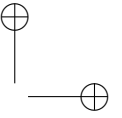
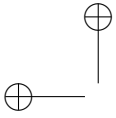
<sup>54</sup>. HUME, David, *Investigação sobre o entendimento humano*, col. Textos Filosóficos, Edições 70, 1985, Lisboa.

<sup>55</sup>. *Collected Papers*, 5.100.

<sup>56</sup>. *Collected Papers*, 5.101.

<sup>57</sup>. *Collected Papers*, 5.210

<sup>58</sup>. Cf. BOLER, John F., *Charles Peirce and Scholastic Realism*, University of Washington Press, 1963, Seattle, p. 32.



Também aqui a ciência e as leis que governam os acontecimentos são construções mentais – não há, nem pode haver, qualquer garantia de que possuam correspondência no mundo real.

Paradoxalmente, apesar de toda a elaboração do processo kantiano, a situação que se verifica é a da ciência nominalista: um mundo sobre o qual nada se pode dizer; leis, generalidade e ordem que são constructo humano; e uma impossibilidade total de fazer aquelas coincidirem com esta: se coincidem, é mero acidente, e de qualquer forma, o homem não pode, porque não está para isso apetrechado, avaliá-lo. A ciência até pode prever e funcionar, como funciona, mas num plano superior ao real, supra-real (o real é o que está para lá dela), e o entrosamento de um e outro é algo que a teoria não consegue explicar. Ora isto é, na visão de Peirce, puro nominalismo: também em Kant a ciência e as leis gerais são categorias mentais a que nada de real corresponde, e mesmo que fortuitamente correspondesse, o homem não poderia sabê-lo.

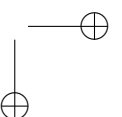
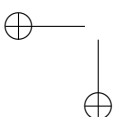
Qual é então a ligação do realismo peirceano com o pragmaticismo, e porque corrige Peirce o seu *lapsus linguae* de juventude por excessivamente nominalista, aproveitando para se afastar dos pragmatismos “degenerados” emergentes? É o que veremos a seguir.

## 9.4 Pragmatismo e pragmaticismo

Nos exemplos de *How to Make our Ideas Clear* Peirce diz então que “não há absolutamente nenhuma diferença entre uma coisa dura e uma coisa mole, conquanto não sejam testadas”,<sup>59</sup> de forma que, se um diamante cristalizasse no interior de uma bola de suavíssimo algodão, e ali permanecesse, até finalmente se desintegrar, seria falso dizer que o diamante era suave e mole (*soft*) como o algodão? A resposta de Peirce é que “não haveria falsidade em tais modos de discurso”,<sup>60</sup> pois estes prendem-se muito mais com o arranjo da linguagem e as formas do discurso, do que com a substância do que as coisas realmente são. Isto é, a questão parece-lhe nesta altura *meramente* verbal: não há nenhuma diferença entre dizê-lo duro, ou brando, porque só o teste revelaria o que de facto é. E este não se realiza. De modo que falar como for mais conveniente não fará diferença alguma.

<sup>59</sup>. *Collected Papers*, 5.403.

<sup>60</sup>. *Collected Papers*, 5.403.



Por tudo isto, parece evidente que o alcance do pragmatismo, à data em que este texto foi escrito, se encontrava ainda, na mente de Peirce, em amadurecimento, e que a totalidade da sua espessura e profundidade ainda se lhe não apresentava perfeitamente clara. Esta é a razão pela qual dirá que *provavelmente* não faz qualquer diferença dizer que o diamante na sua almofada de algodão, é duro ou não. Mas mais tarde – e isso é que distingue o pragmatismo – esse *provavelmente* assume-se e decide-se definitivamente no seu espírito, e Peirce conclui que, na verdade, faz até uma grande diferença: a diferença entre pragmatismo e pragmaticismo, nominalismo e realismo.

“Bem, devo confessar que faz muito pouca diferença se dizemos que uma pedra no fundo do oceano, em completa escuridão, é brilhante ou não – isto é, *provavelmente* não faz diferença, lembrando-nos sempre que a pedra pode ser pescada amanhã”.<sup>61</sup> Enfim, a formulação típica de uma ideia ainda nebulosa na mente do seu autor, que busca a forma e o acabamento devidos, e que se exprime pela dificuldade de decidir entre algo e o seu contrário.

“*Full many a flower is born to blush unseen, and waste its sweetness on the desert air*”.<sup>62</sup> Em que ficamos? Faz diferença ou não? Peirce, que já disse que provavelmente não faz, mas pode sempre ser pescada, caso em que faria, remata com um prodígio de ambivalência: “Mas que haja gemas no fundo do mar, flores no deserto ignoto, etc, são proposições que, tal como a do diamante ser duro quando não é pressionado, concernem muito mais o arranjo da nossa linguagem que o significado das nossas ideias”.<sup>63</sup>

Peirce mantém até ao fim do texto esta ambivalência, recordando ao seu leitor que, ontologia, por ora, é um tema e um caminho que não deseja aprofundar.<sup>64</sup>

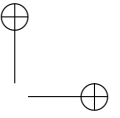
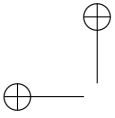
Completamente outra é a forma como o exemplo é apresentado num manuscrito, sem título e sem data, que foi incluído pelos editores dos *Collected Papers* na *Lógica de 1873*. Aqui a opção de Peirce já é totalmente realista, ao mesmo tempo que a função das antecedentes condicionais que marcam a última fase do pragmatismo, já é tornada explícita. Assim, diz Peirce, embora a dureza seja constituída pelo facto de o diamante não se riscar quando

<sup>61</sup>. *Collected Papers*, 5.409, *itálico nosso*.

<sup>62</sup>. *Idem*.

<sup>63</sup>. *Collected Papers*, 5.405.

<sup>64</sup>. “I will not trouble the reader with any more ontology at this moment. I have already been led much further into that path than I should have desired”, *Collected Papers*, 5.410.



testado, “não concebemos que tenha começado a ser duro quando se tentou riscá-lo com a outra pedra; pelo contrário, dizemos que é realmente duro o tempo todo, e tem sido duro desde que começou a ser um diamante”.<sup>65</sup>

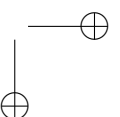
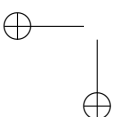
Desta forma, embora o diamante sempre tenha sido duro, o homem só tem a percepção dessa dureza após o teste, o que já é muito diferente de considerar a questão sem importância ou significado. E este é o verdadeiro sentido da formulação condicional da máxima pragmatista: o significado de um conceito é que, sob determinadas circunstâncias, algo sucederá, “mas não o concebemos como começando a existir quando estas circunstâncias surgem; pelo contrário, existirá embora as circunstâncias nunca venham a ocorrer”.<sup>66</sup> O mundo é o que é independentemente do que se pense dele, e a terceiridade, *generals*, ou universais, perfeitamente reais, mesmo que as circunstâncias da sua ocorrência como lei não cheguem a concretizar-se.<sup>67</sup>

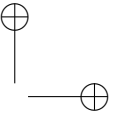
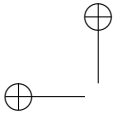
Em meados de 1905 o exemplo do diamante é definitivamente revisto, quando Peirce reconheceu que “fui demasiado longe na direcção do nominalismo, quando disse ser mera questão de conveniência de discurso se dizemos que um diamante é duro ou mole quando pressionado”. Realismo escolástico extremo implica, pelo contrário, que se diga que a experiência mostrará que o diamante é duro: é um facto real que resistiria à pressão se pressionado, e que é duro mesmo que não venha a ser testado. Por isso o pragmatismo não consiste nas consequências práticas e na conduta como interpretante final de um signo, consiste na conduta que pensamos se poderia seguir a certas ocasiões

<sup>65</sup>. *Collected Papers*, 7.340.

<sup>66</sup>. *Collected Papers*, 7.341.

<sup>67</sup>. Daí que Peirce chegue a afirmar que o pragmatismo “envolve uma ruptura completa com o nominalismo” (8.208).



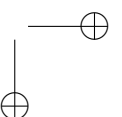
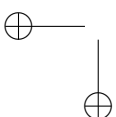


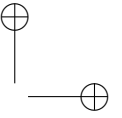
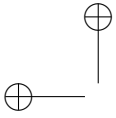
concebíveis,<sup>68</sup> espécie de “experiência pensada” geral, e não facto concreto e individual.

## 9.5 A interpretação jamesiana do pragmatismo

Mas porque é nominalista esta primeira especificação da máxima e os exemplos do diamante e do brilhante no fundo do mar? Já vimos detalhadamente o entendimento, muito lato, que Peirce tem de nominalismo, e quais as consequências que acarreta. Esta forma de abordar o problema retira densidade ontológica aos entes (quanto ao diamante, por exemplo, não faz sentido perguntar se é duro ou não, e não seria falso dizer que não o é), que só assumem tal ou tal carácter quando são testados. Isto é o mesmo que dizer que é o teste, a forma do homem conhecer, que confere às coisas as suas características – o que é extremo nominalismo – e que não sendo testadas – tal como Peirce não pretendo aqui fazer ontologismo – as coisas poderão ter um de dois estatutos: ou uma natureza informe e indeterminada que se vai organizando e

<sup>68</sup>. “I myself went too far in the direction of nominalism when I said that it was a mere question of the convenience of speech whether we say that a diamond is hard when it is not pressed upon, or whether we say that it is soft until it is pressed upon. I now say that experiment will prove that the diamond is hard, as a positive fact. That is, it is a real fact that it would resist pressure, which amounts to extreme scholastic realism. I deny that pragmatism as originally defined by me made the intellectual purport of symbols to consist in our conduct. On the contrary, I was most careful to say that it consists in our concept of what our conduct would be upon conceivable occasions. For I had long before declared that absolute individuals were entia rationis, and not realities. A concept determinate in all respects is as fictitious as a concept definite in all respects. I do not think we can ever have a logical right to infer, even as probable, the existence of anything entirely contrary in its nature to all that we can experience or imagine. But a nominalist must do this. For he must say that all future events are the total of all that will have happened and therefore that the future is not endless; and therefore, that there will be an event not followed by any event. This may be, inconceivable as it is; but the nominalist must say that it will be, else he will make the future to be endless, that is, to have a mode of being consisting in the truth of a general law. For every future event will have been completed, but the endless future will not have been completed. There are many other turns that may be given to this argument; and the conclusion of it is that it is only the general which we can understand. What we commonly designate by pointing at it or otherwise indicating it we assume to be singular. But so far as we can comprehend it, it will be found not to be so. We can only indicate the real universe; if we are asked to describe it, we can only say that it includes whatever there may be that really is. This is a universal, not a singular”, *Collected Papers*, 8.208.





determinando à medida que o teste prossegue;<sup>69</sup> ou que são algo que não se pode conhecer e de que não se pode falar, até serem atingidas pelas formas *a priori* da experiência humana – o que é rigorosamente a posição kantiana.

Em suma, faz as características do real dependerem do que é pensado ou testado acerca delas; ao passo que na visão realista do real este é aquilo que é independentemente do que cada homem individual possa pensar acerca dele, e não se deixando afectar ou modificar por tal pensamento.

Não admira, pois, que com nascimento tão conturbado e marcado pela ambivalência, a recepção do pragmatismo estivesse destinada a pulverizar-se em abundantes interpretações,<sup>70</sup> nem, tão pouco, que a versão de James desse mesmo pragmatismo convidasse ao behaviorismo. E é precisamente quando se demarca da versão jamesiana do pragmatismo que Peirce corrige e reformula este passo de juventude.

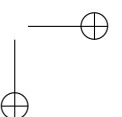
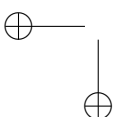
James, comentando em finais de 1906 a máxima pragmatista de *How to Make our Ideas Clear*, concebe o pragmatismo da seguinte forma: “Assim, para atingir a clareza perfeita dos nossos pensamentos sobre um objecto, apenas precisamos de considerar que efeitos concebíveis de carácter prático pode o objecto envolver – que sensações podemos esperar dele, e para que reacções nos devemos preparar. Seja imediata ou remota, a nossa concepção destes objectos representa assim a totalidade da nossa concepção do objecto, desde que tal concepção tenha algum significado positivo. É este o princípio de Peirce, o princípio do pragmatismo. (...) Isto é, perspectivas rivais representam na prática a mesma coisa, e para nós não existe outro sentido que não o prático”.<sup>71</sup>

A própria filiação filosófica que James, no mesmo artigo, lhe atribui, é rigorosamente o oposto da reclamada por Peirce, e não deixaria, certamente, de o horrorizar: “O pragmatismo desbloqueia todas as nossas teorias, flexibiliza-as e põe-nas em acção. Não sendo essencialmente novo, harmoniza-se com muitas tendências filosóficas antigas. Concorda com o nominalismo, por

<sup>69</sup>. “We may, in the present case, modify our question, and ask what prevents us from saying that all hard bodies remain perfectly soft until they are touched, when their hardness increases with the pressure until they are scratched”, *Collected papers*, 5.403.

<sup>70</sup>. Em 1908, escassos 10 anos passados sobre o surgimento do termo, que não da doutrina, o Prof. Lovejoy categorizava já 13 variedades distintas de pragmatismo, entre as quais se contavam o peirceano. Cf. “Thirteen Pragmatisms”, in LOVEJOY, Arthur, 1963, *The thirteen pragmatisms and other essays*, The Johns Hopkins Press, Baltimore, USA.

<sup>71</sup>. JAMES, William, *O Pragmatismo*, col. Estudos Gerais, Clássicos de Filosofia, Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1997, Lisboa, pp. 44-45.



exemplo, recorrendo sempre a particulares; com o utilitarismo, ao enfatizar os aspectos práticos; com o positivismo, no seu desdém pelas soluções verbais, pelas questões inúteis e pelas abstracções metafísicas”.<sup>72</sup>

James reduz o significado dos conceitos, no pragmatismo, à acção, às consequências práticas que este imediatamente poderá ter para o homem. A acção seria, então, o interpretante lógico final do pensamento humano, o gesto onde todo o processo interpretativo se deteria por ter chegado ao seu termo

Ora em 1902, no artigo “*Pragmatic and Pragmatism*”, escrito para o Baldwin Dictionary, Peirce explica que esta interpretação jamesiana das suas próprias palavras trouxe o assunto a tais extremos que é necessário nele repor a clareza.<sup>73</sup> “A doutrina [de James] parece assumir que o fim do homem é a acção”,<sup>74</sup> mas Peirce por esta altura já sustenta tese praticamente contrária, unificando o seu pragmatismo – que a princípio era apenas uma máxima epistemológica – com as categorias, as ciências normativas e, por fim, com o sinequismo, que é a posição metafísica destinada a dar unidade e coerência ao sistema da maturidade.<sup>75</sup>

A diferença entre pragmaticismo e jamesianismo não é que o fim do homem seja a acção, mas “pelo contrário, que a acção busca um fim, e esse fim tem de ser algo da natureza de uma descrição geral, então o espírito da própria máxima, que é que devemos olhar para os resultados dos nossos conceitos para podermos apreendê-los correctamente, dirigir-nos-ia para algo diferente de factos práticos, nomeadamente, para ideias gerais, como os verdadeiros interpretantes do nosso pensamento”.<sup>76</sup> Isto é, o interpretante final de uma concepção não é constituído pelos efeitos práticos que origina, mas pelo hábito de acção que esta gera, hábito esse que é geral e do domínio da terceiridade. Pragmatismo não é procurar pelas acções imanentes decorrentes de uma concepção, mas pelos fins que essa acção busca, e que são, como se revelará nas ciências normativas, do domínio da estética. O *summum bonum*,

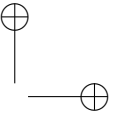
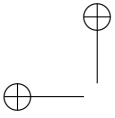
<sup>72</sup>. *Idem*, p. 47.

<sup>73</sup>. “In 1896 William James published his will to believe (...) which pushed this method [pragmatism] to such extremes as must tend to give us pause”, *Collected Papers*, 5.3.

<sup>74</sup>. *Idem*.

<sup>75</sup>. “Consequently, we may say that for Peirce the categories, the normative sciences, pragmatism, sinechism, and “scholastic realism”, are of a piece”, in POTTER, Vincent, *Peirce’s Philosophical Perspectives*, ed. COLAPIETRO, Vincent, American Philosophy Series, 1996, Fordham University Press, New York, p. 80.

<sup>76</sup>. *Collected Papers*, 5.3.



algo de admirável *per se*, que é o ponto de chegada das ciências normativas, permite unificar e doar sentido a toda a acção e actividade humanas, conferindo unidade teleológica ao todo, e uma finalidade transcendente à cadeia que pensamento e acção humana constituem.

Se, como procurarei demonstrar, é a unidade trazida pela metafísica e pela sua assunção do teleologismo que, no final, darão sentido à arquitectónica do sistema, então é enquanto “procurando um fim” que o pragmaticismo conquistará o seu lugar relativamente aos outros elementos do sistema, os quais só ganham unidade e sentido finais precisamente em vista do teleologismo.

Numa carta de 1900, extremamente afectuosa, de Peirce a James, este explica, exactamente, que na sua juventude pensara que tudo “deve ser testado pelos seus efeitos práticos”,<sup>77</sup> mas que agora, mais ponderadamente, acabou por compreender que não pode ser assim, o propósito de tudo não pode resumir-se à acção, à bruta secundidade, mas que é antes generalização, acção que tende à regularização, à criação de hábitos, “à actualização do pensamento que sem acção permanece impensado”.<sup>78</sup>

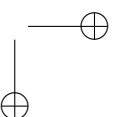
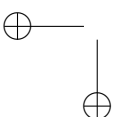
## 9.6 O pragmaticismo das *Lectures*

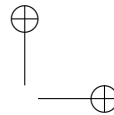
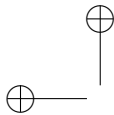
Poderemos então considerar que o pragmatismo peirceano passa, *grosso modo*, por duas fases: a primeira, dos anos 70, “crua” e “nominalista”, de que Peirce se retractará abundantemente. A segunda compreende a transição apontada nas *Cambridge Lectures*, onde a denominação pragmaticismo já é empregue, e a relação da doutrina com o realismo, a categoriologia e as ciências normativas, aí esboçada, se começa a tornar cada vez mais evidente.

Que houve novos desenvolvimentos relativamente à unidade do pragmatismo é bem patente em carta a James datada de 1902, onde Peirce reconhece que mesmo nos tempos de juventude em Cambridge a sua visão do sistema, ainda se não encontra completa, e que para chegar ao fundo da questão neces-

<sup>77</sup>. “That everything is to be tested by its practical results was the great text of my early papers; so, as far as I get your general aim in so much of the book as I have looked at, I am quite with you in the main. In my later papers, I have seen more thoroughly than I used to do that it is not mere action as brute exercise of strength that is the purpose of all, but say generalization, such action as tends toward regularization, and the actualization of the thought which without action remains unthought . . .”, in *Collected Papers*, 8.250.

<sup>78</sup>. *Idem*.





sita fundar a Lógica na Ética, e esta por sua vez na Estética – as três ciências normativas que correspondem às três categorias.<sup>79</sup> É que, como todas as doutrinas de Peirce, também o significado do pragmatismo pode ser interpretado em termos da teoria das categorias. O significado da imbricação do pragmatismo com as ciências normativas (aquilo que o liberta dos seus aspectos mais nominalistas) é que o fim do pensamento deixa de ser acção ou reacção (*secondness*), mas passa a ser o fim (*thirdness*) que dá sentido e sanção à acção.<sup>80</sup> Ora isto conduz e implica o estabelecimento da verdade do sinequismo: e é esta, a perfeita continuidade entre todos os elementos que compõem o universo, que é a pedra de toque, o remate e coroar da arquitectónica.<sup>81</sup>

O que sucederá após 1902, com a integração final operada na teoria, é que se terá tornado para Peirce evidente, pela afirmação do sinequismo, a necessidade de uma teleologia que desse sentido à acção do homem e que imprima uma direcção à acção do mundo. Doravante é preciso um fim que qualifique a acção – o oposto da interpretação jamesiana, que a própria acção seria esse fim – e essa finalidade, o teleologismo imanente à acção do mundo, é da natureza da terceiridade. Este teleologismo – que faz, por ser do domínio da terceiridade, com que o pragmatismo implique o abandono do nominalismo<sup>82</sup> – é que confere unidade à teoria, rematando e fechando o sistema da arquitectónica.

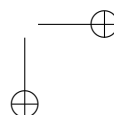
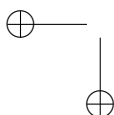
Nas *Cambridge Lectures on Pragmaticism* de meados de 1903 Peirce

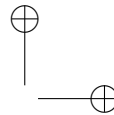
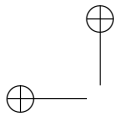
<sup>79</sup>. “These three normative sciences correspond to my three categories, which in their psychological aspect, appear as Feeling, Reaction, Thought. I have advanced my understanding of these categories much since Cambridge days; and can now put them in a much clearer light and more convincingly. The true nature of pragmatism cannot be understood without them”, in *Collected Papers*, 8.255 e 8.256.

<sup>80</sup>. “It does not, as I seem to have thought at first, take Reaction as the be-all, but it takes the end-all as the be-all, and the End is something that gives its sanction to action. It is of the third category. Only one must not take a nominalistic view of Thought as if it were something that a man had in his consciousness. Consciousness may mean any one of the three categories. But if it is to mean Thought it is more without us than within. It is we that are in it, rather than it in any of us. Of course I can’t explain myself in a few words; but I think it would do the psychologists a great service to explain to them my conception of the nature of thought”, in *Collected Papers*, 8.256.

<sup>81</sup>. “The end is something that gives its sanction to action (...) This, then, leads to sinechism, which is the keystone of the architecture”, in *Collected Papers*, 8.257.

<sup>82</sup>. Em carta, também a James, de 1904: “The most important consequence of it [pragmatism], on which I have allways insisted, is that under that conception of reality we must abandon nominalism”, *Collected Papers*, 8.258.





propõe-se examinar os prós e os contras do pragmatismo.<sup>83</sup> A doutrina é definida, aliás na senda das asserções iniciais sobre o tema, como a tese de que as possíveis consequências práticas de um conceito constituem a soma total desse conceito,<sup>84</sup> podendo-se, conseqüentemente, apurar o significado de uma concepção através da exploração intelectual e não empírica das possíveis consequências práticas que esta poderá envolver.

Ora, assim se esboça a dependência do Pragmatismo e da Lógica, da Ética, pois este método ensina, então, que o significado das concepções está relacionado com o que o homem está preparado para fazer; então, a Lógica, que ensina como se deve pensar, não é mais do que a aplicação da doutrina da acção deliberada, que é a Ética.<sup>85</sup> Esta, por sua vez, depende da terceira e última ciência normativa, que persegue o *summum bonum*, algo que seja admirável *per se* e possa constituir um fim adequado à acção humana deliberada,<sup>86</sup> sem contudo admitir, no campo da moralidade, o hedonismo, que Peirce detesta como corolário do individualismo e materialismo tão desvalorizado na sua filosofia.<sup>87</sup> Pelo contrário, o universo é símbolo e signo do propósito de Deus, um argumento que se desenrola produzindo as suas conclusões em realidades vivas,<sup>88</sup> e como tal é “uma grande obra de arte e um grande poema – pois todo o argumento são é um poema e uma sinfonia – tal como todo o verdadeiro poema é um argumento são”<sup>89</sup> e esse *purpose* algo que releva do domínio da Estética enquanto ciência que busca o *summum bonum* e que tornará o universo consciente de si próprio através da actividade do homem.

Aqui volta a surgir a teoria da percepção e cognição peirceanas, mediante a qual Peirce procura articular o desenvolvimento do mundo como signo com a lógica da inferência humana, através do seu sinequismo.

Assim, o que é dado imediatamente na percepção está para lá de toda a crítica e não é bom nem mau – trata-se, tão só, das primeiras premissas do conhecimento.<sup>90</sup> A terceiridade pode ser dada imediatamente na percepção (pri-

<sup>83</sup>. *Collected Papers*, 5.15.

<sup>84</sup>. *Collected Papers*, 5.27.

<sup>85</sup>. *Collected Papers*, 5.35.

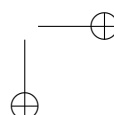
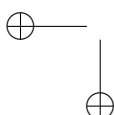
<sup>86</sup>. *Collected Papers*, 5.36.

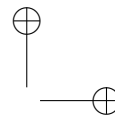
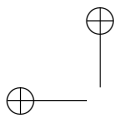
<sup>87</sup>. *Collected Papers*, 5.110.

<sup>88</sup>. *Collected Papers*, 5.119.

<sup>89</sup>. *Idem*.

<sup>90</sup>. *Collected Papers*, 5.116.





meiridade da terceiridade) através da experienciabilidade do contínuo.<sup>91</sup> Essa percepção imediata e qualitativa do contínuo, da verdade do sinequismo, não é susceptível de crítica, acabando por conduzir o homem, metaforicamente, ao conhecimento do contínuo processo de inferência que percorre todos os níveis da natureza e, também, dos planos de Deus para a criação.

Desta forma, a terceiridade, ao dar-se qualitativamente na percepção sob a forma de primeiridade, é mais uma das perfeições de que se reveste o contínuo – um outro aspecto da sua continuidade.<sup>92</sup> A primeiridade da terceiridade é assim uma percepção icónico-qualitativa da ordem ideal do universo evolucionário que articula o processo de inferência inconsciente da natureza com a lógica da inquirição humana, em que o Universo obtém uma representação de si através da actividade humana, ao mesmo tempo que fecha o círculo da inferência tornando todo o processo – do mundo natural à consciência – perfeitamente contínuo.

Finalmente, nas *Lectures*, Peirce tentará ligar o pragmatismo à lógica da abdução. Começa por explicar a sua teoria da existência de apenas três tipos de raciocínio – dedução, indução e abdução<sup>93</sup> – e de que o homem possui um *insight*, intuição ou instinto que o leva a adivinhar a terceiridade, o elemento geral na natureza, testando as abduções correctas com uma frequência muito superior àquela que a simples probabilidade estatística levaria a supor que fizesse.<sup>94</sup> Tal é feito através da terceira proposição cotária, que estabelece que os julgamentos perceptuais são casos extremos de inferências abduativas,<sup>95</sup> ou, por outras palavras, na percepção, por mais pura que pareça, encontra-se já uma certa “teoria da interpretação”.<sup>96</sup> O pragmatismo seria uma lógica da abdução, propondo, enquanto máxima, uma regra que permitisse às hipóteses abduativas figurarem como hipóteses,<sup>97</sup> e isto ultrapassando largamente o aspecto prático das questões, pois é da sua natureza buscar por efeitos práticos

<sup>91</sup>. *Collected Papers*, 5.209.

<sup>92</sup>. “Generality, thirdness, pours in upon us in our very perceptual judgments, and all reasoning (...) turns upon the perception of generality and continuity at every step”, in *Collected Papers*, 5.150.

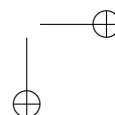
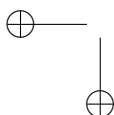
<sup>93</sup>. *Collected Papers*, 5.171.

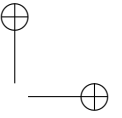
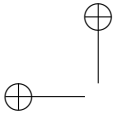
<sup>94</sup>. *Collected Papers*, 5.173.

<sup>95</sup>. *Collected Papers*, 5.181.

<sup>96</sup>. *Collected Papers*, 5.183.

<sup>97</sup>. *Collected Papers*, 5.196.





concebíveis (na imaginação) e não meramente aquilo que é.<sup>98</sup> De acordo com a máxima pragmática, boa abdução é aquela que admite qualquer hipótese capaz de verificação experimental,<sup>99</sup> pelo menos enquanto experiência pensada.

Por fim, quem admite as três proposições cotárias, admite que a terceiridade ou continuidade possa ser dada na percepção,<sup>100</sup> e como tal consistir num elemento que faz parte do processo inconsciente e não sujeito a controle racional que é o processo de percepção.<sup>101</sup>

O pragmatismo permite assim lidar de forma adequada com o elemento de terceiridade no mundo: é que a conformidade da acção com leis gerais é garantida logo no patamar da percepção e faz parte da própria acção, que não pode ser separada desse elemento de terceiridade.<sup>102</sup>

## 9.7 O pragmatismo como lógica projectada no futuro: *would-be's* e *real vagueness*

Em suma: “Existe causalidade eficiente, e existe causalidade final ou ideal. Se alguma delas tem de ser interpretada como mera metáfora, então que seja antes a primeira. O pragmatismo é a doutrina correcta apenas enquanto é reconhecido que a acção material é o mero folhelho que recobre as ideias. O elemento bruto existe e não pode ser descartado, explicando-o como Hegel procura fazer. Mas o fim do pensamento é a acção apenas enquanto o fim da acção é um outro pensamento. Vale mais abandonar a palavra pensamento e falar de representação, definindo depois que tipo de representação constitui a consciência”.<sup>103</sup>

É por isso que a prova do pragmatismo, que Peirce nunca chega a apre-

<sup>98</sup>. *Collected Papers*, 5.196.

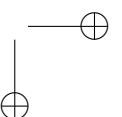
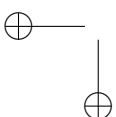
<sup>99</sup>. *Collected Papers*, 5.197.

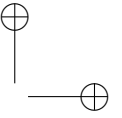
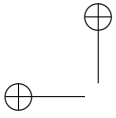
<sup>100</sup>. *Collected Papers*, 5.205.

<sup>101</sup>. “But the content of the perceptual judgment cannot be sensibly controlled now, nor is there any rational hope that it ever can be”, in *Collected Papers*, 5.212.

<sup>102</sup>. “That he will have no difficulty with thirdness is clear enough, because he will hold that the conformity of action to general intentions is as much given in perception as is the element of action itself, which cannot really be mentally torn away from such general purposiveness”, in *Collected Papers*, 5.212.

<sup>103</sup>. *Collected Papers*, 8.272.





sentar,<sup>104</sup> “envolve o estabelecimento da verdade do sinequismo”.<sup>105</sup> A sua razão de ser é expor como palavreado sem sentido a maioria das proposições metafísico-ontológicas da filosofia tradicional,<sup>106</sup> mas fá-lo projectando-se no futuro. Desta forma, já em 1904 pode Peirce dizer que “uma atitude de espírito prática ocupa-se primariamente com o futuro vivo (*living future*) e ignora o passado morto, ou mesmo o presente, excepto enquanto este possa indicar o que será esse futuro. Assim, o pragmaticista é obrigado a sustentar que o que quer que tenha significado, significa que algo vai acontecer (desde que preenchidas certas condições), e a sustentar que só o futuro tem primariamente realidade”.<sup>107</sup>

O significado de um conceito não está na experiência concreta que dele decorre, mas no que sucederá no futuro, desde que certas condições sejam preenchidas<sup>108</sup> – e esta capacidade de prever o que sucederá está ancorada na força viva e actuante da terceiridade no mundo.<sup>109</sup> Se o significado se resumisse simplesmente à acção, à maneira jamesiana, seria a morte do pragmatismo, porque a direcção imprimida aos eventos pela terceiridade final que orienta tal acção seria excluída,<sup>110</sup> e consequentemente, seria o fim da própria possibilidade de uma concepção ter um significado racional.

Finalmente, o pragmatismo fica indelevelmente imbricado à teoria da realidade que Peirce sempre defendeu (real é aquilo em que a opinião final finalmente resultaria) quando as leis são tomadas como operando à maneira de uma causa final, e não de uma causa eficiente. A opinião final que acabará

<sup>104</sup>. Cf. “The proof of Pragmatism”, in FISCH, Max, *Peirce, Semiotic and Pragmatism*, 1986, Indiana University Press, Bloomington.

<sup>105</sup>. *Collected Papers*, 5.415

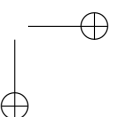
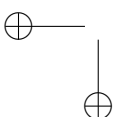
<sup>106</sup>. *Collected Papers*, 5.423.

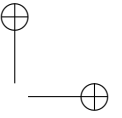
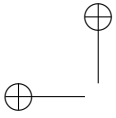
<sup>107</sup>. *Collected Papers*, 8.194.

<sup>108</sup>. *Collected Papers*, 5.425.

<sup>109</sup>. “And do not overlook the fact that the pragmatism maxim says nothing of single experiments or of single experimental phenomena (for what is conditionally true in futuro can hardly be singular) but only speaks of general kinds of experimental phenomena. Its adherent does not shrink from speaking of general objects as real, since whatever is true represents a real. Now, the laws of nature are true”, consequentemente, “The rational meaning of every proposition lies in the future”, *Collected Papers*, 5.425-5.426.

<sup>110</sup>. “... if pragmatism really made Doing to be the Be-all and the End-all of life, that would be its death. For to say that we live for the mere sake of action, regardless of the thought it carries out, would be to say that there is no such thing as a rational purport”, *Collected Papers*, 5.429.





por ser fixada está previamente destinada, pois não depende de circunstâncias acidentais, mas de uma lógica racional que conduzirá inelutavelmente todos os agentes ao mesmo resultado, “não importa o quão a perversidade do pensamento de gerações inteiras possa causar o adiamento da fixação final”.<sup>111</sup> Tal sucede porque os universais (*generals*) são reais e fisicamente eficientes<sup>112</sup> e um ingrediente indispensável da realidade, nela introduzindo uniformidade e previsibilidade projectável no futuro.<sup>113</sup>

Por fim, esta concepção de pragmatismo ou pragmaticismo realista conduz Peirce à questão da modalidade, levando-o a postular a existência de *real vagueness*, isto é, de uma possibilidade real que é negação da necessidade.

Uma possibilidade pode ser de dois tipos, subjectiva ou objectiva. O primeiro caso ocorre quando o sujeito ignora se a proposição é ou não falsa, chamando-lhe possível. Trata-se de uma possibilidade subjectiva porque só é possibilidade relativamente ao sujeito que avalia. Efectivamente, o resultado, verdade ou falsidade, já existe, apenas o sujeito o desconhece. Não se trata de uma possibilidade real mas apenas possibilidade a partir de um determinado ponto de vista.

A modalidade do possível, por seu turno, pertence às coisas que admitem que o estado de coisas contraditório seria igualmente possível.<sup>114</sup> O modo da possibilidade objectiva, que se opõe à necessidade, ocorre “quando o conhecimento é indeterminado entre alternativas, ou existe um estado de coisas que sozinho concorda com elas todas, quando isto está no modo da Necessidade, ou existe mais do que um estado de coisas que nenhum conhecimento exclui, quando cada uma destas está no modo da Possibilidade”.<sup>115</sup>

A realidade de qualquer conceito, como defende o pragmatismo, consiste na verdade de uma proposição condicional geral de antecedente hipotética com a forma “se p, então q”. Dada uma condição hipotética, trata-se de saber que resultados a ela se seguiriam, e isso obriga Peirce a admitir *real vagueness* e a existência de uma possibilidade objectiva.<sup>116</sup>

<sup>111</sup>. *Collected Papers*, 5.430.

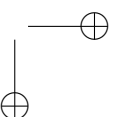
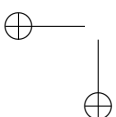
<sup>112</sup>. *Collected Papers*, 5.431.

<sup>113</sup>. “... for mere individual existence or actuality, without any regularity whatever is a nullity. Chaos is pure nothing”, *Collected Papers*, 5.431,

<sup>114</sup>. *Collected Papers*, 5.454.

<sup>115</sup>. *Idem*.

<sup>116</sup>. “For to what else does the entire teaching of chemistry relate except to the “behavior” of



O significado de qualquer concepção não pode, assim, ser reduzido a uma qualquer actualidade ou conjunto de actualidades, mas tem de ser expresso por uma proposição condicional, um *would-be*, como Peirce lhe chama, sendo que *would-be's* de antecedente falsa são vacuidades pragmáticas, expressões sem qualquer sentido.<sup>117</sup> Os *would-be's* têm tendência a governar os acontecimentos através do hábito – um diamante não só é duro se resistir a ser riscado, mas também há uma muito forte expectativa de que resista a esse teste. O significado das concepções é então feito residir na relação de dois eventos, com a forma “se... então...”, sempre que tal proposição é verdadeira, ou, para utilizar a terminologia peirceana, “exprime o que existe e que é tal como a proposição o expressa”.<sup>118</sup> Mas a ser assim, tem de existir *real vagueness*, verdadeira indeterminação, e uma possibilidade objectiva na natureza, pois uma proposição condicional “é uma proposição sobre um universo de possibilidade”.<sup>119</sup>

Por isso, em 1910, em carta a Paul Carus, Peirce pode rejeitar o nominalismo dos seus trabalhos de juventude<sup>120</sup> por não admitir a existência de uma

different possible kinds of material substance? And in what does that behavior consist except that if a substance of a certain kind should be exposed to an agency of a certain kind, a certain kind of sensible result would ensue, according to our experiences hitherto. As for the pragmatist, it is precisely his position that nothing else than this can be so much as meant by saying that an object possesses a character. He is therefore obliged to subscribe to the doctrine of a real Modality, including real Necessity and real Possibility.”, *Collected Papers*, 5.457.

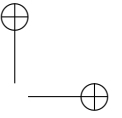
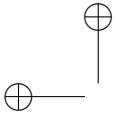
<sup>117</sup>. *Collected Papers*, 8.362.

<sup>118</sup>. *Collected Papers*, 5.473.

<sup>119</sup>. “The pragmatist has always explicitly stated that the intellectual purport of a concept consists in the truth of certain conditional propositions asserting that if the concept be applicable, and the utterer of the proposition or his fellow have a certain purpose in view, he would act in a certain way. A purpose is essentially general, and so is a way of acting; and a conditional proposition is a proposition about a universe of possibility.”, *Collected Papers*, 5.528.

<sup>120</sup>. “In regard to the first Essay consisting of the first two articles, the principal positive error is its nominalism, especially illustrated by what I said about Gray’s stanza, “Full many a gem”etc., . . . I must show that the will be’s, the actually is’s, and the have beens are not the sum of the reals. They only cover actuality. There are besides would be’s and can be’s that are real. The distinction is that the actual is subject both to the principles of contradiction and of excluded middle; and in one way so are the would be’s and can be’s. In that way a would be is but the negation of a can be and conversely. But in another way a would be is not subject to the principle of excluded middle; both would be X and would be not X may be false. And in this latter way a can be may be defined as that which is not subject to the principle of contradiction. On the contrary, if of anything it is only true that it can be X [then] it can be not X as well.

It certainly can be proved very clearly that the Universe does contain both would be’s and can be’s.”, *Collected Papers*, 8.216.



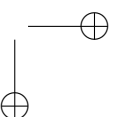
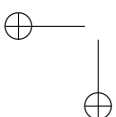
possibilidade real, e fazer o Possível consistir apenas naquilo que o Actual o faz ser.<sup>121</sup> Para escapar ao nominalismo é imperioso assumir a modalidade do possível. “Tenho de mostrar que os *will-be’s*, os *is’s* actuais, e os *have-beens* não são a soma dos reais. Apenas cobrem a Actualidade. Existem, além disso, *would-be’s* e *can-be’s* que são reais”.<sup>122</sup> É a existência de uma possibilidade objectiva que permite a operatividade da terceiridade, ao mesmo tempo que deixa o futuro por decidir, não o regendo por um estrito determinismo e mecanicismo, mas aberto à intervenção do acaso. Este futuro aberto evolui, sujeito a leis, mas igualmente sujeito aos golpes intempestivos do acaso (*chance*) – e este evolucionismo de que os *would be’s* são condição, tem de ser negação de toda a necessidade mecânica.

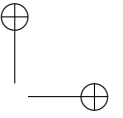
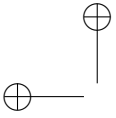
É nas *Lectures* e nos anos que se seguem que a profunda unidade do pragmatismo se revela a Peirce. É provável que tenha havido um período de transição em que Peirce amadureceu todas estas ideias, em que ainda fosse tateante e parcelar a ligação do pragmatismo às ciências normativas. Porém, pode considerar-se que nos últimos anos da sua vida é obtida a definitiva integração com o sinequismo, a metafísica cosmológica, teleologismo, teoria da realidade e a questão da modalidade. Esta reformulação final do pragmatismo, ou nem bem reformulação, mais completude e consistência definitiva, conhece a sua exposição sistemática e qualificada nas *Lectures*, e pode ser completada com as abundantes notas, já posteriores, que se encontram na correspondência de Peirce, em que o tema é ainda aprofundado e ruminado.

Um problema, porém, subsiste. A máxima convoca realismo epistemológico e metafísico *extremo*; mas a teoria da realidade de Peirce deixa uma margem relativamente elevada para que possa ser considerado um idealista – e ele próprio apelida várias vezes a sua posição de *idealismo objectivo*. Que

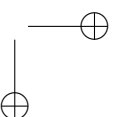
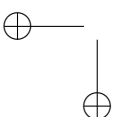
<sup>121</sup>. “[A quality] It is not anything which is dependent, in its being, upon mind, whether in the form of sense or in that of thought. Nor is it dependent, in its being, upon the fact that some material thing possesses it. That quality is dependent upon sense is the great error of the conceptualists. That it is dependent upon the subject in which it is realized is the great error of all the nominalistic schools. A quality is a mere abstract potentiality; and the error of those schools lies in holding that the potential, or possible, is nothing but what the actual makes it to be. It is the error of maintaining that the whole alone is something, and its components, however essential to it, are nothing. The refutation of the position consists in showing that nobody does, or can, in the light of good sense, consistently retain it”, *Collected Papers*, 1.422.

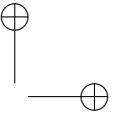
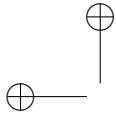
<sup>122</sup>. *Collected Papers*, 8.216.





se entende por tal designação? Como conciliar os dois? É o que veremos no capítulo 11, depois de uma breve incursão pela semiótica peirceana.





## Capítulo 10

# A semiótica de Peirce

“

**S**OU, tanto quanto sei, um pioneiro, ou antes, um *backwoodsman*,<sup>1</sup> no trabalho de aclarar e desbravar o que chamo de semiótica, isto é, a doutrina da natureza essencial e variedades fundamentais da semiose possível; e o campo é demasiado vasto, e a obra demasiado grande, para um recém-chegado”,<sup>2</sup>

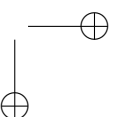
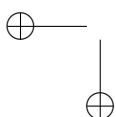
declarava Peirce, com extrema modéstia, em *A Survey of Pragmaticism*, para justificar o carácter fragmentário e inacabado de que se revestem os seus estudos nesta matéria.

Juntamente com o Pragmatismo, a Semiótica de Peirce é provavelmente o aspecto do seu pensamento mais intensamente estudado nos últimos tempos. Nessa Semiótica, poderíamos *grosso modo* distinguir duas áreas, estreitamente interligadas, evidentemente. Uma taxonomia, que se ocupa da sistematização e classificação exaustiva dos diferentes tipos de signo possíveis; e uma lógica, que se ocupa do seu modo de funcionamento (como significam os signos) e do papel que estes desempenham na cognição humana e no acesso do homem ao mundo da experiência e do vivido.

---

<sup>1</sup>. *Backwoods* tem o significado de bosque ou área florestada, referindo-se também por extensão a qualquer zona remota e isolada. *Backwoodsman* é alguém que vive numa zona dessas, ou provém dela, e conota quem obtém essa qualificação com pessoa rude, de maneiras pouco polidas, como um lenhador.

<sup>2</sup>. *Collected Papers*, 5.488.



É uma distinção clássica, nos manuais de Semiótica, apresentar Peirce, juntamente com Saussure, como o fundador da moderna semiótica ou doutrina dos signos; sendo que Saussure esteve na origem, entre os continentais,<sup>3</sup> de uma linha de estudos mais afins da linguística, e que se convencionou chamar semiologia,<sup>4</sup> distinguindo-a assim do ramo de estudos “peirceano”, que toma o nome de semiótica e se insere numa vasta e rica tradição lógica e filosófica dedicada a estes temas.<sup>5</sup>

Estes dois programas fundadores da semiótica como disciplina autónoma são mais ou menos coexistentes no tempo, estando bem estabelecido que nem Peirce tinha conhecimento dos trabalhos do linguista suíço, nem a inversa.<sup>6</sup> A semiótica saussureana está mais orientada para o estudo dos signos linguísticos, ao passo que em Peirce, como veremos, há uma semiotização geral da existência e a sua semiótica, entendida como lógica, abarca tudo o que há.

Foi no *Curso de Linguística Geral* – uma obra póstuma compilada por dois antigos alunos a partir de três cursos leccionados em Genebra entre 1906 e 1911 – que Saussure lançou as bases do que viria a ser a semiótica europeia.

No *Cours* a semiologia é postulada essencialmente para enquadrar epistemologicamente, no concerto das ciências, a novel linguística, a cujo estudo Saussure dedicará o resto da sua vida.<sup>7</sup>

Depois de distinguir a língua da linguagem, caracterizando-a como um sistema de sinais para exprimir ideias, e nesse sentido comparável a qualquer outro sistema de sinais não verbal, Saussure diz ser necessário conceber uma

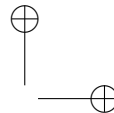
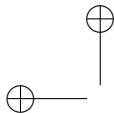
<sup>3</sup>. Penso por exemplo em Hjelmslev, Greimas, Buyssens ou Barthes.

<sup>4</sup>. Note-se que paulatinamente o termo *semiótica* tem vindo a ganhar terreno face a *semiologia* e hoje pode ser empregue, indistintamente, para significar a tradição europeia ou anglo-saxónica sobre estas ciências.

<sup>5</sup>. Para uma exploração acerca das diferenças substantivas entre *semiótica* e *semiologia*, cf. FIDALGO, António, *Semiótica, A Lógica da Comunicação*, 1995, Universidade da Beira Interior, Covilhã, pp. 16-19; MARTINET, Jeanne, *Chaves para a Semiologia*, 1974, col. Universidade Moderna, Publicações D. Quixote, Lisboa; TRABANT, Jurgen, *Elementos de Semiótica*, 1976, Editorial Presença, Lisboa; DEELY, John, *Introdução à Semiótica, História e Doutrina*, 1995, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa.

<sup>6</sup>. Cf. Oswald DUCROT e Tzvetan TODOROV, “Semiótica”, in *Dicionário das Ciências da Linguagem*, 1991, D. Quixote, Lisboa, p.112.

<sup>7</sup>. “...se agora, pela primeira vez, pudemos conceder à linguística um lugar entre as ciências, é porque a ligamos à semiologia...”, Ferdinand de SAUSSURE, *Curso de Linguística Geral*, 8ª ed., D. Quixote, 1999, Lisboa, p. 44.



ciência que estudasse “a vida dos sinais no seio da vida social” e que baptiza de semiologia, do grego *semeíon*, sinal. Essa ciência é parte da psicologia social, que por sua vez pertence à psicologia geral; e a linguística, enquanto ciência que estuda os signos linguísticos, constitui apenas uma parte da semiologia, sendo-lhe aplicáveis as leis que esta última descobre.<sup>8</sup>

A partir desta *entourage* teórica, Saussure vai depois definir signo como uma entidade psíquica de duas faces, perfeitamente indissociáveis, que une um conceito a uma imagem acústica, ou seja, une um conteúdo mental à marca psíquica do aspecto físico do som material em causa.<sup>9</sup> O mesmo é dizer que signo é, finalmente, a entidade que une um significante e um significado,<sup>10</sup> e possui como características a arbitrariedade (salvo na onomatopeia, o laço que une significante e significado é arbitrário e convencional, assentando num hábito colectivo),<sup>11</sup> a linearidade do significante (o significante desenvolve-se no tempo e representa uma extensão unidimensional mensurável – é uma linha),<sup>12</sup> a imutabilidade (a língua é uma herança colectiva imposta e o indivíduo isolado é incapaz de alterar a associação significante/significado – ela repousa na massa dos falantes),<sup>13</sup> e a mutabilidade (a língua como instituição social está sujeita à acção do tempo, que produz desvios na relação significante/significado – evolui),<sup>14</sup> sendo que estas duas últimas características só se compreendem plenamente ligando-as respectivamente ao estudo sincrónico e diacrónico dos sistemas linguísticos.

Se a pressuposição básica que subjaz a todo o *Curso* é o facto de Saussure entender a língua, e também o signo, como elementos que só têm sentido e existência no interior do processo comunicacional e enquanto servem a essa

<sup>8</sup>. *Idem*, p. 44.

<sup>9</sup>. *Idem*, p. 122.

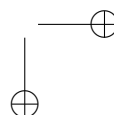
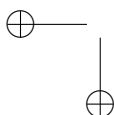
<sup>10</sup>. *Idem*, p. 124.

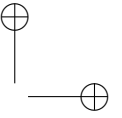
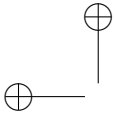
<sup>11</sup>. *Idem*, p. 125.

<sup>12</sup>. *Idem*, p. 128.

<sup>13</sup>. *Idem*, p.129.

<sup>14</sup>. *Idem*, p.134.





função,<sup>15</sup> a sua concepção de signo é diádica e desinteressa-se das questões que se prendem com o referente.

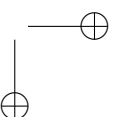
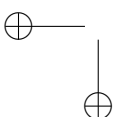
Na verdade, à parte o enquadramento epistemológico da linguística na semiologia, Saussure tratará, e com as limitações mencionadas, exclusivamente do signo linguístico, o que levará Ducrot a dizer dele que “o contributo directo de Saussure à semiologia não linguística quase se limitou a estas frases [que a semiologia estude a vida dos signos no seio da vida social], mas elas desempenham um importante papel; ao mesmo tempo, as suas definições de signo, de significante, de significado, embora formuladas com vista à linguagem verbal, fixaram a atenção de todos os semiólogos”.<sup>16</sup>

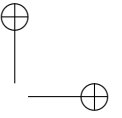
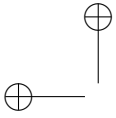
Assim, enquanto Saussure apresenta uma concepção dual do signo, se desinteressa do referente, ocupando-se do signo enquanto entidade psíquica e só tratando do signo linguístico, Peirce tem uma concepção triádica do signo, que integra numa teoria do conhecimento e da percepção, deseja fundar um sistema omnicompreensivo que não exclua nenhum tipo de signo, e tudo isso de forma alheia ao psicologismo (onde ocorre a introdução do sujeito, na semiótica peirceana, esta surge como uma concessão).

Peirce preconizava e tentou fundar uma ciência geral dos signos que pudesse dar conta do mundo da experiência humana e garantir a sua comunicabilidade. No final da sua vida dedicou-se quase obsessivamente à classificação dos signos, que refez e caracterizou em escritos diversos. Tão absorvente se tornou a teoria no corpo da obra que Savan crismou-a, não sem razão, de idealismo semiótico. Percusores e inovadores como o foram os trabalhos de Peirce, ele não está só. A reflexão sobre a linguagem, o signo e significação pontua os momentos mais importantes da história do pensamento ocidental.

<sup>15</sup>. “... a língua, segundo Saussure, é fundamentalmente (não acidentalmente, ou por decadência) um instrumento de comunicação. Nunca se encontra em Saussure a ideia de que a língua deve representar uma estrutura do pensamento que existiria independentemente de qualquer articulação linguística”, Oswald **DUROT** e Tzvetan **TODOROV**, “Saussurianismo”, in *Dicionário das Ciências da Linguagem*, 1991, D. Quixote, Lisboa.

<sup>16</sup>. Oswald **DUROT** e Tzvetan **TODOROV**, “Semiótica”, in *Dicionário das Ciências da Linguagem*, 1991, D. Quixote, Lisboa, p. 113.





## 10.1 Algumas abordagens pré-peirceanas do tema no ocidente

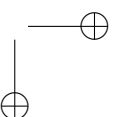
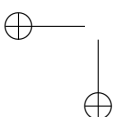
A temática cara à semiótica, na acepção mais vasta que Peirce lhe concede, mesmo que não sistematizada, atravessa transversalmente toda a história do pensamento ocidental, e pode fazer-se remontar ao berço deste na Grécia antiga. A exposição que aqui se apresenta é necessariamente esquemática, e serve sobretudo para situar o labor de Peirce no quadro mais vasto dos que se ocupam, coerente e consistentemente, com a definição, classificação e papel atribuído ao signo. Porém, e como tem sido notado, o tratamento dado pelos antigos a estes temas é fragmentário; o que encontramos são sobretudo reflexões esparsas, e não um corpo coerente de doutrina inserido numa clara tradição com continuidade temporal, que pudesse receber o nome de ciência. Mais, muitas vezes estes temas são analisados com respeito a necessidades teóricas que emanam de outros interesses (gnosiológica, retórica, teologia), e não como problemática autónoma, pelo que o risco de anacronismo, perspectivando-os à luz das concepções contemporâneas sobre a disciplina, é grande.<sup>17</sup> Feitas estas ressalvas, eis uma breve panorâmica das concepções de signo ao longo da história do pensamento ocidental.

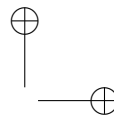
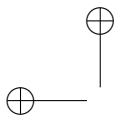
### Os Antigos

Platão (428-347) foi provavelmente o primeiro autor a ocupar-se com a reflexão sobre o signo e a significação. O problema da convencionalidade da linguagem é tratado no diálogo *Crátilo*, que tem por subtítulo *Sobre a Justeza Natural dos Nomes*.<sup>18</sup> Três personagens, Sócrates, Hermógenes e Crátilo discutem o estatuto e natureza dos nomes, fazendo Sócrates, como habitual, de agente provocador. Nesse papel, começa por num primeiro momento desfazer a tese da convencionalidade dos nomes sustentada por Hermógenes, dando

<sup>17</sup>. “What it most conspicuously lacks, in order to fully deserve this title [scientific semiotics] is an autonomous disciplinary identity. Signs and sign functioning are studied not for their own sake, but with respect to the theoretical needs of other disciplines, notably (but not only) grammar, logic, and an incipient epistemology. . .”, DASCAL, Marcelo & DUTZ, Klaus, “The Beginnings of Scientific Semiotics”, *Semiotics, A Hand-Book on the Sign-Theoretic Foundations of Nature and Culture*, vol. 1, 1997, Walter de Gruyter, New York, p. 746-758.

<sup>18</sup>. Platão, *Cratyle*, 1998, Flammarion, Paris, p. 65.





razão a Crátilo que defendia haver uma relação natural entre os nomes e as coisas que nomeiam; para logo a seguir rejeitar também a posição de Crátilo, pois há nomes mais e menos justos, é sempre possível errar ao nomear as coisas, e dado que o nome não é o próprio objecto, uma certa convenção tem de intervir no estabelecimento do significado. A conclusão de Sócrates – em linha com as teses do platonismo em geral – é que dado o estatuto dúbio da relação entre nomes e coisas, as palavras não servem ao verdadeiro conhecimento – este deve examinar as coisas por si mesmas, não pelo nome que os homens lhes concederam.

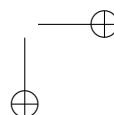
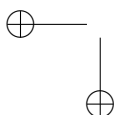
Esta mesma temática é retomada na *VII Carta*,<sup>19</sup> onde Platão elenca quatro instrumentos por meio dos quais se podem conhecer as coisas: o nome, a definição, a imagem e o próprio conhecimento ou razão.<sup>20</sup>

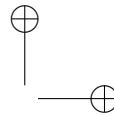
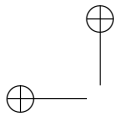
O objecto será tão mais bem conhecido quanto o cognoscente for progredindo nesta escala, abandonando os meios inferiores como o nome ou a definição, pelos que se encontrem mais próximos do objecto a conhecer. Este conhecimento é, porém, sempre imperfeito e sujeito a erro ou falsidade, e o intelecto (*nous*) “é o que está mais próximo da própria coisa em semelhança e familiaridade, ao passo que os outros meios se encontram mais distantes”.<sup>21</sup> Para atingir pleno conhecimento das coisas é necessário passar “pelos quatro meios mencionados”, mas devido à convencionalidade da linguagem (“não há nenhuma razão para que o que chamamos “círculo” não seja chamado “linha””) e à sua “fraqueza intrínseca” o conhecimento é imperfeito. Na verdade o homem procura a essência das coisas, mas os quatro meios de que dispõe para conhecer dão-lhe apenas qualidades “enchendo todos com perplexidade

<sup>19</sup>. PLATÃO, *Letter VII, Complete Works*, ed. John Cooper, Hackett Publishing Company, 1997, Indianapolis, pp. 1646-1667.

<sup>20</sup>. “For every real being, there are three things that are necessary if knowledge of it is to be acquired: first, the name; second, the definition; third, the image; knowledge comes fourth, and in the fifth place we must put the object itself, the knowable and truly real being. To understand what this means, take a particular example and think of all other objects as analogous to it. There is something called a circle, and its name is this very word we have just used. Second there is its definition, composed of nouns and verbs (...) Third is what we draw or rub out, what is turned or destroyed; but the circle itself to which they all refer remains unaffected, because it is different from them. In the fourth place are knowledge (*epistemê*), reason (*nous*), and right opinion (...) of these reason is nearest the fifth in kinship and likeness, while the others are further away”, *idem*, pp. 1659-1660.

<sup>21</sup>. *Idem*, p. 1660.





e confusão”.<sup>22</sup> O conhecimento só se atinge pelo diálogo entre mestre e discípulo, através de um processo de ascese que é proporcionado por esse diálogo, podendo no fim da operação “iluminar a natureza de qualquer objecto”.<sup>23</sup>

Na mesma linha do *Crátilo*, a *VII Carta* é um manifesto ainda mais enérgico contra a escrita, e um trabalho que denota o extremo pessimismo de Platão face às palavras e aos nomes. As coisas só poderão ser verdadeiramente conhecidas por elas próprias – temática que reencontraremos no platónico Agostinho – e toda a mediação surge a uma luz extremamente negativa dado ser ela própria que abre ao mundo a possibilidade de erro. Platão inaugura também aqui a cisão aparência/realidade que percorrerá todo o pensamento ocidental até Descartes e Kant, e que o pragmatismo tentará dissolver.

A desconfiança platónica acerca da linguagem terá o seu contraponto no fascínio e entusiasmo que o seu potencial suscita junto dos sofistas. Uma incipiente pragmática pode atribuir-se ao maior de entre todos eles, embora fosse preocupação geral da escola. Górgias é um homem deslumbrado com o poder da linguagem junto dos interlocutores, que nota e tratará de maximizar no seu ensinamento retórico.

Terá sido elevada a influência de Górgias (485-590?) na Grécia Antiga, de tal modo que deu origem a um verbo – *gorgianizar* – embora a luz a que a maioria destas informações nos chegaram seja muito desfavorável, devido ao testemunho de Platão.<sup>24</sup>

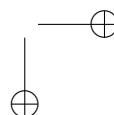
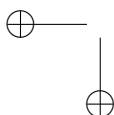
No *Elogio de Helena*<sup>25</sup> Górgias tenta defender e ilibar a bela causadora da Guerra de Tróia, que por razões obscuras (rpto? sedução?) troca o marido

<sup>22</sup>. “... that of the two objects of search - the particular quality and the being of an object – the soul seeks to know not the quality but the essence, whereas each of these four instruments presents to the soul, in discourse and in examples, what she is not seeking, and thus makes it easy to refute by sense perception anything that may be said or pointed out, and fills everyone, so to speak, with perplexity and confusion”, *idem*, 1660.

<sup>23</sup>. *Idem*, p. 1660.

<sup>24</sup>. Para uma reabilitação da imagem dos sofistas, distanciada-a do testemunho e programa platónico, vd. MARROU, Henri, *Histoire de l'éducation dans l'antiquité, Le Monde Grecque*, vol. I, 1982, Seuil, Paris; ROMILLY, Jacqueline de, *Les Grands Sophistes dans L'Athènes de Péricles*, 1988, Éditions de Fallois, Paris; e ROMEYER-DHERBEY, Gilbert, *Os Sofistas*, 1986, Edições 70, Lisboa.

<sup>25</sup>. GÓRGIAS, *Testemunhos e Fragmentos*, edição bilingue grego/português, trad. port. de Manuel Barbosa e de Inês de Ornellas e Castro, Lisboa, Colibri, 1993.



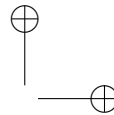
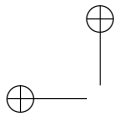
Menelau pelo príncipe troiano Páris – lendário, também, pela sua beleza – desencadeando a gesta imortalizada por Homero na *Ilíada*.

Depois de analisar alguns dos motivos possíveis para a atitude de Helena, Górgias considera que também poderia ter sido persuadida a realizar tais actos. A partir daqui, desenrola-se uma ardente defesa do poder da palavra e do discurso sobre os seus ouvintes, poder tanto maior quanto se foram as belas palavras que seduziram Helena, esta não pode por isso ser responsabilizada pelos seus actos. “O Discurso é um senhor soberano que, com um corpo diminuto e quase imperceptível leva a cabo acções divinas. Na verdade, ele tanto pode deter o medo como afastar a dor, provocar a alegria e intensificar a compaixão (...) Relação idêntica possuem a força do discurso em ordem à disposição do espírito e a prescrição dos medicamentos para a saúde dos corpos. Na verdade, assim como certos medicamentos expulsam do corpo certos humores, suprimindo uns a doença e outros a vida, do mesmo modo, de entre os discursos, uns há que inquietam, outros que incutem coragem no auditório, outros ainda que, mediante uma funesta persuasão, envenenam e enfeitiçam o espírito”.<sup>26</sup>

A questão dos poderes da linguagem é pois afim do estudo da receptividade da alma, a *psicagogia* ou arte de transmutar as almas a partir da persuasão por meio do discurso. A temática do *logos* como *phármakon* – veneno ou medicamento, consoante o uso – já se encontra de resto latente em Empédocles, de quem Górgias terá sido discípulo. Com efeito, no fragmento “(...) alguns em busca de profecias, enquanto outros apunhalados durante muitos dias por dores agudas, pedem para ouvir a palavra que cura toda a espécie de doenças”.<sup>27</sup> O *logos* é visto como entidade com poder quase mágico para curar a alma, aplacando também as maleitas físicas.

<sup>26</sup>. *Idem*, §8 e §14, pp. 43-45. Sobre a concepção gorgiana do *logos* diz Sardo: “...trata-se de um *logos* que reivindica a sua “condição despótica”, recusando-se desse modo a invocar as raízes da sua legitimidade, quer na *physis*, quer no *nomos* (...) O mesmo é dizer: um *logos* que recusa submeter-se a qualquer legalidade externa a si mesmo, a qualquer heteronomia – e que a si próprio se rege na invenção das regras que *kairologicamente* lhe asseguram a eficácia psicagógica do seu exercício (enquanto instrumento de valoração das acções e dos acordos humanos)”, SARDÓ, Francisco Beja, *Logos e Racionalidade na Gênese e Estrutura da Lógica de Aristóteles*, Imprensa Nacional Casa da Moeda, col. Estudos Gerais, 2000, Lisboa, pp. 214-215.

<sup>27</sup>. Kirk, G. S.; Raven, J. E., *Os Filósofos Pré-Socráticos*, 1966, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, p. 333.



Diz-se que Aristóteles no diálogo *O Sofista* que desapareceu,<sup>28</sup> terá creditado a Empédocles a invenção da retórica; e Corax,<sup>29</sup> mestre do que Barthes chamará de proto-retórica, e o primeiro a fazer-se cobrar pelo seu ensino, terá, juntamente com Górgias, sido seu discípulo. Ambos acreditam na possibilidade de formar a alma pela palavra, que tal como o *phármakon* a pode levar às belas e nobres acções, ou ao seu oposto.

É claro que o destino histórico da retórica não nos interessa aqui; basta dizer que Peirce chamará, ao terceiro dos ramos em que divide a Semiótica, Retórica Pura, ciência que o seu discípulo Morris mais tarde rebaptizará de Pragmática.<sup>30</sup>

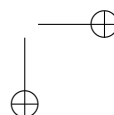
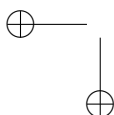
Aristóteles (385-322), em *De Interpretatione*, delimita muito bem o âmbito e estatuto do nome, que demarca como uma parcela do universo das coisas que significam, definindo-o como som vocal com significação convencional, sem referência ao tempo e do qual nenhuma parte possui significação se tomada separadamente.<sup>31</sup> Aristóteles oferece depois o esboço de uma teoria da

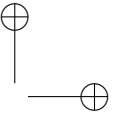
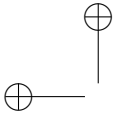
<sup>28</sup>. *Idem*.

<sup>29</sup>. Sobre as origens da retórica antiga, Barthes: “A retórica nasceu de processos de propriedade. Cerca de 485 a.C, dois tiranos sicilianos, Gelão e Hierão, efectuaram deportações, transferências de população e expropriações, para povoar Siracusa e lotear os mercenários; quando foram depostos por uma sublevação democrática e se quis voltar à *ante qua*, houve processos inumeráveis, pois os direitos de propriedade eram pouco claros. Estes processos eram de um novo tipo: mobilizavam grandes júris populares, diante dos quais, para os convencer, era necessário ser eloquente. Esta eloquência, ao participar simultaneamente da democracia e da demagogia, do judicial e do político, constituiu-se rapidamente em objecto de ensino. Os primeiros professores desta disciplina foram Empédocles de Agrigento, Corax, seu aluno de Siracusa, e Tísias”, **BARTHES**, Roland, *A aventura semiológica*, 1987, Edições 70, col. Signos, Lisboa, p. 23.

<sup>30</sup>. “In consequence of every representamen being thus connected with three things, the ground, the object, and the interpretant, the science of semiotic has three branches. The first is called by Duns Scotus grammatica speculativa. We may term it pure grammar. It has for its task to ascertain what must be true of the representamen used by every scientific intelligence in order that they may embody any meaning. The second is logic proper. It is the science of what is quasi-necessarily true of the representamina of any scientific intelligence in order that they may hold good of any object, that is, may be true. Or say, logic proper is the formal science of the conditions of the truth of representations. The third, in imitation of Kant’s fashion of preserving old associations of words in finding nomenclature for new conceptions, I call pure rhetoric. Its task is to ascertain the laws by which in every scientific intelligence one sign gives birth to another, and especially one thought brings forth another”, *Collected Papers*, 2.229 .

<sup>31</sup>. “Le nom est un son vocal, possédant une signification conventionnelle, sans référence au temps, et dont aucune partie ne présente de signification quand elle est prise séparément”,





linguagem como instrumento de comunicação e designação. O signo linguístico é símbolo dos estados de alma, e a palavra escrita símbolo da palavra enunciada. As palavras significam o objecto a que se referem em virtude da sua convencionalidade (daí haver línguas diferentes), mas os estados de alma ou do mundo a que se reportam são-lhe essencialmente estranhos – não são a própria palavra, que pode variar, tema que já encontramos em Platão.<sup>32</sup>

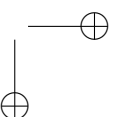
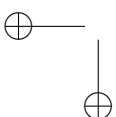
Esta incipiente teoria da linguagem servirá de molde a toda a doutrina subsequente sobre o tema, e num certo sentido podemos dizer que ela é *nomenclaturista*, porque não concede aos processos semióticos mais papel que colarem-se como rótulo ao real servindo para comunicá-lo. E esta concepção nomenclaturista de linguagem instaurada por Aristóteles manter-se-á até ao Primeiro Wittgenstein: a língua é uma cópia da realidade, cada palavra nomeia uma coisa, e não distingue significado de referente. Os homens chegam depois ao conhecimento das coisas independentemente da linguagem e cada um por si, e só posteriormente associam aos objectos signos arbitrários que os nomeiam e representam à consciência. São tais signos, que representam as coisas do mundo, que servirão ao homem para comunicar com os outros.

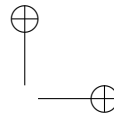
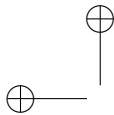
Já os estóicos produziram uma elaborada teoria do signo, distinguindo nele entre um significante ou entidade material; um significado, a que chamam *lekton* e que é uma entidade imaterial; e o objecto, que é a realidade à qual o signo se refere. O *lekton*, segundo Todorov,<sup>33</sup> não é propriamente um conceito ou conteúdo mental, um interpretante, mas a capacidade de o significante designar um objecto do mundo – e que poderíamos fazer corresponder, *grosso modo*, àquilo que Peirce mais tarde chamará de *fundamento do representamen*. Distinguem-se ainda, na doutrina estóica, os *lekta* completos, proposições, dos incompletos, as palavras; e símbolos ou signos indirectos quando um *lekton* evoca outro *lekton*, directos quando se refere a um objecto do mundo.

ARISTÓTELES, *De l'Interpretation*, trad. TRICOT, Jules, 1946, Bibliothèque des Textes Philosophiques, Librairie Philosophique Jean Vrin, Paris, p. 77.

<sup>32</sup>. “Les sons émis par la voix sont les symboles des états de l’âme, et les mots écrits les symboles des mots émis par la voix. Et de même que l’écriture n’est pas la même chez tous les hommes, les mots parlés ne sont pas non plus les mêmes, bien que les états de l’âme dont ces expressions sont les signes immédiats soient identiques chez tous, comme sont identiques aussi les choses dont ces états sont les images”, *idem*, p. 78.

<sup>33</sup>. Cf. TODOROV, Tzvetan, 1979, *Teorias do Símbolo*, Edições 70, Lisboa.





Galeno (129-199), médico famoso em Pérgamo, o maior da medicina antiga depois de Hipócrates, foi, no século II, o inventor da semiótica médica, disciplina que estuda os sinais ou sintomas do paciente em ordem a determinar o diagnóstico e prognóstico adequados.<sup>34</sup>

Galeno teve uma educação ecléctica, que poderia tê-lo feito “cair no ceticismo pirroniano, se a geometria, a aritmética, o cálculo, não me tivessem detido”.<sup>35</sup> Ao invés, a consequência desses estudos terá sido que, contra o ensinamento das escolas, Galeno desconfia do saber livresco, e tem o maior apreço pela observação e experiência, que tão úteis lhe serão na prática médica. “A percepção sensível, com efeito, conduz-nos à experiência, ao passo que a razão conduz os dogmáticos à indicação”.<sup>36</sup>

A divisão da medicina – tanto de “empíricos”, como “dogmáticos” ou “metódicos”, as principais escolas médicas da antiguidade – em três partes é prontamente aceite por Galeno. Semiótica, Terapêutica e Higiene são então os três ramos em que divide a medicina. É por meio da Semiótica que o médico, que “possui o conhecimento”, reconhece certos signos, diagnostica a maleita e pode tomar por ela as medidas adequadas.<sup>37</sup>

A Semiótica, que é a primeira das três divisões da arte médica, compreende segundo Galeno, duas partes: “o diagnóstico dos fenómenos presentes, e o prognóstico dos fenómenos futuros”,<sup>38</sup> algo que o médico fará recorrendo à observação empírica dos sintomas ou signos, e à memória, que permite identificá-los correctamente e ligá-los aos conhecimentos que a alma já possui.

Signos, para Galeno, são todos os sintomas de doença, e há-os de três tipos: *diagnósticos*, que levam a declarar uma afecção; *prognósticos*, quando indicam o que vai suceder; e *terapêuticos*, quando provocam a rememoração de um tratamento.

Em todo o caso Galeno não é um teórico. Para ele o médico deve operar

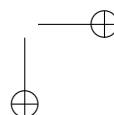
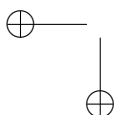
<sup>34</sup>. Note-se que ainda hoje a medicina opera através do estudo e interpretação de sintomas ou sinais, vitais para o estabelecimento de certos diagnósticos.

<sup>35</sup>. GALIEN, *Traitéés philosophiques et logiques*, 1998, Flammarion, Paris, p. 14.

<sup>36</sup>. *Idem*, p. 96.

<sup>37</sup>. “...pour ceux qui veulent caractériser correctement les choses, ne sont pas les parties [de l’art médical], mais des opérations des médecins. Mais la connaissance qui est dans l’âme, par laquelle le médecin voit les signes, soigne et prend des précautions hygiéniques, est bien une partie de l’art médical”, *idem*, p.101.

<sup>38</sup>. *Idem*, p. 101.



com recurso à observação, à experiência e à memória, interpretando os signos que o doente emite a partir destas categorias.<sup>39</sup> Mais do que classificar ou teorizar, Galeno, que se encontra muito próximo da escola dos “empíricos”, recomenda ao médico que adopte “a atitude do céptico face à totalidade da vida, essa [deve ser] a atitude do “empírico” no que toca à filosofia”.<sup>40</sup>

Agostinho (354-430) foi o primeiro autor da antiguidade<sup>41</sup> a apresentar uma semiótica – pois embora movido por um interesse eminentemente religioso, acaba, na sua vastíssima obra, por tocar num grande número de campos do saber humano, incluindo a Filosofia da Linguagem.

As obras mais importantes para conhecer a semiótica agostiniana são *De Magistro* e *De Doctrina Christiana*. O problema central do *Mestre Interior*, um diálogo entre Agostinho e o filho Adeodato, é saber se as coisas se podem ensinar por meio de sinais. Estabelecido que “as palavras são apenas sinais, e que não podem ser sinais as coisas que nada significam”,<sup>42</sup> embora nem todos os sinais sejam palavras, e não haja “sinal que não signifique alguma coisa”,<sup>43</sup> considera que o homem fala para ensinar e rememorar, porque são as palavras “que fazem vir ao espírito as próprias coisas de que são sinais”.<sup>44</sup> Agostinho conclui então que para aprender de nada servem os sinais porque só se aprende o significado do sinal por meio da realidade por ele representada; mas uma realidade totalmente desconhecida jamais poderia ser ensinada por essa via.<sup>45</sup> Por conseguinte, “com palavras não aprendemos senão palavras, ou melhor, o som e o ruído das palavras (...) Conhecidas as coisas, alcança-

<sup>39</sup>. “... l’art médical a d’abord été inventé, découvert, par la raison unie à l’expérience”, *idem*, p. 127.

<sup>40</sup>. *Idem*, p.121.

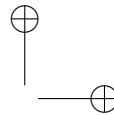
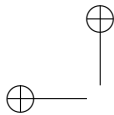
<sup>41</sup>. Na verdade Agostinho pode ser considerado já um medieval, o primeiro, mas neste aspecto, como semiólogo, muito mais aparentado com os antigos que com o trabalho posterior das escolas, razão de ter sido considerado “um antigo”: está na fronteira.

<sup>42</sup>. AGOSTINHO DE HIPONA, “De Magistro”, in *Opúsculos Selectos de Filosofia Medieval*, 1984, Faculdade de Filosofia, Braga, p. 51.

<sup>43</sup>. *Idem*, p.34.

<sup>44</sup>. *Idem*, p.33.

<sup>45</sup>. “Com efeito, quando me é dado um sinal, se ele me encontra ignorante da coisa de que é sinal, nada me pode ensinar; e se me encontra sabedor, que aprendo eu por meio do sinal? (...) E assim, mais se aprende o sinal por meio da realidade conhecida, do que a própria realidade por um sinal dado”, *idem*, p. 66.



se também o conhecimento das palavras; mas ouvidas as palavras, nem as palavras se aprendem”.<sup>46</sup>

A conclusão de Agostinho é que o verdadeiro conhecimento não se obtém a partir dos signos; estes são sinais que convocam o homem a voltar-se para o seu interior, onde o Mestre mediante iluminação divina o ensina dando-lhe a saber o que há.

Mas o texto fundador da semiótica agostiniana é *De Doctrina Christiana*, um tratado de hermenêutica sobre o modo de interpretar as Sagradas Escrituras composto por quatro livros, sendo o segundo inteiramente dedicado ao estudo dos signos.

É evidente, como já foi mencionado, que Agostinho é sobretudo movido por preocupações religiosas, e no caso de *De Doctrina*, hermenêutico-teológicas, mas como as Escrituras são um vasto conjunto de signos, aclarar o seu estatuto, conferindo um enquadramento semiótico à teoria da interpretação que explana, é a tarefa que se lhe impõe.

Neste texto a temática do *Mestre* é de pronto abandonada, com a tese de que toda a instrução se reduz ao ensino de coisas e signos, e que as coisas se conhecem por meio de signos.<sup>47</sup> Estes são definidos como “tudo o que se emprega para dar a conhecer alguma coisa, embora nem todas as coisas sejam signos”.<sup>48</sup> É logo no início do Livro II que Santo Agostinho dará a sua célebre e influente definição de signo: “*Signum est enim res, praeter species quam ingerit sensibus, aliud aliquid ex se faciens in cogitationem venire*”.<sup>49</sup> Signo é então uma coisa que, além da *espécie* que apresenta aos sentidos, faz, a partir de si, com que uma coisa distinta dele próprio venha ao pensamento – *aliquid stat pro aliquo* – na versão condensada.

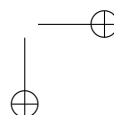
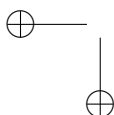
O signo é uma realidade material que está numa relação de substituição com a coisa significada e apresenta uma realidade distinta de si ao intelecto. Dividem-se depois, segundo Agostinho, em *naturais* – que significam sem

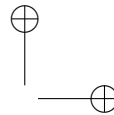
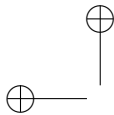
<sup>46</sup>. *Idem*, p. 68.

<sup>47</sup>. “Omnis doctrina vel rerum est, vel signorum, sed res per signa discuntur”, AGOSTINHO DE HIPONA, *De Doctrina Christiana*, 1969, Biblioteca de Autores Cristianos – BAC, La Editorial Católica, Madrid, p. 58.

<sup>48</sup>. “Ex quo intelligitur quid apellem signa; res eas videlicet quae ad significandum aliquid adhibentur. Quamobrem omne signum etiam res aliqua est; quod enim nulla res est, omnino nihil est; non autem omnis res etiam signum est”, *idem*, p. 59.

<sup>49</sup>. *Idem*, p. 97.





concurso da vontade – e *convencionais* – instituídos pelos homens para significar.<sup>50</sup> É destes últimos que se ocupará *De Doctrina*, definindo-os como os signos que os seres vivos utilizam para manifestar a outrem sensações ou pensamentos – isto é, comunicar,<sup>51</sup> e entre os homens os principais são as palavras, pois por meio das palavras pode dar-se a conhecer a totalidade dos signos existentes, mas a inversa não é verdadeira: as palavras dificilmente serão significadas por signos não verbais.

Todorov considera que Agostinho é o primeiro autor a apresentar uma verdadeira teoria semiótica, uma vez que a sua definição de signo considera tanto a perspectiva da significação (*stat pro*) como a perspectiva comunicacional (os signos convencionais servem para manifestar sensações e pensamentos). “A instância sobre a dimensão comunicativa é original: não existia nos textos dos Estóicos, que constituíam uma pura teoria da significação, e fora muito menos acentuada por Aristóteles, que falava, é certo, de “estados de espírito”, portanto dos locutores, mas que deixava completamente na sombra esse contexto de comunicação”.<sup>52</sup>

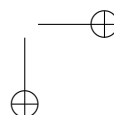
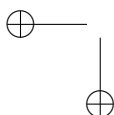
Além de contemplar uma semiótica comunicacional e da significação, também Eco considera que *De Doctrina*, que é um tratado de hermenêutica, forneceu um impulso decisivo ao alegorismo panmetafísico que percorrerá toda a Idade Média. É certo que Clemente de Alexandria, ou Orígenes – que diz que num texto se deve distinguir entre sentido literal, moral e místico<sup>53</sup> – já haviam aberto a porta a essa peculiar forma de ver o mundo, mas Agostinho reforça a tendência levantando a questão da fidelidade da tradução bíblica e da possibilidade dos hebreus terem corrompido o texto original por ódio à verdade. Como forma de dirimir estas dificuldades, a hermenêutica bíblica deve socorrer-se de várias traduções, inserir os trechos em análise no seu contexto

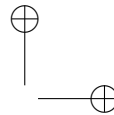
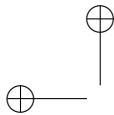
<sup>50</sup>. “Signorum igitur alia sunt naturalia, alia data. Naturalia sunt quae sine voluntate atque nullo appetitu significandi, praeter se aliquid aliud ex se cognosci faciunt, sicut est fumus significans ignem”, *idem*, p. 97.

<sup>51</sup>. “Data vero signa sunt, quae siti quaeque viventia invicem dant ad demonstrandos, quantum possunt, motus animi sui, vel sensa, aut intellecta quaelibet. Nec ulla causa est nobis significandi, id est signi dandi, nisi ad depromendum et traiciendum in alterius animum id quod animo gerit is qui signum dat”, *idem*, p. 99.

<sup>52</sup>. Todorov, Tzvetan, *Teorias do Símbolo*, 1977, Edições 70, Lisboa, p. 36.

<sup>53</sup>. Cf. Eco, Umberto, “A epístola XIII e o alegorismo medieval”, 1986, *Cruzeiro Semiótico* n.º 4, ed. Norma Tasca, Porto.





mais vasto, e pressentir a existência de um sentido figurado sempre que, por alguma razão, o texto bíblico pareça dúbio, obscuro, ou demasiado literal.

Embora, fazendo fé em Ciruello,<sup>54</sup> Agostinho tenha recorrido inicialmente ao sentido figurado como forma de velar a sua falta de preparação crítica, vindo mais tarde a reconhecer que fundamental é o sentido literal, a verdade é que o apelo ao alegorismo está disseminado por toda a obra. Em *De vera religione* apresenta quatro: histórico, profético, tropológico e anagógico; em *De utilitate credendi* igualmente quatro, alterando-lhes apenas a terminologia: histórico, etiológico, anagógico e alegórico. É que a Escritura é misteriosa e obscura em muitas passagens por obra da Providência divina, que assim as dispôs para quebrar a soberba humana com trabalho, e afastar o desdém do entendimento.<sup>55</sup> O sentido figurado é portanto algo de consubstancial ao texto bíblico.<sup>56</sup>

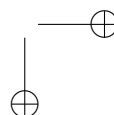
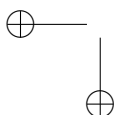
Até ao Renascimento, a tentação de por toda a parte pressentir um sentido figurado, uma alegoria ou analogia entre o visível e o invisível iluminará, por via do impulso que lhe foi conferido por Agostinho, toda a mundividência do homem medieval.<sup>57</sup>

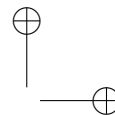
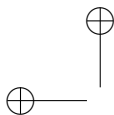
<sup>54</sup> - Ciruello, P. Lope, “Introducción general a la Doctrina Cristiana”, in *De la doctrina cristiana*, col. Obras de San Augustin en edición bilingue, vol. XV, Biblioteca de Autores Cristianos, La Editorial Catolica, MCMLXIX, Madrid, p. 58.

<sup>55</sup> - *De la doctrina cristiana*, col. Obras de San Augustin en edición bilingue, vol. XV, Biblioteca de Autores Cristianos, La Editorial Catolica, MCMLXIX, Madrid, p. 108.

<sup>56</sup>. Como Eco e muitos outros notaram, este aspecto da hermenêutica agostiniana generalizar-se-á muito rapidamente: “Tendo por base tais pontos de partida, muito rapidamente a pansemiose metafísica extravasa os limites da exegese bíblica e o próprio mundo passa a ser olhado como colectânea de símbolos portadores de um excesso de sentido que urge decifrar. A leitura simbólica deixa de ser exercida apenas sobre a Bíblia, e passa a ser aplicada directamente sobre o mundo que rodeia o homem — este mundo é visto como uma imensa colectânea de símbolos abertos à interpretação, em que as coisas visíveis possuem semelhança e analogia com as invisíveis. O alegorismo universal típico da Idade Média não é mais, portanto, do que uma visão semiotizada do universo, em que cada efeito é tomado como sinal da sua causa, e portanto como signo aberto à exegese mística. O alegorismo universal representa uma maneira fabulosa e alucinada de olhar para o universo, não por aquilo que aparece, mas por aquilo que poderia sugerir. Consequência mais visível de tal mundividência é o modelo gnosiológico medieval que parte do comentário, da ruminação, da tentativa de passar da parte ao todo, do visível ao invisível, tema a que Michel Foucault dedicou algumas das mais belas páginas que já foram escritas sobre o assunto”, in FIDALGO, António, *Manual de Semiótica*, 2003/2004, [www.bocc.ubi.pt](http://www.bocc.ubi.pt), p.38.

<sup>57</sup>. Sobre este tema, além do já citado texto de Eco, cf. também Lótman, Iuri; Uspenskii e





## Os Medievais

O detalhado comentário de Boécio (480-524) ao *De Interpretatione* aristotélico influenciou toda a Idade Média no que respeita à teoria dos sinais, mas após Agostinho, o mais próximo que se esteve de criar uma semiótica na Idade Média foram os trabalhos de lógica sobre a *suppositio* (que é uma teoria da referência) dos séculos XII e XIII.<sup>58</sup>

Desenvolve-se por esta altura uma série de *gramáticas especulativas* preocupadas com a referência e a semântica, isto é, o *modus significandi*, a forma como o signo *está por*, e significa uma outra coisa que não ele próprio.

A Roger Bacon (1214-1293) atribui-se o primeiro tratado especificamente dedicado aos signos, *De Signis*, onde elabora uma classificação de todos os tipos de signo, e aparece pela primeira vez a significação considerada no seu carácter extensional, dirigida a *res extra animam*.<sup>59</sup>

O debate medieval sobre a *suppositio* e a significação passa por Abelardo, Alberto Magno, Guilherme de Shyreswood, Duns Escoto, Ockham, João Buridan e outros lógicos deste período. Mas passa também pelos escolásticos portugueses que do século XII ao Renascimento investigaram – e com assinalável sucesso – rigorosamente os mesmos temas.

Pedro Hispano (1220-1277, Papa João XXI) lógico e médico de renome, ficou famoso com as *Summulae Logicales*, onde considera as diferentes classes de signos, a significação e a *suppositio*.<sup>60</sup> *Petrus Hispanus* ficou muito justamente célebre por este seu tratado de lógica – onde esboça uma a teoria da significação e aborda a *suppositio* – que foi o manual seguido na maioria das escolas e universidades até ao século XVI, e de tal forma popular que contou

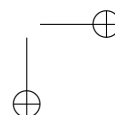
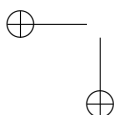
---

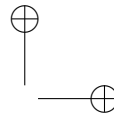
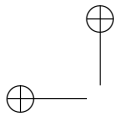
Ivanóv, *Ensaio de Semiótica Soviética*, 1970, col. Horizonte Universitário, Livros Horizonte, Lisboa; e FOUCAULT, Michel, *As palavras e as coisas*, col. Signos, Edições 70, 1966, Lisboa.

<sup>58</sup>. BROWN, Stephen, “Sign Conceptions in Logic in the Latin Middle Ages”, in *Semiotics, A Hand-Book on the Sign-Theoretic Foundations of Nature and Culture*, vol. 1, 1997, Walter de Gruyter, New York, p. 1037; e ainda sobre a *suppositio* KNEALE, William & Martha, *O Desenvolvimento da Lógica*, 1972, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa.

<sup>59</sup>. DASCAL, Marcelo & DUTZ, Klaus, “The Beginnings of Scientific Semiotics”, *Semiotics, A Hand-Book on the Sign-Theoretic Foundations of Nature and Culture*, vol. 1, 1997, Walter de Gruyter, New York, p. 750.

<sup>60</sup>. Pedro divide a *suppositio* em *discreta* e *communis*; e esta em *naturalis* e *accidentalis*; a accidental, por sua vez, em *simplex* e *personalis*; esta última em *determinata* e *confusa*; e a confusa em *necessitate signi* e *necessitate rei*. Cf. KNEALE, William & Martha, *O Desenvolvimento da Lógica*, 1972, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, p. 268.





com 260 edições no período compreendido entre 1474 e 1630.<sup>61</sup> Signo verbal é aí definido como “*vox significativa ad placitum*”, a qual “*ad voluntatem instituentis aliquid representat*”, distinguindo-se assim da “*vox non-significativa que auditui nihil representat, ut buba*”, e ainda dos signos naturais, como os gemidos ou o ladrar de um cão. As unidades significativas podem depois ser simples (nomes e verbos) ou compostas (oração e proposição). O significado é a representação de uma coisa por meio de um som vocal convencional; de forma que o signo verbal resulta formado por um som vocal significante, e uma representação ou significado.

A suposição é constituída pelo facto de um termo estar no lugar de uma coisa, “*est acceptio termini substantivi pro aliquo*”. É porque é formado de *vox* e *significatio* que o signo pode referir-se a outra coisa sob um qualquer aspecto, *supponere*. Significar, é função da *vox*; estar por, é função do signo composto por *vox* e *significatio*, distinguindo-se assim a significação da coisa significada.<sup>62</sup>

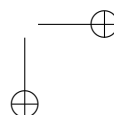
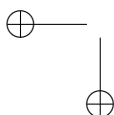
Também Pedro da Fonseca, nas *Instituições Dialécticas*, se ocupará da *suppositio*, e dos tipos e divisões de signos, e ocupará algumas páginas com o tema.<sup>63</sup> Fonseca distingue três géneros de nomes e de verbos: construídos pela *mente*, pela *voz*, e pela *escrita*; sendo os da voz signo dos que estão na mente; e os escritos signo dos que estão na voz. Tais signos podem ainda dividir-se em *formais*, isto é, imagens das coisas significadas gravadas no intelecto; e *instrumentais*, ou seja, “coisas que, postas à frente das potências cognoscentes, conduzem ao conhecimento de outra”.<sup>64</sup> Os sinais podem ainda ser *naturalibus* ou *ex instituto*, sendo os primeiros os que, pela sua natureza, têm a propriedade de significar algo, como o riso é sinal de alegria, e o gemido de

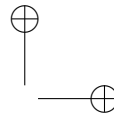
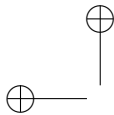
<sup>61</sup>. Segue-se de perto, nesta exposição, o trabalho de Augusto PONZIO, “La semantica di Pietro Hispano”, in *Linguistica Medievale*, Adriatica Editrice, 1983, Bari.

<sup>62</sup> - “Differunt autem suppositio et significatio, quia significatio est per impositionem vocis ad rem significandam, suppositio vero est acceptio ipsius termini iam significantis rem pro aliquo. Ut cum dicitur ‘homo currit’, iste terminus ‘homo’ supponit pro Socrate vel pro Platone, et sic de aliis. Quare significatio prior est suppositione. Neque sunt eiusdem, quia significare est vocis, supponere vero est termini iam quasi compositi ex voce et significatione. Ergo suppositio non est significatio”, *Ibidem*, p. 134.

<sup>63</sup> - FONSECA, Pedro, *Instituições Dialécticas*, trad. Joaquim Ferreira Gomes, Instituto de Estudos Filosóficos, 1964, Universidade de Coimbra.

<sup>64</sup> - *Ibidem*, p. 35





dor; e os segundos aqueles que significam por imposição, como as palavras, ou por um costume amiudemente repetido.

Mas é João de São Tomás, nascido em Lisboa em 1589, quem levará estas divisões e classificações ao máximo detalhe, sendo considerado por Deely<sup>65</sup> o autor do primeiro tratado de semiótica de que há notícia.

O *Tratado dos Signos*,<sup>66</sup> que ocupa perto de centena e meia de páginas do *Curso Filosófico*, apresenta como inovação mais radical o facto de pela primeira vez encarar a semiótica como uma problemática autónoma da qual todos os outros tipos de conhecimento dependem: as modelizações do mundo dependem do uso adequado de signos formais, enquanto os domínios que se prendem com a intersubjectividade e com as formas de comunicação estão dependentes dos signos instrumentais. Para João de São Tomás a semiose é condição prévia à interacção com o mundo e, já num patamar superior de percepção, à comunicação entre indivíduos.

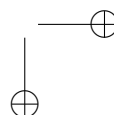
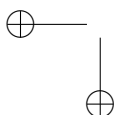
Como "*...in universum omnia instrumenta quibus ad cognoscendum et loquendum utimur; signa sunt, ideo, ut logicus exacte cognoscat instrumenta sua, oportet quod etiam cognoscat quid sit signum*" constitui o cerne do programa de estudos que orienta a exploração do *Tratado*, a semiótica é tomada como ciência com carácter propedêutico relativamente a todas as outras. Consequentemente, João de São Tomás acaba por identificar, por via dos signos formais, toda a vida psíquica com processos semiósicos.

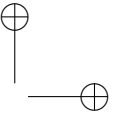
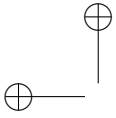
Por outro lado, fruto da importância que atribui à semiótica, é notável a extensão e o vigor da sua preocupação semiológica, e esta é também uma inovação radical inteiramente da lavra de João de São Tomás. O *Tratado dos Signos* ocupa perto de centena e meia de páginas do *Curso Filosófico*, facto que só assume o devido relevo se se recordar que, pouco antes, Pedro da Fonseca, nas *Instituições Dialécticas*, dedica apenas perto de cinco páginas a analisar o signo e os problemas com ele atinentes.

A primeira preocupação do *Tratado dos Signos*, seguindo aliás uma ter-

<sup>65</sup>. Cf. DEELY, John, *Tractatus De Signis — The Semiotic of John Poincaré*, 1985, University of California Press, Berkeley; e *Introdução à Semiótica, História e Doutrina*, 1995, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa.

<sup>66</sup>. Acompanho de perto nesta exposição a Introdução à edição do *Tractatus de Signis* que publiquei em 2001. TOMÁS, João de São, *Tratado dos Signos*, 2001, trad., introd. e notas de Anabela GRADIM, Imprensa Nacional Casa da Moeda, Lisboa.



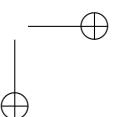
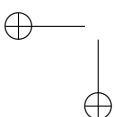


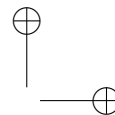
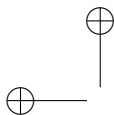
minologia já estabelecida na escolástica peninsular, é taxonómica. Os tipos e qualidades de signos segundo João de São Tomás são analisados no segundo artigo das Súmulas, no início da *Ars Logicae*. Signo é definido como aquilo que representa à potência cognoscente alguma coisa diferente de si, fórmula que encerra uma crítica explícita à definição agostiniana de signo, a qual ao invocar uma forma (*species*) presente aos sentidos, se refere ao signo instrumental, mas não ao formal, que é interior ao cognoscente e portanto nada acrescenta aos sentidos. É assim que no domínio da significação, aquele onde surgem os diversos tipos de signos, só se pode operar formalmente e instrumentalmente, porque significar é tornar alguma coisa distinta de si presente ao intelecto, e desta forma o acto de significar exclui a representação — porque aí uma coisa "significa-se" a si própria.

É nesta crítica explícita de Agostinho que o projecto de João se virá a assumir como uma proposta semiológica suficientemente abrangente para ser considerada moderna, pois pela primeira vez se intenta fornecer uma explicação completa dos fenómenos semióticos. Ao considerar estas duas e tão distintas espécies de signos o trabalho do Doutor Profundo contempla, simultaneamente, a vertente da significação — aquilo pelo qual o signo significa algo, e a forma como nos permite estruturar a experiência humana —, e a da comunicação — enquanto veículos que servem a tornar o objectivo e o subjectivo intersubjectivo.<sup>67</sup> Ao estabelecer que nem só aquilo que representa outro de forma sensível é signo, consegue-se unir na mesma ordem de fenómenos semióticos palavras e ideias, vestígios e conceitos, os quais servem, respectivamente, para comunicar e para estruturar uma imagem do mundo.

João de São Tomás divide e classifica os diversos tipos de signos, que se situam no domínio da significação, adoptando duas perspectivas distintas. Da perspectiva do sujeito cognoscente, enquanto o signo é encarado na sua relação ao intelecto que conhece, divide-se o signo em *formal* e *instrumental*. O signo formal é constituído pela apercepção, que é interior ao cognoscente, não é consciente e representa algo a partir de si. Tem portanto a capacidade de tornar presentes objectos diferentes de si sem primeiro ter ele próprio de ser objectificado. O signo instrumental é o objecto ou coisa que, exterior ao cog-

<sup>67</sup>. Recorde-se que Todorov considerava estas duas características a pedra de toque de um projecto semiótico que se distinguisse do tratamento dado ao tema pelos antigos.



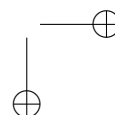
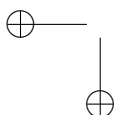


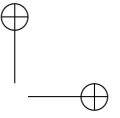
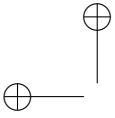
noscente, depois de conscientemente conhecido lhe representa algo distinto de si próprio.

A segunda perspectiva adoptada por João de São Tomás para classificar os signos é o ponto de vista em que estes se relacionam ao referente. Desta perspectiva, dividem-se os signos em *naturais*, *convencionais* e *consuetudinários*. O signo natural é o que pela sua própria natureza significa alguma coisa distinta de si, e isto independentemente de qualquer imposição humana, razão pela qual significa o mesmo junto de todos os homens. O signo convencional é o que significa por imposição e convenção humana, e assim não representa o mesmo junto de todos os homens, mas só significa para os que estão cientes da convenção. O signo consuetudinário é o que representa em virtude de um costume muitas vezes repetido, mas que não foi objecto de uma imposição pública explícita.

Depois das definições introdutórias dadas nas Súmulas, João de São Tomás passa a explicar em que consistem as relações *secundum esse* / *secundum dici*, que utiliza para analisar os signos, conceitos estes que se filiam directamente na doutrina aristotélica sobre o tema. Contra os nominalistas e os que defendem que só existem relações *secundum dici*, isto é, relações que são formas extrínsecas aplicadas às coisas como numa comparação, João de São Tomás vai sustentar que já Aristóteles estabeleceu a existência de relações *secundum esse*, isto é, relações cujo carácter fundamental é ser para outra coisa, não à maneira de uma denominação extrínseca, mas enquanto traço essencial do seu próprio modo de existir. É assim que os termos cuja *substância* é a de serem ditos dependentes de outros ou a eles referenciáveis são relativos *secundum esse*. Pelo contrário, as relações *secundum dici* são aquelas onde subsiste alguma coisa de relativamente independente — *absoluto* — entre os relacionados, e portanto a totalidade do seu ser não é ser para outro; ao passo que nas relações *secundum esse* todo o seu ser consiste nesse ser para outro, como sucede por exemplo, no caso da semelhança ou da paternidade, pois toda a essência de tais relações se orienta para o termo, de forma que desaparecendo o termo, a própria relação não subsiste; mas quando existe, possui realidade ontológica autónoma e própria, isto é, independentemente de ser ou não conhecida.

Para João de São Tomás, a relação é uma categoria que se distingue das restantes formas. Em primeiro lugar, está mais dependente e requer com maior necessidade o fundamento, porque é movimento de um sujeito em direcção a





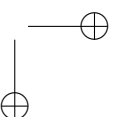
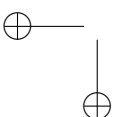
um termo, enquanto as outras categorias retiram a sua entitatividade e existência do sujeito. Depois, a relação não depende nem pode ser encontrada num sujeito da mesma forma que as outras categorias, mas depende essencialmente do fundamento que a coordena com um termo e a faz existir "como uma espécie de entidade terceira". A relação transcendental ou *secundum dici* é portanto uma forma assimilada ao sujeito que o conota com algo extrínseco, ao passo que na ontológica ou segundo o ser, a essência da relação é ser relação.

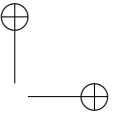
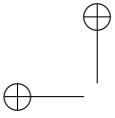
Outra categoria importante é a diferença entre relações reais e de razão, e é aqui chegado que João de São Tomás lança finalmente luz sobre o mecanismo, a lógica das relações, que lhe vai permitir dar conta de todos os tipos de signos que já enumerou. A divisão entre relações reais e de razão só é encontrada nas relações segundo o ser, diz. As relações segundo o ser podem então ser reais ou de razão, sendo que, no caso de uma relação *secundum esse* real e finita nos encontramos perante uma relação categorial.

O signo, como bem se ilaciona da própria definição, pertence à ordem do relativo. Mas não só. Preenche, além disso, todas as condições para ser relativo *secundum esse*, e é ao inseri-lo nesta categoria de seres cuja essência é orientarem-se para um termo, que João descobre uma forma satisfatória de explicar o seu estatuto ontológico, sem comprometer as posições gnosiológicas e metafísicas que, como bom tomista, perfilha. Se nos relativos *secundum esse* se podem dar tanto relações reais como relações de razão, então as relações segundo o ser são a estrutura ideal para abranger tanto os signos naturais como os convencionais. Une-se assim numa mesma categoria as ordens opostas do que é real e do que é de razão, que é precisamente a forma como, funcionando na sua vertente significativa e comunicativa, os signos se entrelaçam com o mundo.

É o facto de a ordem das relações *secundum esse* unir em si tanto o que é real como o que é de razão, que vai permitir a explicação cabal de todos os sistemas e tipos de signos, porque signos há que constituem com os seus objectos relações reais, caso dos naturais; e outros relações de razão, caso dos convencionais. Ora todos são relações segundo o ser – isto é, a sua essência é serem para outra coisa.

Estabelecido este mecanismo, já se pode afirmar que a relação do signo natural ao objecto é necessariamente real, e não de razão, porque é fundada em algo real, proporção e conexão com a coisa representada — assim se explica





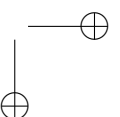
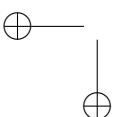
que a pegada do lobo represente antes o lobo que a ovelha — embora depois ao representar à potência, objectificando-se, o signo estabeleça com ela uma relação de razão.<sup>68</sup> Esta dupla relação do signo, ao referente e ao intelecto que conhece, oferece razão para equívocos, diz João de São Tomás, pois não poucos autores, ao verificarem que a apreensibilidade do signo é uma relação de razão “julgam que a própria razão do signo é simplesmente uma relação de razão”. Mas já na ligação dos signos convencionais ao objecto, essa relação é, sem qualquer dificuldade, de razão, fundada na instituição “pública” de uma convenção.

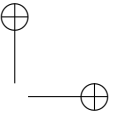
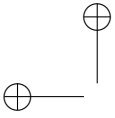
No final do *Livro I*, no resumo e apanhado geral que se segue a todos os capítulos, João de São Tomás insiste fundamentalmente na importância da definição de signo, nas condições requeridas para que alguma coisa seja signo, e como distinguir entre um signo e outros manifestativos que não o são — caso da imagem, da luz que manifesta as cores ou do objecto que se manifesta a si mesmo: é que o signo é sempre inferior ao que designa, porque no caso de ser igual ou superior destruiria a essência do signo. É por esta razão que Deus não é signo das criaturas, embora as represente, e uma ovelha nunca é signo de outra ovelha, embora possa ser sua imagem. Assim, as condições necessárias para que algo seja signo são a existência de uma relação para o objecto enquanto algo que é distinto de si e manifestável à potência; é ainda necessário que o signo se revista da natureza do representativo; deverá também ser mais conhecido que o objecto em relação ao sujeito que o apreende; e ainda inferior, mais imperfeito, e distinto, que a coisa que significa.

O *Livro II*, ou *Quaestio XXI*, trata não já da natureza do signo mas das suas divisões. Temas fundamentais dos seis artigos que constituem a *Quaestio* são a adequabilidade da divisão de signo em formal e instrumental; se os conceitos, as espécies impressas e o próprio acto de conhecer pertencem à categoria dos signos formais; se é apropriada a divisão dos signos em naturais, convencionais e consuetudinários; e se o signo consuetudinário é verdadeiramente um signo, ou pode reduzir-se à categoria dos convencionais.

No *Livro III*, o último do *Tractatus*, João de São Tomás dedica-se, em

<sup>68</sup>. A realidade de tal relação tem fundas implicações gnosiológicas, já que nela reside a cognoscibilidade dos entes. “(...) Para que alguma coisa em si própria seja cognoscível, não pode ser simples produto da razão; e que seja mais cognoscível relativamente a outra coisa, tornando-a representada, é também alguma coisa real no caso dos signos naturais. Logo, a relação do signo, nos signos naturais, é real”, afirma João de São Tomás.





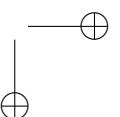
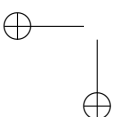
quatro questões, a aclarar o estatuto das apercepções e conceitos. E o primeiro problema que o ocupa é saber se as apercepções de uma coisa presente (intuitiva) e ausente (abstractiva) são distintas. A apercepção intuitiva exige a presença real e física da coisa apercebida, não apenas a intencional, devendo o seu objecto encontrar-se *extra videntem*. Assim, a forma mais comum e adequada de distinguir entre a apercepção intuitiva e abstractiva é, precisamente, a que considera o termo da cognição como ausente ou presente.

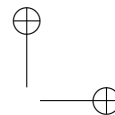
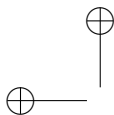
A questão seguinte trata de apurar se pode existir nos sentidos externos um conhecimento intuitivo de coisas fisicamente ausentes, ou seja, se pode ocorrer aí uma apercepção abstractiva. A resposta à questão é negativa: a apercepção intuitiva exige não só a presença objectiva (enquanto conhecida) do objecto, mas também a sua presença física. Por razões semelhantes, também nos sentidos externos é impossível encontrar apercepções de coisas fisicamente ausentes.

Saber se os conceitos reflexivos (aqueles pelos quais o homem conhece que conhece — o seu objecto é o próprio acto cognitivo da potência) e os conceitos directos (aqueles pelos quais se conhece algum objecto, sem reflectir sobre o próprio acto de conhecer), se distinguem realmente e, caso a resposta seja afirmativa, qual é a causa da diferença entre eles, é o problema que a seguir ocupa João de São Tomás. Sobre isto o dominicano defenderá que as potências intelectivas, mas não as sensitivas, podem reflectir sobre elas próprias, pois como o intelecto diz respeito universalmente a todos os seres, também dirá, forçosamente, respeito a si próprio.

A distinção entre *conceito ultimado* e *não ultimado* pode ser encarada de dois pontos de vista. Em geral, diz-se ultimado um conceito que seja termo, isto é, aquilo no qual cessa a cognição, onde esta subsiste e se mantém, e não ultimado o conceito através do qual a cognição tende para um termo; adoptando uma perspectiva diversa — a dos dialécticos — e designando exactamente o mesmo objecto, chama-se conceito ultimado àquele que versa sobre as coisas significadas (que são termo) e não ultimado ao que se debruça sobre as próprias expressões ou palavras significantes.

De resto a diferença entre ultimado e não ultimado é meramente formal, já que não nos encontramos perante uma distinção essencial entre os dois conceitos, mas uma diferença a que João de São Tomás chama "pressupositiva", uma vez que se toma não da própria natureza dos conceitos, mas dos objec-





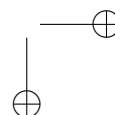
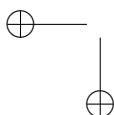
tos acerca dos quais versam, que, esses sim, são distintos, sendo um a coisa presente *in re*, e outro as palavras destinadas a exprimi-la.

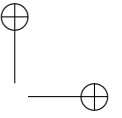
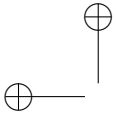
Até aqui, as distinções são bastante simples. As dificuldades começam a surgir quando se trata de apurar se um conceito não ultimado da voz, ou seja, uma expressão linguística, representa apenas a própria expressão, ou se representa tanto a expressão como o seu significado, significado esse que, temos de supô-lo, é distinto da própria coisa significada, caso em que estaríamos perante um conceito ultimado.

Em princípio, diz João de São Tomás, a significação terá, de algum modo, de ser envolvida no conceito não ultimado, porque "se a voz é nuamente considerada como um certo som feito por um animal, é evidente que pertence a um conceito ultimado, porque deste modo é considerada enquanto é um tipo de coisa, isto é, do modo como a Filosofia trata aquele som". E este será o ponto de vista defendido pelo mestre lisbonense na derradeira questão do *Tratado dos Signos*, de que a significação está e é representada no conceito não ultimado, embora o cognoscente não necessite atingir a convencionalidade da significação, a "relação de imposição", mas basta que lhe seja representado que tal significação existe. É o que sucede no caso de um homem ouvindo uma expressão cujo significado não compreende, sabendo, todavia, que tal significado existe.

São portanto os signos veículo único e fundamental de condução do extramental à alma, e da própria alma se inteccionar a si inteccionando. A investigação semiótica de João de São Tomás, ou inquirição da natureza e essência dos signos constitui-se como um programa perfeitamente moderno e completo, dando conta simultaneamente, e depois de estabelecer convenientemente o estatuto ontológico dos signos, dos processos de comunicação, significação e constituição de uma imagem do mundo. Para tal João irá estudar as relações entre os signos e os seus intérpretes (relações simultaneamente *secundum dici* e de razão); entre os signos em geral e o que estes designam (relações *secundum esse*); e ainda entre os próprios signos entre si. Desta lógica das relações que elabora, utilizando para o efeito proposições primitivas ou signos isolados, se pode partir para o estudo da Lógica propriamente dita, que se debruça sobre as linguagens e os raciocínios, complexos sígnicos elaborados que obedecem às mesmas regras que qualquer veículo sígnico encarado isoladamente.

Em termos de concepção, o *Tratado dos Signos* destina-se a explicitar e





desvelar, utilizando esta lógica das relações, a peculiaridade dos fenómenos perceptivos, a sua ligação com a estrutura ontológica do mundo, e a maneira como é possível traduzi-la e plasmá-la em formas expressivas palpáveis e, mais importante ainda, comunicáveis a outrem.

Toda a arquitectura do *Tractatus* se orienta assim numa tentativa de, permanecendo fidelissimamente discípulo de São Tomás, explicar e fundamentar, através de um mecanismo preciso e funcional, a totalidade dos processos de significação. João concede um estatuto claro a estes fenómenos, salvando o realismo e a cognoscibilidade dos entes. O *Tractatus* é central a toda a *Ars Logicae* devido precisamente a este seu papel fundador, pois trata de um tema anterior a todas as restantes operações da lógica, que dele passarão a depender.

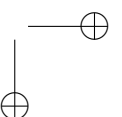
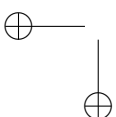
### Os Modernos

Sucede neste caso o mesmo que com Agostinho: embora tenha vivido em pleno século XVII, podemos considerar que João de São Tomás, que é um medieval no estilo, espírito e convicções, encerra o debate sobre o signo tal como foi admitido pela escolástica. A partir daqui, do final da Idade Média, é menos rica a tradição, e menos vivo o debate, que culminará em Locke, o autor que virá a cunhar o termo semiótica, e que conduz a Peirce e a Saussure e ao projecto que ambos tinham de a fundar como ciência.

No período que medeia entre Dante e Humboldt não há nem uma disciplina nem uma direcção de investigação filosófica a que se pudesse chamar “filosofia da linguagem”.<sup>69</sup> Se há um ponto unificador do trabalho dos modernos é a crítica ao “verbalismo” escolástico e a desconstrução da pansemiose metafísica que desde Agostinho percorre toda a Idade Média, e de que é exemplo Francis Bacon (1561-1626).<sup>70</sup> O que caracterizará então a semiótica até ao século XVIII é, além da crítica ao escolasticismo, a tentativa de construir

<sup>69</sup>. TRABANT, Jurgen, “Sign Conceptions in the Philosophy of Language from the Renaissance to the Early 19<sup>th</sup> Century”, in *Semiotics, A Hand-Book on the Sign-Theoretic Foundations of Nature and Culture*, vol. II, 1998, Walter de Gruyter, New York, p. 1270-1279.

<sup>70</sup>. “The critique of the Renaissance’s all embracing conception of the universe (and of language therein) as a network of natural analogical “signs”, whose deciphering is what science is all about, leads to suspicion towards “semiotic” theories of scientific method”, DASCAL, Marcelo & DUTZ, Klaus, “The Beginnings of Scientific Semiotics”, *Semiotics, A Hand-Book on the Sign-Theoretic Foundations of Nature and Culture*, vol. 1, 1997, Walter de Gruyter, New York, p. 753.



sistemas semióticos artificiais, de que a *Mathesis Universalis* ou *Ars Combinatoria*, de Leibniz (1588-1679) será expoente máximo.<sup>71</sup>

A semiótica, como termo e como ciência claramente enunciada verá finalmente a luz do dia com o trabalho de John Locke (1632-1704) e o seu *Ensaio Sobre o Entendimento Humano*,<sup>72</sup> onde procede a uma divisão tripartida das ciências. O primeiro ramo é a *Física* ou *Filosofia Natural*, e que se ocupa do conhecimento das coisas materiais e espirituais, “da sua constituição, propriedades e operações”.<sup>73</sup> O segundo tipo de objectos que caem sob o âmbito do entendimento humano é “a procura daquelas regras e medidas das acções humanas que conduzem à felicidade”, ou seja, “aquilo que o próprio homem deve fazer como agente racional e dotado de vontade para alcançar (...) a felicidade” – a *Ética*, que já não é uma ciência especulativa interessada na verdade, mas ciência prática ocupada com a justiça e ideais de conduta. Terceira e última divisão das ciências: *Semiótica* ou *Lógica*, entendida como doutrina dos sinais, sendo os principais de entre eles as palavras. O tema da Semiótica, para Locke, serão os sinais de que o homem faz uso para compreender as coisas ou comunicá-lo. É manifesto que o intelecto não conhece nem opera com as coisas elas próprias, mas somente com a sua representação que ocorre por meio de sinais – também a semiótica lockiana encerra a dupla vertente gnosiológica/de significação, e comunicacional.

Dividem-se pois as ciências e todos os objectos que podem cair sob o entendimento humano “em três grandes províncias do mundo intelectual, totalmente separadas e distintas umas das outras” em: “*coisas*, quando são cognoscíveis em si mesmas; *acções*, enquanto dependem de nós em ordem à felicidade; e o devido uso dos *sinais* em ordem ao conhecimento”.<sup>74</sup>

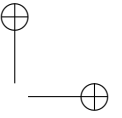
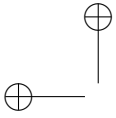
Além da cunhagem do termo semiótica – que não aparece nos antigos ou medievais – e da precisa demarcação do âmbito e estatuto da novel ciência – é-lhe concedida uma importância e estatuto inteiramente novos, pois já não é

<sup>71</sup>. “Leibniz’s linguistic thought, in complete sympathy with the rich diversity of human languages, remains oriented to the unity behind the diversity, to the possibility of the construction of an – at least written – universal scientific language, of a *characteristica universalis*”, *idem*, p. 1275.

<sup>72</sup>. LOCKE, John, *Ensaio Sobre o Entendimento Humano*, vols. I e II, 1999, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa.

<sup>73</sup>. *Idem*, p. 999.

<sup>74</sup>. LOCKE, John, *Ensaio Sobre o Entendimento Humano*, vols. I e II, 1999, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, p. 1000.



encarada como uma ciência auxiliar, mas como uma das três grandes províncias do entendimento humano –, o projecto de Locke pouco mais acrescenta à filosofia da linguagem.

A *gramática de Port-Royal* (1660) representa uma tentativa de explicar os elementos comuns a todas as línguas, mas move-se essencialmente no quadro da semiótica traçado por Aristóteles no *De Interpretatione*, ao qual a segunda parte é dedicada, e não apresenta inovações de monta no que à história da semiótica diz respeito.<sup>75</sup>

O *Novo Organon*, de Johann Heinrich Lambert (1728-1777) divide os conhecimentos humanos em quatro disciplinas: *Dianoilogia*, sobre as leis do pensamento ou lógica; *Aletilogia*, que se ocupa da verdade; *Semiótica*, tratando da forma de constituir uma linguagem científica;<sup>76</sup> e *Fenomenologia*, que se ocupa da aparência dos fenómenos.<sup>77</sup>

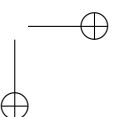
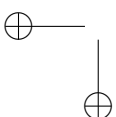
A semiótica, na concepção que dela Lambert tem, deveria ser, idealmente, organizada de forma axiomática, pois este cria que a ciência era uma espécie de “linguagem bem formada” e o pensamento um modo de manipular signos de acordo com as regras de tal linguagem.<sup>78</sup> Há grandes semelhanças entre

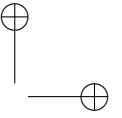
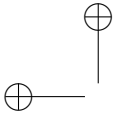
<sup>75</sup>. Cf. **MORUJÃO**, Alexandre Fradique, “Lógica de Port-Royal”, in *Logos*, Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia, vol. IV, Verbo, Lisboa, p.336; **TRABANT**, Jurgen, “Sign Conceptions in the Philosophy of Language from the Renaissance to the Early 19<sup>th</sup> Century”, in *Semiotics, A Hand-Book on the Sign-Theoretic Foundations of Nature and Culture*, vol. II, 1998, Walter de Gruyter, New York, p. 1274 e ss.; e **KNEALE**, William & Martha, *O Desenvolvimento da Lógica*, 1972, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa. Trata-se essencialmente, como diz Trabant, de uma “traditional aristotelian semiotic theory of language, which transfers the strict mind-body division to the division between word and idea”, *idem*, p.1274.

<sup>76</sup>. Lambert caracteriza da seguinte forma a semiótica: “...dottrina della designazione dei pensieri e delle cose, è perciò la terza e deve indicare quali influssi la lingua e gli altri segni esercitino sulla conoscenza della verità e come possano essere resi utili allo scopo”, **LAMBERT**, *Semeiotica e Fenomenologia*, ed. **CIFFARDONE**, Raffaele, Piccola Biblioteca Filosofica Laterza, Editori Laterza, 1973, Roma, Bari, p. 6.

<sup>77</sup>. **FERREIRA**, Manuel Carmo, “Lambert”, in *Logos*, Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia, vol III, Editorial verbo, Lisboa, p.242.

<sup>78</sup>. “L’articolazione dell’opera in quattro parti corrisponde all’esigenza di instaurare una *mathesis universalis*, una scienza fondamentale cioè, che contenga i principi generali di tutte le scienze particolari e renda possibile da loro deduzione. Tale scienza deve costituire un sistema di assiomi i cui primi concetti e proposizioni non siano solo principi di deduzione di tutte le asserzioni ricavabili aprioristicamente da loro, ma nello stesso tempo principi fondamentali della realtà. Perché ciò sia possibile, è necessario inventare un sistema di segni in grado di rappresentare esattamente, come i segni geometrici ed algebrici, l’estensione di un concetto é di





o projecto leibniziano e as descobertas de Lambert,<sup>79</sup> sendo que este caracteriza o signo como princípio do conhecimento, necessário não apenas para a comunicação entre os homens, mas também para o próprio pensamento, que especialmente nos assuntos mais abstractos a ele deve recorrer.<sup>80</sup>

Figura central da semiótica iluminista é Étienne de Condillac (1715-1780), que se interessou profundamente pela origem da linguagem, atribuindo-lhe uma base orgânica e biológica que radica na própria organização animal;<sup>81</sup> sobre o papel dos signos na vida mental; e sobre a possibilidade de uma língua bem construída que, à semelhança da álgebra, permitisse evitar os erros de pensamento e análise (Condillac identifica análise e linguagem acreditando que a linguagem comum oferece o melhor método de análise).<sup>82</sup>

Distingue Condillac três tipos de signos: *accidentais*, isto é, objectos que circunstâncias aleatórias ligaram às ideias do homem, passando a servir como signos daquelas; *naturais*, caso das expressões onomatopaicas de alegria ou dor; e *de instituição*, ou convencionais, signos escolhidos pelo homem que têm uma ligação arbitrária às ideias que representam.<sup>83</sup> O signo convencional, que permite evocar a ideia de coisas não presentes, é responsável pela existência de memória no homem; este utiliza-os na actividade de pensar, e sem eles seria “como os animais” pois se nos fosse dado ver um homem que não fizesse uso de qualquer tipo de signo “vous auez en lui un imbécile”.<sup>84</sup> Mas “assim que um homem começa a associar as ideias a signos que ele pró-

---

esprimerne le concessioni con altri”, LAMBERT, *Semeiotica e Fenomenologia*, ed. CIFFARDONE, Raffaele, Piccola Biblioteca Filosofica Laterzza, Editori Laterzza, 1973, Roma, Bari, p. XXXI.

<sup>79</sup>. “Lambert riprende così il pensiero leibniziano della *caratteristica* e della *combinatoria*”, *idem*, p. XXI.

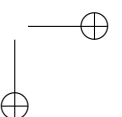
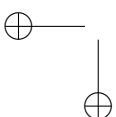
<sup>80</sup>. DASCAL, Marcelo & DUTZ, Klaus, “The Beginnings of Scientific Semiotics”, *Semiotics, A Hand-Book on the Sign-Theoretic Foundations of Nature and Culture*, vol. 1, 1997, Walter de Gruyter, New York.

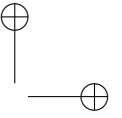
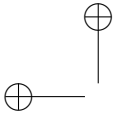
<sup>81</sup>. CONDILLAC, Étienne, *L'origine du langage*, ed. Aliénor Bertrand, 2002, Presses Universitaires de France, Paris.

<sup>82</sup>. SOARES GOMES, Francisco, “Condillac”, in *Logos*, vol. I, Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia, Editorial Verbo, Lisboa, p. 1098.

<sup>83</sup>. CONDILLAC, Étienne, *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, 1924, Les Classiques de la Philosophie, Librairie Armand Colin, Paris, pp. 32-33.

<sup>84</sup>. “Or un homme qui n’a que des signes accidentels et des signes naturels n’en a point qui soient à ses ordres. Ses besoins ne peuvent donc occasioner que l’exercice de son imagination. Ainsi il doit être sans mémoire. De là on peut conclure que les bêtes n’ont point de mémoire,





prio escolheu, vemos formar-se nele a memória. Adquirida esta, começa a dispor por ele mesmo da sua imaginação e a dar-lhe novas ocupações. Pois com o concurso dos signos pode recordar-se a seu bel-prazer, despertando as ideias que lhe estão ligadas (...) E assim começa a esboçar-se a superioridade das nossas almas sobre as dos animais”.<sup>85</sup>

A necessidade de signos perpassa todas as operações da alma, e eles são requeridos não somente para a comunicação, mas também para o acto de pensar. Pensamos por signos, como o mostra por exemplo a aritmética. Caso não déssemos nomes, atribuindo números, às colecções que estes representam, seria impossível o cálculo; seria mesmo quase impossível atingir ideias tão simples como “20”, pois o homem que em vez de possuir o signo se contentasse com enunciar a colecção que a ele corresponde - um, um, um... - nunca poderia estar certo de o ter enunciado as vezes precisas e correctas.<sup>86</sup>

Assim, para que o homem possa reflectir sobre as suas ideias necessita absolutamente uni-las a signos, que ligam as diferentes colecções de ideias simples,<sup>87</sup> e só o uso apropriado destes permite ideias exactas e raciocínios sem falhas. Os signos tornam inteligível a multiplicidade de sensações e ideias, permitindo ao homem operar com elas.<sup>88</sup>

Condillac é a figura central da tradição de semiótica filosófica do séc. XVIII, e exerceu enorme influência sobre os enciclopedistas franceses e Rous-

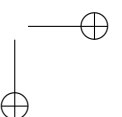
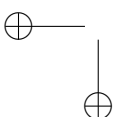
et qu’elles n’ont qu’une imagination dont elles ne sont point maîtresses de disposer”, *idem*, p. 34.

<sup>85</sup>. *Idem*, p. 37.

<sup>86</sup>. “Il est donc hors de doute que, quand un homme ne voudroit calculer que pour lui, il seroit autant obligé d’inventer de signes que s’il vouloit communiquer ses calculs. Mais pourquoi ce qui est vrai en arithmétique ne le seroit-il pas dans les autres sciences ? Pourrions-nous jamais réfléchir sur la métaphysique et sur la morale, si nous n’avions inventé des signes pour fixer nos idées, à mesure que nous avons formé de nouvelles collections?” *idem*, p.77 e 79.

<sup>87</sup>. “Concluons que pour avoir des idées sur lesquelles nous puissions réfléchir, nous avons besoin d’imaginer des signes qui servent de liens aux différentes collections d’idées simples; et que nos notions ne sont exactes qu’autant que nous avons inventé avec ordre les signes qui les doivent fixer. Je a dis avec ordre parce que les langues sont proprement des méthodes analytiques et qu’analyser c’est observer avec ordre”, **CONDILLAC**, *Cours d’Études – De l’art de penser*, in *Œuvres Philosophiques de Condillac*, 3 vols., 1947, Presses Universitaires de France, Paris, p. 734.

<sup>88</sup>. “L’esprit est si borné qu’il ne peut pas se retracer une grande quantité d’idées, pour en faire, tout à la fois le sujet de sa réflexion. Cependant il est souvent nécessaire qu’il en considère plusieurs ensemble. C’est ce qu’il fait avec le secours des signes qui, en les réunissant, les lui font envisager comme si elles n’étoient qu’une seule idée”, *idem*.



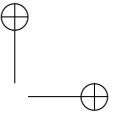
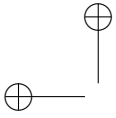
seu, a partir do tópico da relevância dos signos e da linguagem para o conhecimento, mas a este vivo interesse que a semiótica despertava, seguiu-se um hiato de quase 100 anos em que o tema é praticamente abandonado. Será preciso esperar por Humboldt, Peirce e Saussure para uma refundação da semiótica que é aquela onde entroncam as investigações contemporâneas sobre o tema.

Dascal analisa as causas desta descontinuidade, atribuindo-a a uma série de factores, dos quais o não menos importante terá sido o propositado e misterioso alheamento de Kant de tais matérias.

“Um dos grandes mistérios e escândalos da história das ideias é o silêncio de Immanuel Kant sobre a semiótica filosófica em geral, e sobre a filosofia da linguagem em particular”.<sup>89</sup> Dascal defende que tal silêncio é intencional, pois Kant conhecia não só os rumos que o debate tomara nos trabalhos de Herder ou Rousseau, como também a concepção de linguagem de Georg Hamman, sendo provável que tenha recusado o debate do papel da linguagem no conhecimento “porque tal discussão possivelmente revelaria dificuldades inultrapassáveis para o seu sistema”.<sup>90</sup> Os progressos da gramática e da lin-

<sup>89</sup>. DASCAL, Marcelo & DUTZ, Klaus, “The Beginnings of Scientific Semiotics”, *Semiotics, A Hand-Book on the Sign-Theoretic Foundations of Nature and Culture*, vol. 1, 1997, Walter de Gruyter, New York, p. 756.

<sup>90</sup>. *Idem*, p. 756. Na verdade, Kant ocupará algumas páginas distinguindo entre diferentes tipos de signos, num texto pós-crítico intitulado “Antropologia do ponto de vista pragmático”. Aí discrimina, no capítulo intitulado “De la faculté de désignation (*facultas signatrix*)” entre signos *artificiais*, *naturais* e *prodigiosos*. Entre os primeiros contam-se os signos fisionómicos (signos mímicos que são parcialmente naturais); a escrita e a pontuação; os signos sonoros; a heráldica; signos de função, caso dos uniformes; decorações; e signos de infâmia, caso das marcas gravadas nos criminosos. Os signos naturais, pela relação que estabelecem com o seu objecto, podem ser *demonstrativos* (todos os sintomas), *rememorativos* (túmulos e mausoléus, pirâmides, ruínas, relevos vulcânicos, que são memória de coisas ou estados passados), e *prognósticos* (que dirigem a atenção para acontecimentos futuros, caso da astronomia, de certos sintomas que revelam o curso de uma doença, etc.). Os signos prodigiosos são aqueles que contrariam o curso normal da natureza (monstros humanos ou animais, prodígios celestes, cometas, auroras boreais e eclipses – especialmente por serem estes signos acompanhados quase sempre de fome, peste, guerras e outras calamidades – e que parecem pois anunciar a proximidade do Juízo Final). Esta exótica divisão, que ocupa cerca de quatro páginas, não passa na verdade de uma nota de rodapé no conjunto da monumental obra kantiana, e menciona-a sobretudo a título de curiosidade, já que a tese geral sobre história da semiótica enunciada por Dascal, com o papel que nela atribui a Kant, me parece permanecer essencialmente válida. Sobre a semiótica kantiana, cf. CARMELO, Luís, *Semiótica – uma Introdução*, 2003, col.



guística comparadas; a constatação do sistemático fracasso dos projectos de constituir uma semiótica científica; a ascensão do Romantismo, que valoriza a linguagem comum e tornou a crítica impopular; e ainda o facto de este corpo de estudos não ter cristalizado em institucionalização académica, são outras tantas razões apontadas por Dascal para o decréscimo do interesse nas investigações sobre semiótica que se vem verificando em finais do século XVIII.<sup>91</sup>

Esta descontinuidade que Dascal localiza no trabalho de Kant – doravante a história da filosofia dividirá os autores em pré e pós-kantianos – não chegou a ser combatida ou invertida pelo trabalho de Wilhelm von Humboldt<sup>92</sup> (1767-1835), em grande medida porque a influência deste só se fará sentir com vigor nos trabalhos muito posteriores de Whorf (1897-1941) e Sapir (1884-1939).

A concepção cratiana da linguagem<sup>93</sup> como meio de comunicação e designação do mundo, fabricada *a posteriori* de olhos postos nos objectos que designa, é liminarmente rejeitada por Humboldt, que vê nela três propósitos: facilitar a comunicação, para o que necessita de clareza e precisão; evocar e dar expressão a sentimentos; e “ter ela própria uma influência criativa ao dar forma a ideias, encorajando assim novas ideias e combinações de novas ideias. A este respeito requer a participação do intelecto, que deixa a sua impressão nas palavras como um signo da sua actividade”.<sup>94</sup> Ele acredita que sendo a linguagem um meio de expressão das ideias de um povo ou comunidade,<sup>95</sup> está-lhe reservado simultaneamente um outro papel ainda mais fundamental:

---

Biblioteca Universitária, Publicações Europa América, Lisboa; e KANT, Emmanuel, *Oeuvres Philosophiques*, vol. III, Les Derniers Écrits, Gallimard, 1986, Paris, pp. 1008 e ss.

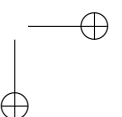
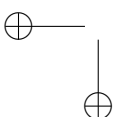
<sup>91</sup>. *Idem*, p. 757.

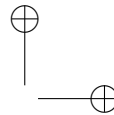
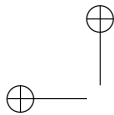
<sup>92</sup>. Sobre a teoria humboldtiana da linguagem, veja-se por exemplo, HUMBOLDT, Wilhelm von, *Essays on Language*, ed. Harden & Farrelly, 1997, Peter Lang, Germany; e *Sobre la diversidad de la estructura del lenguaje humano y su influencia sobre el desarrollo espiritual de la humanidad*, 1990, Anthropos, Madrid.

<sup>93</sup>. Para Humboldt “o signo linguístico não se reduz a uma expressão puramente subjectiva, nem a uma forma onomatopaica, meramente imitativa dos seus objectos, é antes a efectividade de um pensamento”, Carlos João CORREIA, “Humboldt”, in *Logos*, Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia, vol 2, pp. 1229-1232.

<sup>94</sup>. HUMBOLDT, Wilhelm von, *Essays on Language*, ed. Harden & Farrelly, 1997, Peter Lang, Germany, p. 63.

<sup>95</sup>. “If it is true that the mere individuality of a language exerts an influence on the character of nations, not only on those to which it belongs but also on those who are acquainted with it as a foreign language, then the meticulous study of language may not be excluded from anything that is concerned, both in history and in philosophy, with man’s innermost being (...) This





a língua é instrumental na génese e formação das ideias de uma pessoa, de forma que o espírito de uma nação, e os seus progressos cognitivos, variam de acordo com o tipo de linguagem que esta tem à sua disposição para realizar tais progressos.<sup>96</sup>

Cada linguagem determina ela própria uma mundividência. “A diferença entre linguagens envolve muito mais que uma mera diferença entre signos. As palavras e as combinações de palavras formam e determinam os conceitos numa língua; e diferentes línguas, quando examinadas em contexto e na sua influência sobre o conhecimento do homem e a sua vida interior, constituem de facto diferentes visões do mundo”.<sup>97</sup> As línguas diferem não tanto pelos aspectos físicos/sonoros, ou lexicais, mas pelas diferentes visões do mundo que determinam, individualidade essa que é em larga medida garantida pela gramática.<sup>98</sup>

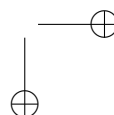
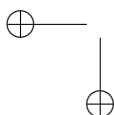
Assim, a língua, por ser a forma como o homem organiza o mundo onde se insere, encerra em si o espírito de um povo, e só o estudo das línguas permitirá o acesso às especificidades culturais de cada comunidade. “As forças e fraquezas de uma língua são determinadas não pelo que pode ser expresso nela, mas pelas ideias que ela própria inspira em virtude da sua própria vitalidade interior. A verdadeira medida de uma língua está na sua clareza, precisão, e vividez das ideias que inspira na nação à qual pertence, através de cujo in-

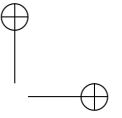
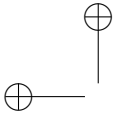
view of language as the instrument of a nation’s thought and feeling, is the basis of all genuine study of language”, *idem*, p. 62.

<sup>96</sup>. “Man learns to master his thought in a better and more certain manner, to mould his thought into new and stimulating forms, and to reduce the effect of the letters placed on the speed and unity of pure thought by a language which separates and combines, and which can only express one element after another. But insofar as language, in denoting things, is actually creating and giving form and character to thought as yet undefined, mind, supported by the activity of the many, is provided with new ways of exploring the essence of things (...) Languages and the differences between them must therefore be considered a dominant force in the history of mankind”, *idem*, p. 60. É esta tese que leva Humboldt a sustentar, por exemplo, que a filosofia só pôde nascer na Grécia antiga porque os gregos estavam dotados de uma língua riquíssima e muito refinada.

<sup>97</sup>. **HUMBOLDT**, Wilhelm von, “On the national character of languages”, in *Essays on Language*, ed. Harden & Farrelly, 1997, Peter Lang, Germany, p. 52.

<sup>98</sup>. ““If, then, language is to be suitable for thought, its structure must correspond as far as possible with the organism of thought. Otherwise, as its task is to be a symbol in everything, it is an imperfect symbol of that to which it is most directly linked. Whilst the volume of its words indicates the extent of its horizons, its grammatical structure represents its view of thought structure”, *idem*, p. 46.





telecto se formou e no qual tem por seu turno uma influência formativa (...) Toda a língua deve ser entendida do ponto de vista do sentido que a nação lhe doou, e não a partir de um ponto de vista estranho”.<sup>99</sup>

Apesar do carácter inovador dos estudos de linguística comparada de Humboldt, e da concepção de língua deles decorrente, a sua influência permaneceu bastante limitada até aos inícios do século XX, e seria preciso esperar, como já foi referido, pelos trabalhos de Peirce e Saussure para uma verdadeira fundação epistemológica da semiótica como disciplina autónoma, afastando ao mesmo tempo o desinteresse e silêncio que sobre o tema caiu, desde que Kant escolheu conferir-lhe pequena importância.

## 10.2 Topologia da Semiótica peirceana no interior do sistema

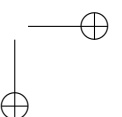
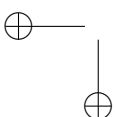
“Saiba que, desde o dia em que com a idade de 12 ou 13 anos encontrei, no quarto de meu irmão mais velho, uma cópia da *Lógica* da Whately, e lhe perguntei o que era a *Lógica*, obtendo uma resposta simples, deitei-me no chão e mergulhei nesse livro, e desde esse dia, nunca mais pude estudar o que quer que fosse – matemática, ética, metafísica, gravitação, termodinâmica, óptica, química, anatomia comparada, astronomia, psicologia, fonética, economia, história da ciência, *whist*, homens e mulheres, vinho, metrologia – excepto enquanto estudo de semiótica”.<sup>100</sup>

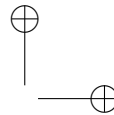
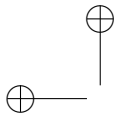
É famoso este dito de Peirce, que exprime, tão claramente quanto possível como a semiótica perpassa todos os elementos do sistema, importando consequências a todos eles, da teoria da cognição ao pragmatismo, passando (ou sendo passada) pelas categorias, lógica da ciência, metafísica e realismo evolucionário.

Disse que a semiótica de Peirce cobre, *grosso modo*, duas áreas distintas mas interdependentes: o modo de funcionamento dos signos e a sua ligação

<sup>99</sup>. HUMBOLDT, Wilhelm von, “On the origin of grammatical forms and their influence on the development of ideas – 1822”, in *Essays on Language*, ed. Harden & Farrelly, 1997, Peter Lang, Germany, p. 25-26.

<sup>100</sup>. PEIRCE, Charles Sanders, *Semiotics and Significs — The Correspondence Between Charles Sanders Peirce and Victoria Lady Welby*, ed. HARDWICK, Charles S., Indiana University Press, 1977, Bloomington, Indiana, p. 85-86.





às diversas esferas que compõem o sistema; e uma classificação ou taxonomia, organizada *a priori* a partir da doutrina das categorias, dos diversos tipos de signo que, em teoria, podem existir no mundo. Embora em muitos trabalhos grande ênfase tenha sido dada ao aspecto classificatório, na verdade é o primeiro aspecto – a semiose ou contínua inferência que percorre o mundo – que é mais fundamental, se encararmos o peirceanismo como um sistema arquitetonicamente construído.

Peirce acreditava que toda a experiência, e todo o pensamento e representação, são constituídos por signos funcionando de forma triádica – isto é, não redutível a sucessivas cadeias de díades – algo que podemos localizar bem cedo na sua filosofia, nos primeiros *papers* sobre cognição, como *Some consequences concerning certain faculties claimed for man*, onde defenderá que não é possível pensar sem ser por meio de signos, mecanismo que insere num processo contínuo negando o intuicionismo, a possibilidade de uma cognição primeira que desse origem a todas as outras.<sup>101</sup>

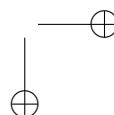
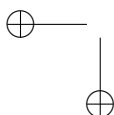
Por outro lado, Peirce queixa-se a Lady Welby da excessiva “antropomorfização” das suas próprias concepções semióticas, concedendo por vezes nesse tratamento por “desesperar” de fazer a sua concepção mais vasta inteiramente compreendida.<sup>102</sup>

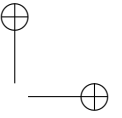
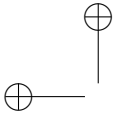
O homem é um signo, e o universo um vasto *representamen* ou argumento, exprimindo um *purpose* mais vasto, como afirmará por mais de uma vez, pelo que o processo de inferência contínua que alimenta a reflexão do homem percorre também toda a natureza. Que o homem dele só se aperceba através de operações semióticas alimentará essa “antropomorfização”, mas é necessário ter presente que quando se fala em signo e no seu modo de funcionamento esse processo não se refere só, ou exclusivamente, ao homem.<sup>103</sup> Peirce fará, aliás,

<sup>101</sup>. É o já citado exemplo do triângulo que tem um dos seus vértices mergulhados em água.

<sup>102</sup>. “I define a sign as anything which is so determined by something else, called its Object, and so determines an effect upon a person, which effect I call its Interpretant, that the latter thereby is mediately determined by the former. My insertion of ‘upon a person’ is a sop to Cerberus, because I despair of making my own broader conception understood”, idem, pp. 80-81.

<sup>103</sup>. “The anti-psychological and anti-individualistic strain in Peirce’s thought is one reason, maybe the most important one, why Peirce tries to eliminate utterer and interpreter from general semiotics. This antipathy may be explained by a concept of science which leaves no room for individuality and personal opinions (...) Ideally utterers and interpreters would be negligible, incidental circumstances in the process of semiosis by virtue of which knowledge





a este propósito a distinção entre signo e *representamen* (que tem uma aceção mais vasta). Um signo é um *representamen* com um interpretante mental, isto é, signo é um *representamen* para o homem; mas há formas de signos (os *representamens*) activas na natureza, realizando processos semióticos, mesmo que o seu destinatário não seja o homem.<sup>104</sup>

É este o sentido de afirmar que o girassol é um *representamen* do sol, e é possível que hoje a genética e a biologia molecular pudessem oferecer casos de *representamens* e processos semióticos sem interpretante humano, por exemplo a descodificação por um ser vivo da dupla hélice do ADN, ou os processos de comunicação e homeostase que ocorrem no interior dos organismos, exemplos esses não disponíveis no tempo de Peirce;<sup>105</sup> por isso, se bem que no tratamento que iremos dar a estes temas também concedamos numa inevitável antropomorfização, essencialmente porque facilita a expressão, *the broader view* deve ser tida em conta em tudo o que será dito.

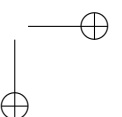
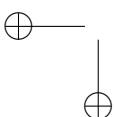
Por causa destas suas características que a tornam omnipresente, David Savan, por exemplo, considerará a semiótica o ponto de ancoragem de todo o sistema, a partir do qual a totalidade do pensamento filosófico e científico de Peirce irradia. No limite o peirceanismo seria um idealismo semiótico a partir do qual todas as restantes formas são derivadas.<sup>106</sup>

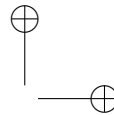
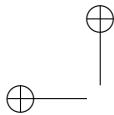
progresses”, JOHANSEN, Jorgen Dines, *Dialogic Semiosis — An Essay on Signs and Meaning*, 1993, Indiana University Press, Bloomington, p. 194.

<sup>104</sup>. “A Sign is a Representamen with a mental Interpretant. Possibly there may be Representamens that are not Signs. Thus, if a sunflower, in turning towards the sun, becomes by that very act fully capable, without further condition, of reproducing a sunflower which turns in precisely corresponding ways toward the sun, and of doing so with the same reproductive power, the sunflower would become a Representamen of the sun. But thought is the chief, if not the only, mode of representation”, in *Collected Papers*, 2.274.

<sup>105</sup>. Assim Habermas: “Peirce spoke of quasi-minds because he wanted to conceptualize the interpretation of signs abstractly, detached from the model of linguistic communication between a speaker and a hearer, detached even from the basis of the human brain. Today this makes us think of the operations of artificial intelligence, or of the mode of functioning of the genetic code; Peirce had crystals and the work of bees in mind”, op.cit. p. 243.

<sup>106</sup>. “This sounds as though Peirce was a metaphysical realist. But he was not. There are at least two reasons why he was not. First on his analysis an index cannot describe. It has nothing to do with meanings. All the characteristics attributed to the objects are entirely the work of theory, that is to say, of interpretants. So, a physical dynamical object can only be interpreted to have mass, or to be spatially or temporally extended”, SAVAN, David, “Peirce and Idealism”, in KETNER, Kenneth Laine, *Peirce and Contemporary Thought*, Philosophical Inquiries, American Philosophy Series, 1995, Fordham University Press, New York, p. 324.





Se esta é uma leitura possível, não me parece que constitua a do próprio Peirce. Com Helmut Pape defenderei que a Semiótica ocupa um lugar intermédio no interior do sistema.<sup>107</sup> Não é nem a disciplina filosófica mais fundamental (papel reservado à fenomenologia), nem fornece a chave para a compreensão total da realidade e unificação do sistema (papel reservado ao realismo evolucionário), mas “oferece uma forma única de explicar as propriedades gerais e formais das formas de expressão e representação, os “universais concretos” que dão conta da totalidade da nossa confrontação experiencial com a realidade”<sup>108</sup> e nesse sentido vê-se como a influência dos mecanismos que expõe tem poder explicativo para dar conta de todos os aspectos da experiência e do mundo, sem com isso, e diferentemente de Savan, ser necessário atribuir-lhe o papel de ciência primeira na organização e desenvolvimento do sistema.

Passe-se então a palavra ao próprio Peirce, para tentar compreender o lugar da semiótica no concerto das ciências, o que se fará atendendo ao esquema de classificação das ciências que é elaborado por Peirce a partir de 1900. A árvore das ciências,<sup>109</sup> no seu máximo detalhe, toma o seguinte aspecto:

## 1. A. Ciências da Descoberta

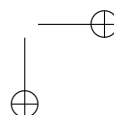
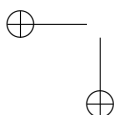
### (a) Matemática

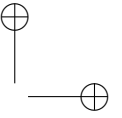
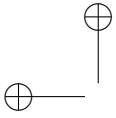
Felicia Kruse, na senda de Savan, distingue duas formas de idealismo semiótico, uma *mild*, em que as características de algo dependem de ser termo de uma relação sígnica, e uma *strong*, em que a existência de algo depende do facto de ser termo de uma relação sígnica. Savan identifica o idealismo peirceano com esta versão *mild*, posição que não é aceite por todos os autores. Cf. KRUSE, Felicia, “Is cosmic evolution semiosis?”, in MOORE, Edward, & ROBIN, Richard (eds.), *From Time and Chance to Consciousness — Studies in the Metaphysics of Charles Sanders Peirce*, 1994, Berg, Oxford Providence, USA, p. 95.

<sup>107</sup>. PAPE, Helmut, “Current Trends in Semiotics: Peirce and his Followers”, in *Semiotics, A Hand-Book on the Sign-Theoretic Foundations of Nature and Culture*, vol. II, 1998, Walter de Gruyter, New York, p. 2019.

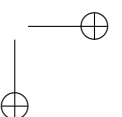
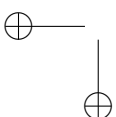
<sup>108</sup>. *Idem*, p. 2019.

<sup>109</sup>. Este tema já foi abordado, num outro contexto, no capítulo 6; aqui utilizarei o completíssimo esquema de Carolyn Eisele, que traduzo e cito *ipsis verbis*, vindo a lume em *Historical Perspectives on Peirce’s Logic of Science*, pp. 822-825; pois se bem que as divisões fundamentais sejam mantidas por Peirce nos vários escritos dedicados ao tema, as subdivisões nem sempre são mantidas com o mesmo nível de pormenor em todos eles, o que levará a própria Carolyn Eisele a apresentar o seu esquema como “the ladder of the sciences, as well as I’ve been able to work it out, is as here exhibited”, *idem*, p. 822.

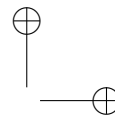
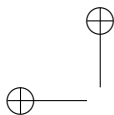




- i. Diádica
  - ii. Aritmética
  - iii. Sinéctica
- (b) Filosofia
- i. Fenomenologia
  - ii. Ciências Normativas
    - A. Estética
    - B. Ética
    - C. Lógica (ou semiótica em sentido lato)
      - Gramática Especulativa (ou sem. em sentido restrito)
      - Crítica Especulativa
      - Metodêutica
  - iii. Metafísica
    - Ontologia
    - Metafísica Física
      - Cosmologia
      - Doutrina do Espaço e do Tempo
      - Doutrina da Matéria
    - Metafísica Religiosa
      - Teologia Metafísica
      - Teoria da Liberdade
      - Doutrina da Outra Vida
- (c) Idioscopia
- i. Fisiognose
    - A. Física Geral
    - B. Dinâmica
      - Dinâmica Geral e Rígida
      - Hidrodinâmica
      - Dinâmica dos Sistemas Multitudinais
    - C. Física das Forças Especiais



- Física Molar - Gravitação
  - Física Molecular
  - Física Etérea – Óptica e Electricidade
  - ii. Física da Constituição da Matéria
- (d) Fisiognose Classificatória
- i. Química
    - A. Química Física
    - B. Química Orgânica
    - C. Química Inorgânica
  - ii. Cristalografia
  - iii. Biologia
    - A. Fisiologia
    - B. Anatomia
- (e) Fisiognose Descritiva
- i. Astronomia
  - ii. Geognose
    - A. Geometria
    - B. Geologia
  - iii. Psicognose
    - A. Psicologia Geral
      - Psicologia Introspectiva
      - Psicologia Experimental
      - Psicologia Fisiológica
      - Psicologia Genética
    - B. Psíquica Classificatória
      - Psicologia Especial
        - Psicologia Individual
        - Hereditariedade Psíquica
        - Psicologia supra-normal
        - Psicologia de Massas

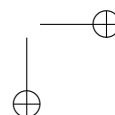
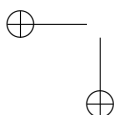


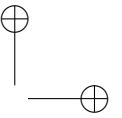
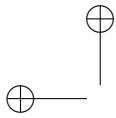
- Psicologia da Raça
- Psicologia Animal
- Linguística
  - Fonética
  - Linguística da Palavra
  - Gramática
  - Formas de Composição
- Etnologia
  - Etnologia do desenvolvimento social
  - Costumes
  - Leis
  - Religião
  - Tradições e Folclore
- C. Psíquica Descritiva
  - História
    - Monumental
    - Antiga
    - Moderna
  - Biografia
  - Crítica
    - Crítica Literária
    - Crítica da Arte

## 2. Ciências de Revisão

## 3. Ciência Prática

A árvore das ciências peirceana pretende mostrar o lugar e as relações que entre si estabelecem as diferentes ciências, bem como a dependência de cada uma delas de todas as que a precedem. Dependente da Matemática (que estuda o que é logicamente possível independentemente da existência) e da fenomenologia (que se ocupa da descrição dos fenómenos), a Lógica, tal como para





Locke, o outro nome da Semiótica, é a terceira e última das Ciências Normativas, antecedida por Estética e Ética, e o seu primeiro ramo é a Gramática Especulativa (que poderíamos equacionar com Semiótica em sentido restrito) tendo como função descrever e explicitar a forma de todos os tipos de representação e conhecimento, e fornecer uma classificação do funcionamento de todos os tipos de signos.

Repare-se que a Metafísica, e todas as ciências especiais que trabalham com resultados empíricos, só são possíveis depois da Semiótica lançar as bases que permitirão estruturar e compreender os seus resultados e a obtenção destes. Assim, a Semiótica fornece não só os princípios que tornam possíveis todos os ramos da Metafísica,<sup>110</sup> mas também ciências como Física, Química, Astronomia, Geografia, Geologia, Psicologia, Linguística, Etnologia ou História.

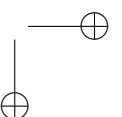
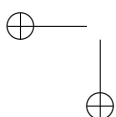
Mas pese embora o papel muito geral da Semiótica, fornecendo os princípios sobre os quais funcionarão todas as outras ciências,<sup>111</sup> ela depende de duas ciências ainda mais gerais: a Matemática, tratando dos objectos possíveis, e a Fenomenologia, tratando dos objectos reais (que são um subconjunto dos possíveis). Está também sujeita aos ditames da Ética e da Estética, porque para Peirce toda a acção, mesmo aquela tão geral que é classificar e explicitar os processos semióticos, é *purposive* ou teleológica, cabendo à Ética e à Estética fornecer esse *purpose*, determinando qual o *summum bonum* que é o fim de toda a acção.<sup>112</sup>

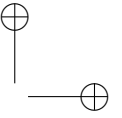
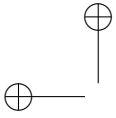
Já vimos como a tarefa da Fenomenologia, que é o primeiro aspecto de que

<sup>110</sup>. O que levará Pape a considerar ser neste aspecto que se baseiam os *claims* de idealismo semiótico que são atribuídos a Peirce – o facto da Metafísica depender da Semiótica, *idem*, p. 2021.

<sup>111</sup>. Veja-se David Savan, para quem “Peirce’s Philosophy as a whole takes representation and semeiosis to be the fundamental ontological process. To be real is to be represented in a final and infinite series of interpretants. Peirce’s semeiotic is applied by him first to logic, to science, to man – belief, emotion, perception, action – and then to nature, the cosmos and God (...) His semeiotic is unique in that it is based upon and is itself the basis for an entire systematic philosophy”, SAVAN, David, *An Introduction to Charles Sanders Peirce full System of Semeiotic*, 1988, Toronto Semiotic Circle, Toronto, Canada, p. 19.

<sup>112</sup>. Assim, Carl Hausman: “This point is put in a way that abstracts from reference to human interpretation in order to emphasize Peirce’s intention of constructing a semeiotic for nonhuman as well as human thought, or in the most general terms, for the cosmos as well as for the human intelligence. In any case, *purposiveness and teleological character is essential to semeiotic processes in general, when the operative representamen is a symbol*”, HAUSMAN,





a filosofia se reveste, é a descoberta ou dedução e justificação das categorias que inerem a todo o fenómeno. A Semiótica como disciplina sequente da Fenomenologia fará abundante uso desses resultados e por isso é tão íntima a relação entre as categorias e o funcionamento triádico do signo, ou entre estas e a classificação dos diversos tipos de signo. Melhor, os resultados da semiótica serão modelados a partir da doutrina das categorias, que também fornecem, pelo lugar que ocupam, uma base para os resultados da Metafísica e de todas as ciências especiais, e a razão pela qual “as categorias universais são dimensões omnipresentes de toda a experiência, que foram transformadas em objectos de pensamento”.<sup>113</sup>

Ora se as categorias estão presentes em todos os fenómenos, então terão de ser o padrão segundo o qual os fenómenos semióticos se organizam, e têm de permitir uma cabal explicação destes. Por isso os tipos de signos serão deduzidos *a priori* a partir das relações estabelecidas entre as diferentes categorias, como examinaremos com mais pormenor quando tratarmos da sua classificação. Por ora basta repetir com David Savan o que é consensual entre os comentadores de Peirce, que “se as três categorias desempenham um papel importante em todos os aspectos do seu pensamento, elas são absolutamente vitais para a sua semiótica. O primeiro *paper* publicado por Peirce sobre as categorias apresenta-as simplesmente como a parte mais básica da teoria dos signos. A semiótica, em todas as suas definições, divisões, tricotomias, ramos e combinações é inteiramente governada, segundo Peirce, pela teoria categorial”.<sup>114</sup>

A ligação da semiótica ao pragmatismo é também muito estreita.<sup>115</sup> Recorde-

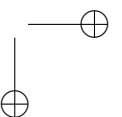
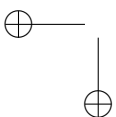
---

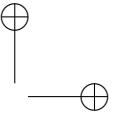
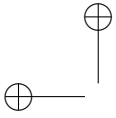
Carl, *Charles Sanders Peirce's Evolutionary Philosophy*, 1997, Cambridge University Press, MA.

<sup>113</sup>. PAPE, Helmut, “Current Trends in Semiotics: Peirce and his Followers”, in *Semiotics, A Hand-Book on the Sign-Theoretic Foundations of Nature and Culture*, vol. II, 1998, Walter de Gruyter, New York, p. 2022.

<sup>114</sup>. SAVAN, David, *An Introduction to Charles Sanders Peirce full System of Semeiotic*, 1988, Toronto Semiotic Circle, Toronto, Canada. p. 15.

<sup>115</sup>. “Peirce made numerous attempts to relate the study of signs to every aspects of his pragmatic philosophy. Peirce was a systematic thinker, and he tended to build his system by interweaving themes and ideas, constantly interrelating them, with the total design of his system in view”, considera Hardwick, na introdução a PEIRCE, Charles Sanders, *Semiotics and Significs — The Correspondence Between Charles Sanders Peirce and Victoria Lady Welby*, ed. HARDWICK, Charles S., Indiana University Press, 1977, Bloomington, Indiana, p. XXIV.





se que a máxima pragmatista serve essencialmente à clarificação do significado, e como tal, sendo todo o pensamento realizado por meio de signos,<sup>116</sup> tem de implicar necessariamente um sistema de signos. Esta identidade signo/pensamento é interpretada por Peirce de forma inteiramente realista. Em *A Survey of Pragmaticism*,<sup>117</sup> um texto de 1906, a ligação da semiótica ao pragmatismo é tornada explícita.

Nesse trabalho o pragmatismo é apresentado como um método de atingir o significado de “conceitos intelectuais”, ou ideias gerais,<sup>118</sup> isto é, o pragmatismo afirma que “a totalidade do significado da predicação de um conceito intelectual está contido numa afirmação de que, sob todas as circunstâncias concebíveis de um determinado tipo (...) o sujeito da predicação comportar-se-ia de um certo modo geral, isto é, seria verdadeiro sob circunstâncias experienciais dadas”.<sup>119</sup> Ora enquanto realista Peirce tem de admitir que todos os Universais são termos, e consequentemente da natureza do signo.<sup>120</sup> Sendo o interpretante de um signo “o resultado” que este produz, ou “tudo o que está explícito no próprio signo, aparte o seu contexto e circunstâncias de enunciação”,<sup>121</sup> não tem necessariamente de ser “mental”, isto é, o efeito produzido na mente daquele que percebe o signo, mas pode também ser um tipo de acção, como quando na recruta o instrutor ordena “ombro, arma”. O interpretante desse signo, diz Peirce, é a acção que este, de forma triádica, desencadeia, e o facto de todos os recrutas levarem a respectiva arma ao ombro – não se trata pois necessariamente de um interpretante mental, também pode

<sup>116</sup>. “The next moment of the argument for pragmaticism is the view that every thought is a sign (...) but it is a great mistake to suppose that this doctrine is peculiarly nominalistic”, *Collected Papers*, 5.470.

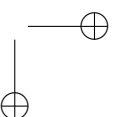
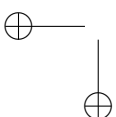
<sup>117</sup>. *Collected Papers*, 5.464.

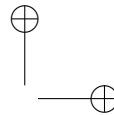
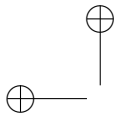
<sup>118</sup>. “Intellectual concepts, however - the only sign-burdens that are properly denominated "concepts- essentially carry some implication concerning the general behaviour either of some conscious being or of some inanimate object, and so convey more, not merely than any feeling, but more, too, than any existential fact, namely, the "would-acts,would-dos"of habitual behaviour; and no agglomeration of actual happenings can ever completely fill up the meaning of a "would-be."But [Pragmatism asserts], that the total meaning of the predication of an intellectual concept is contained in an affirmation that, under all conceivable circumstances of a given kind (...) the subject of the predication would behave in a certain general way - that is, it would be true under given experiential circumstances (...)”, *Collected Papers*, 5.467.

<sup>119</sup>. *Collected Papers*, 5.467.

<sup>120</sup>. *Collected Papers*, 5.470.

<sup>121</sup>. *Collected Papers*, 5.473.





ser uma regra, um tipo de acção. Essencial à acção do signo é, não que o interpretante seja mental, mas que a sua produção seja triádica. No caso da ordem militar, há a vontade do oficial, a ordem que este emite, signo dessa vontade, e o interpretante que dela resulta, o acto de levar a arma ao ombro; sendo que essa acção, que o signo realiza, é teleológica, pois se trata da expressão de uma vontade. Essa vontade é um *telos*, inscrito numa relação em que dois termos são ligados a partir de um terceiro, produzindo-se o processo de semiose.<sup>122</sup>

Além disso, o interpretante lógico, que constitui o significado do signo, é geral, da natureza de um hábito, pois estimula determinadas formas de agir, sob determinadas circunstâncias, isto é, é da natureza de um condicional ou *would be* (ante determinado estímulo [ombro, arma] e sob determinadas circunstâncias [ser militar], agir-se-ia da seguinte forma, ou produzir-se-ia o seguinte resultado).<sup>123</sup>

Por estas razões, Peirce acaba por identificar o interpretante lógico com o hábito,<sup>124</sup> que ocorre quando “por múltiplo e reiterado comportamento do mesmo tipo” se produz uma tendência, que mais não é que “comportar-se de forma semelhante, sob circunstâncias semelhantes, no futuro”.<sup>125</sup> Ora se só um hábito poderá ser o interpretante lógico final,<sup>126</sup> pois à acção falta generalidade, e o conceito é-lhe inferior, “o mais perfeito *account* de um conceito

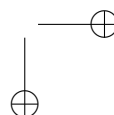
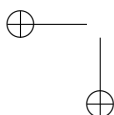
<sup>122</sup>. Como Hausman nota: “Para uma coisa funcionar plenamente como signo, tem de ser componente de um processo em que um signo media por um fim. Tem de funcionar teleologicamente: o carácter teleológico da semiose marca o signo no processo como símbolo (...) Esta relação triádica [do símbolo] depende de um *telos* porque o *representamen* funciona direcionalmente e com um fim que preenche o processo no qual funciona. A direcção é da relação do *representamen* para o seu objecto e para o seu interpretante determinado. A formulação do interpretante é o fim ou o cumprimento de uma fase do processo semiótico – um cumprimento provisório, é certo, pois o processo semiótico forma uma cadeia interminável”, HAUSMAN, Carl, *Charles Sanders Peirce’s Evolutionary Philosophy*, 1997, Cambridge University Press, MA, p. 90.

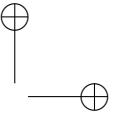
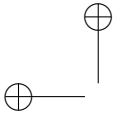
<sup>123</sup>. “To this may be added the consideration that it is not all signs that have logical interpretants, but only intellectual concepts and the like; and these are all either general or intimately connected with generals, as it seems to me. This shows that the species of future tense of the logical interpretant is that of the conditional mood, the “would-be””, *Collected Papers*, 5.482.

<sup>124</sup>. “... There remains only habit, as the essence of the logical interpretant...”, *Collected Papers*, 5.486.

<sup>125</sup>. *Collected Papers*, 5.487.

<sup>126</sup>. *Collected Papers*, 5.491.





que as palavras podem formular consistirá na descrição do hábito que se calcula esse conceito irá produzir”,<sup>127</sup> pois um hábito só se pode descrever pela descrição do tipo de acção a que dá origem.

O hábito, já o vimos, não é necessariamente mental ou do domínio da consciência: a natureza toma hábitos e as leis que a regem são também elas hábitos rígidos. O pragmatismo – a máxima de clarificar conceitos – é um inquerito de natureza semiótica; como o é o trabalho das ciências que inquire sobre o vasto símbolo que é o universo e as leis que nele habitam.

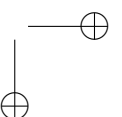
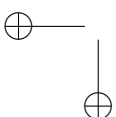
Daqui se nota, também, que é muito estreita a ligação da semiótica peirceana à lógica da ciência tal como foi explicitada nos trabalhos de epistemologia. “A teoria dos signos ocupa-se em primeiro lugar com os tipos de asserções produzidas por uma inteligência científica, alguém capaz de aprender a partir da experiência. A inquirição deve ser vista como um processo triádico de interpretação sígnica, guiado pelo objectivo de vir a conhecer as características reais dos objectos dos nossos signos”, resume Hookway.<sup>128</sup>

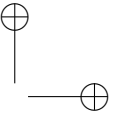
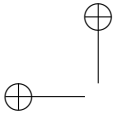
Toda a inferência é um processo de interpretação sígnica, e toda a lei da natureza uma manifestação de terceiridade. O que o sujeito colectivo que a comunidade dos que investigam realiza é um contínuo processo triádico de inferência no qual procuram apropriar os objectos do mundo e as leis que os regem, através de um conjunto de operações que são intrinsecamente semióticas. Mais, tal como o processo de interpretação sígnica não conhece propriamente um fim (semiose ilimitada) em virtude do diferimento indefinido do significado; também o *endless pursuit of truth* da comunidade, que é o espelho fiel desse processo sígnico, não conhece ele próprio um fim, na medida em que a verdade é um princípio regulador que também será indefinidamente diferido.

Tal aliás sucede não por incompetência desse sujeito colectivo, nem por alguma recôndita incognoscibilidade do mundo, mas porque o universo está em devir, de forma que o processo pelo qual o homem procura apropriar-se dele tem também de corresponder a esse devir. Trata-se pois de algo que radica na natureza e especificidade da constituição do mundo: que o processo de inquirição científica, um processo semiótico, seja ele próprio ilimitado.

<sup>127</sup>. *Idem*.

<sup>128</sup>. HOOKWAY, Christopher, *Peirce*, col. The Arguments of the Philosophers, 1992, Routledge, London, p. 141.





E isto abre para uma terceira e última generalização da semiótica Peirceana: a evolução cósmica é expressão de um processo de semiose,<sup>129</sup> resultado do contínuo processo de inferência inconsciente que percorre a natureza.

Hookway explica esse processo mostrando como é correcto estabelecer o paralelismo entre as reacções que decorrem de uma lei e o processo de inferência, que é um processo de interpretação sígnica, e assim o universo, no seu processo de evolução, cumpriria um processo de semiose, diferindo apenas em nível ou grau dos estratos inferiores onde esta se manifesta.

Poderíamos então assumir que o que encontramos são diversos níveis de generalidade no processo semiótico, seja no homem, ou na inquirição científica levada a cabo pela comunidade, ou ainda na própria evolução cósmica, mas permanecendo, enquanto processo, fundamentalmente idêntico.<sup>130</sup> Como Peirce aliás fez questão de deixar claro: “...Se me perguntam que papel podem as Qualidades desempenhar na economia do Universo, responderei que o Universo é um vasto *representamen*, um grande símbolo do objectivo de Deus, produzindo as suas conclusões em realidades vivas. Ora todo o símbolo tem de possuir, organicamente ligado a ele, Índices de Reacções e Ícones de Qualidades; e o papel que estas reacções e estas qualidades tomam num argumento é, evidentemente, o mesmo que desempenham no Universo – o Universo sendo precisamente um argumento”.<sup>131</sup>

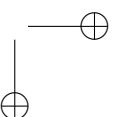
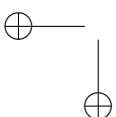
Peirce faz corresponder os factos que constituem a variedade da natureza às premissas num argumento (embora tenhamos dificuldade em conceber esses factos como premissas, é necessário insistir na comparação pois “*we can only imagine what they are by comparing them with the premisses for us*”)<sup>132</sup> que depois produzem a partir das leis da natureza, Segundos, Terceiros ou conclusões – isto é, a tendência de todas as coisas para tomarem hábitos.

<sup>129</sup>. Para uma avaliação mais aprofundada deste tema, cf. KRUSE, Felicia, “Is cosmic evolution semiosis?”, in MOORE, Edward, & ROBIN, Richard (eds.), *From Time and Chance to Consciousness — Studies in the Metaphysics of Charles Sanders Peirce*, 1994, Berg, Oxford Providence, USA.

<sup>130</sup>. “The picture that emerges is that the actual reactions occur ‘in order that’ the law be realized; and the derivation of the reaction from the law can be conceptualized as analogous to inference, a process of sign interpretation. The ‘cosmic sheriff’ is required to ensure that the actual world interprets the natural laws correctly”, HOOKWAY, Christopher, *Peirce*, col. The Arguments of the Philosophers, 1992, Routledge, London, p. 143.

<sup>131</sup>. *Collected Papers*, 5.119.

<sup>132</sup>. *Idem*.



Desta forma, os processos da natureza são semelhantes aos processos humanos de interpretação e inferência: são processos semióticos.<sup>133</sup> Daí Peirce defender que “o Acaso é um Primeiro, a Lei um Segundo, a tendência para tomar Hábitos um Terceiro”.<sup>134</sup> É que baseando-se a semiose e os tipos de signos nas categorias possíveis, tem de haver necessariamente um correspondência entre elas, e da mesma forma que as categorias perpassam todas as instâncias do real, o mesmo sucede com os signos e a interpretação sýgnica.<sup>135</sup>

Consequência desta generalização metafísica do processo de interpretação de signos, que constitui o tipo mais amplo de semiose que se pode articular, é o bem conhecido *claim* peirceano de *Some consequences of four incapacities...* de que o homem é um signo. “Em que consiste a realidade do espírito? O conteúdo da consciência, a totalidade das manifestações fenomenais do espírito, é um signo resultado de inferência (...) temos pois de concluir que o espírito é um signo desenvolvendo-se de acordo com as leis da inferência. O que distingue então um homem de uma palavra? A palavra ou signo que o homem usa é o próprio homem. Pois o facto de que cada pensamento é um signo, tomado em conjunção com o facto de que a vida é uma cadeia de pensamento, prova que o homem é um signo; e assim, que todo o pensamento é um signo externo, prova que o homem é um signo externo”.<sup>136</sup>

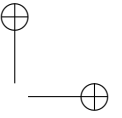
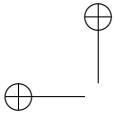
Tendo em vista os três níveis distintos onde é possível articular processos semióticos – o homem, a comunidade de inquirição, o mundo - não colhe argumentar que a concepção de evolução cósmica como forma de semiose é antropomórfica, pois para Peirce “antropomórficas é, no fundo, o que todas

<sup>133</sup>. “Since inference is a semiotic process, Peirce thus ascribes sign interpretation to natural processes as well as to organisms (...) The interpretation of signs is like cosmic evolution in that it is a process whereby genuine thirdness emerges”, KRUSE, Felicia, “Is cosmic evolution semiosis?”, in MOORE, Edward, & ROBIN, Richard (eds.), *From Time and Chance to Consciousness — Studies in the Metaphysics of Charles Sanders Peirce*, 1994, Berg, Oxford Providence, USA, pp. 88-89.

<sup>134</sup>. *Collected Papers*, 6.32.

<sup>135</sup>. “This is his insistence in some of his later works that nature performs inferences similar to those of human inquirers. If nature performs abductions, inductions and deductions, this would seem to entail that cosmic evolution is indeed a form of semiosis. And if this is so, we must ask whether metaphysical inquiry and semiotic inquiry are ultimately one and the same for Peirce”, KRUSE, Felicia, “Is cosmic evolution semiosis?”, in MOORE, Edward, & ROBIN, Richard (eds.), *From Time and Chance to Consciousness — Studies in the Metaphysics of Charles Sanders Peirce*, 1994, Berg, Oxford Providence, USA, p. 90.

<sup>136</sup>. *Collected Papers*, 5.313-5.314.



as concepções são”,<sup>137</sup> e isso constitui uma qualidade e uma garantia de adequação ao real, solidamente ancorada no idealismo objectivo através do qual Peirce tratará de salvar e garantir a cognoscibilidade do real.<sup>138</sup>

### 10.3 Tríades e Semiótica

A divisão e classificação dos signos elaborada por Peirce vai basear-se inteiramente no seu esquema categorial. A semiótica explorará as potencialidades da relação triádica – e notemos que Peirce, mesmo quando apenas fala de categorias, apresenta sempre como exemplo ideal de relação triádica o modo de funcionamento do signo, concebendo toda a semiose a partir dela.

As classificações dos diferentes tipos de signo serão deduzidas *a priori* a partir da categoriologia, formando conjuntos de tríades sofisticados e complexos. É pela aplicação das categorias a cada um dos elementos do signo – ou tricotomização – ao *representamen*, objecto, e interpretante, que se derivarão os tipos e qualidades de signo, num processo que terá de resultar triádico, e segue o seguinte esquema: se se considerarem os casos em que por exemplo o interpretante é um Primeiro, um Segundo, ou um Terceiro, obtêm-se três tipos distintos de signo, rema, dicissigno ou argumento.

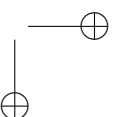
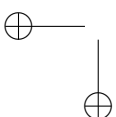
Estes, seguindo algumas regras restritivas de combinação – um primeiro só pode dar origem a um primeiro, e um terceiro não pode ser determinado por nenhum outro que um terceiro, e que limitarão os tipos de signo, respectivamente, a 10 e 66 classes, ao passo que sem tais regras ultrapassariam os 59 mil –, formarão a totalidade das classes ou tipos de signo possíveis.

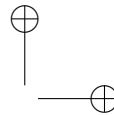
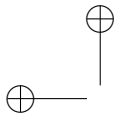
O processo de dedução aqui utilizado é apriorístico, baseando-se na aplicação da categoriologia, extraída da fenomenologia. Só depois Peirce tratará de procurar ocorrências de cada uma destas classes na natureza, onde devem necessariamente existir.<sup>139</sup> Mas também o signo, para que possa corresponder

<sup>137</sup>. *Collected Papers*, 5.47.

<sup>138</sup>. Como observaremos detalhadamente no capítulo seguinte.

<sup>139</sup>. “Since this classification of signs rests upon the categories, Peirce would be able to claim that the classification is exhaustive; there can only be these sorts of grounds. Most of his classifications involve the categories in just this way; Peirce is even able to establish what sorts of signs are possible before he has encountered examples of the different sorts. So long as the initial analysis of the sign relation is correct, the use of the categories to provide an exhaustive classification of signs is an a priori inquiry”, **HOOKEYWAY**, Christopher, *Peirce*, col.





fielmente à tricotomização que é usada como método, tem de funcionar de modo triádico, estabelecendo, quando em exercício, relações triádicas entre as realidades que põe em contacto através dele próprio.

### O funcionamento triádico do signo peirceano

Em carta a Lady Welby,<sup>140</sup> Peirce explica que “um signo é algo que medeia entre um signo interpretante e o seu objecto”, algo que, sendo um Terceiro, “traz um Primeiro à relação com um Segundo”, e que esta relação triádica que o signo materializa constitui a mais genuína forma de terceiridade.<sup>141</sup> Define pois signo<sup>142</sup> como “algo que ao ser conhecido por nós, faz com que conheçamos algo mais”,<sup>143</sup> ou seja, “um objecto que está em relação com o seu objecto por um lado, e com um interpretante por outro, de tal modo que põe o interpretante em relação com o objecto, correspondendo à sua própria relação com o objecto”.<sup>144</sup> Trata-se então de “algo que é de tal modo determinado por alguma outra coisa, o seu objecto, e assim determina um efeito sobre uma pes-

The Arguments of the Philosophers, 1992, Routledge, London, p. 126. Sobre a derivação a priori das classes de signos, cf. Collected Papers, 2.227, 2.233 e 8.342 e ss.

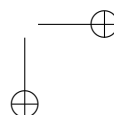
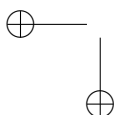
<sup>140</sup>. Segundo o editor desta correspondência, Charles Hardwick, esta constitui a melhor introdução à semiótica de Peirce. “The letters were written at a time when Peirce was doing some of his most intensive work on the theory of signs and constitutes an excellent introduction to this aspect of Peirce’s philosophy. In these letters Peirce presents some of his more complex ideas in an informal and relaxed manner strikingly different from the style of his published works”, PEIRCE, Charles Sanders, *Semiotics and Significs — The Correspondence Between Charles Sanders Peirce and Victoria Lady Welby*, ed. HARDWICK, Charles S., Indiana University Press, 1977, Bloomington, Indiana, p. IX.

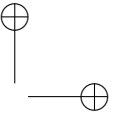
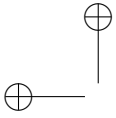
<sup>141</sup>. PEIRCE, Charles Sanders, *Semiotics and Significs — The Correspondence Between Charles Sanders Peirce and Victoria Lady Welby*, ed. HARDWICK, Charles S., Indiana University Press, 1977, Bloomington, Indiana, p. 31.

<sup>142</sup>. O tema das definições peirceanas de signo poderia ser prosseguido quase indefinidamente. Veja-se o “76 definitions of the sign by Charles Sanders Peirce”, de Robert Marty, [www.members.door.net/arisbe/menu/library/rsources/76defs/76defs.htm](http://www.members.door.net/arisbe/menu/library/rsources/76defs/76defs.htm). A aqui pretendo ater-me a algumas das mais significativas apenas como meio de explicitar a sua irredutível triadicidade.

<sup>143</sup>. Note-se o sabor agostiniano a *stat pro* deste passo, que reproduzo pelas dificuldades apresentadas pela sua tradução: “... a sign is something by knowing which we know something more”, PEIRCE, Charles Sanders, *Semiotics and Significs — The Correspondence Between Charles Sanders Peirce and Victoria Lady Welby*, ed. HARDWICK, Charles S., Indiana University Press, 1977, Bloomington, Indiana, p. 32.

<sup>144</sup>. *Idem*, p. 32.





soa, efeito esse a que chamo o seu interpretante, que o último é mediamente determinado pelo primeiro”.<sup>145</sup>

Decorre destas caracterizações de signo que este é um objecto que torna um outro manifesto ou presente a um intérprete, que se encontra também de alguma forma em relação com o objecto que tal signo representa, ou seja, é *mediatamente* afectado por ele.

Porque insiste Peirce que tal acção é triádica e não pode ser subsumida a conjuntos de díades? A forma canónica da acção triádica é a relação de doação: A dá B a C, isto é, torna C possuidor de B de acordo com uma regra ou lei. Não é necessário que haja uma troca física de objectos, mas sim uma regra que torne C proprietário do objecto doado. Ora é precisamente este tipo de acção triádica que é desenvolvido pelo signo. Ele é o elemento mediador que faz com que, a partir de si, um objecto se dê a um intérprete; ou, dito de outra forma, seja produzido um interpretante que se relacione ao objecto da mesma forma que o próprio signo a ele se relaciona. E este conjunto de relações que o signo estabelece não pode ser reduzido à acção diádica porque envolve uma espécie de regra ou lei, aquela que faz com que o signo produza um determinado efeito e não outro. Toda a relação triádica possui um elemento “mental” que a distingue da simples acção e reacção.<sup>146</sup>

Por isso semiose é definida como “a acção ou influência, que é, ou envolve, a cooperação de três sujeitos, sejam eles o signo, o seu objecto, e o seu interpretante, a sua influência tri-relativa não sendo de modo algum resolúvel à acção entre pares”,<sup>147</sup> e o elemento de terceiridade aí presente não é alguma eventual ocorrência passada dessa relação, que seria meramente uma instância dela, mas reside no *poder* desse signo de representar o seu objecto, poder esse que se baseia numa regra ou hábito – corresponde ao fundamento. “A relação triádica [do signo ao objecto] tem de consistir num *poder* do *representamen* para determinar algum interpretante para ser um *representamen* daquele mesmo objecto”,<sup>148</sup> explica Peirce ao ilustrar a acção triádica.

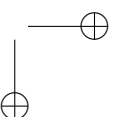
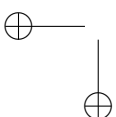
O tema também está presente naquela que é provavelmente a mais conhecida, e também mais completa, definição de signo ou *representamen*, a que assevera ser este “algo que está para alguém a algum respeito ou capacidade.

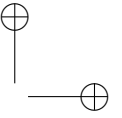
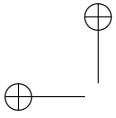
<sup>145</sup>. *Idem*, p. 81.

<sup>146</sup>. Cf. *Collected Papers*, 5.472-73.

<sup>147</sup>. *Collected Papers*, 5.484.

<sup>148</sup>. *Collected Papers*, 5.542.





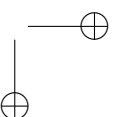
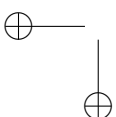
Dirige-se a alguém, isto é, cria na mente dessa pessoa um signo equivalente, ou talvez um signo mais desenvolvido. A esse signo que cria chamo o *interpretante* do primeiro signo. O signo está por alguma coisa, o seu *objecto*. Está por esse objecto não em todos os seus aspectos, mas em referência a uma espécie de ideia, que algumas vezes chamei de *fundamento do representamen*”.<sup>149</sup>

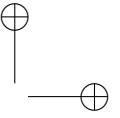
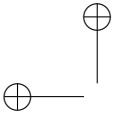
Três aspectos há a destacar nesta definição. Por um lado, o carácter vicário do signo que permite que este substitua a favor do seu objecto; por outro, o modo ou forma como o faz. Essa representação de um outro é exercida a partir de um *fundamento*, ou, como Peirce dirá noutros pontos, *abstracção*. Significa isto que o signo dá conta do seu objecto não sob todos os aspectos (caso em que seria não um representativo, mas imagem ou cópia, como já notava João de São Tomás), mas com respeito a uma abstracção de parte das suas características, abstracção essa que constitui então o *fundamento* (*ground*). É assim que uma ovelha não representa outra ovelha, nem uma zebra outra zebra. Mas se pretender produzir, por exemplo, um ícone da zebra, serei tentado a desenhar uma espécie de muar com riscas, que representará todos os animais dessa classe. Ora, neste meu ícone, faço abstracção de uma série de características físicas do animal (a mais óbvia, as riscas), e represento-o por meio dessa abstracção ou fundamento. Jamais me ocorreria representá-lo a partir do aspecto lateral dos cascos. A abstracção é sempre necessária, porque também me seria impossível representá-la sob todos os aspectos; se o tentasse, o meu ícone teria de ter a exacta forma viva de uma zebra, com pêlo, respiração e tudo – teria de ser uma verdadeira zebra, e já não seria uma representação dela mas sua imagem. Sucede o mesmo com todos os tipos de fundamento que é necessário supor ao signo:<sup>150</sup> representam *sob* um determinado aspecto. Ora este fundamento, que determina a triadicidade da relação do signo, é geral.

Mas não é tudo quanto à acção do signo. Mais importante ainda é que este cria na mente do seu intérprete um interpretante, que Peirce diz ser um signo equivalente ou até mais desenvolvido. Ora, se o interpretante é um signo, que

<sup>149</sup>. *Collected Papers*, 2.228.

<sup>150</sup>. “Moreover, the conception of a pure abstraction is indispensable, because we cannot comprehend and agreement of two things, except as an agreement in some *respect*, and this respect is such a pure abstraction as blackness. Such a pure abstraction, reference to which constitutes a quality or general attribute, may be termed a *ground*”, *Collected Papers*, 1.551; ou ainda, um signo só é signo “in some respect or quality, which brings it into connection with its object”, *idem*, 5.283.





se relaciona ao objecto, deve ele próprio possuir todas as características de um signo, isto é, um objecto, um fundamento, e um novo interpretante; que sendo também signo, demanda novo interpretante, e assim sucessivamente, *ad infinitum*, ou quase.<sup>151</sup> Este é o esboço do processo que será chamado de *semiose ilimitada*, e que implica a tradução de qualquer pensamento em pensamentos subsequentes, formando uma cadeia ou *train of thought*, e provocando um longo diferimento do significado.<sup>152</sup>

O interpretante é “aquilo que o signo produz numa Quasi-mente que é o intérprete, determinando esta última a um sentimento, um exercício, ou um signo, determinação essa que é o interpretante”.<sup>153</sup> Ao falar em *quasi-mind* Peirce quer vincar que o intérprete do signo não tem necessariamente de ser uma consciência de tipo humano, embora também possa sê-lo: basta que o signo produza um efeito na *quasi-mind* que o recebe, para que tal efeito possa classificar-se dentro dessa categoria. É um signo que traduz o signo anterior, dizendo o mesmo que esse signo quer dizer. Por exemplo, quando num dicionário procuro a palavra *chair*, e encontro como significado dela *cadeira*, já sei, antes mesmo da pesquisa, que determinado tipo de objectos com uma certa forma geral (pernas, assento, encosto, etc...) corresponde a uma cadeira. Quando vejo no dicionário que esse signo corresponde a *chair*, *cadeira* surge como o interpretante de *chair*, é um signo que medeia e representa *chair* como sendo um signo do mesmo objecto que o signo mediador ele próprio representa.<sup>154</sup>

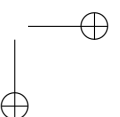
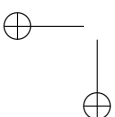
Para além disso, os signos não podem *ex novo* dar a conhecer o seu objecto. O sujeito tem de ter já um contacto prévio com esse objecto, ou o signo

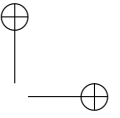
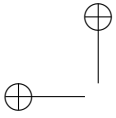
<sup>151</sup>. “The Third must indeed stand in such a relation, and thus must be capable of determining a Third of its own; but besides that, it must have a second triadic relation in which the Representamen, or rather the relation thereof to its Object shall be its own (the Third’s) Object, and must be capable of determining a Third to this relation. All this must equally be true of the Third’s Third and so on endlessly; and this and more is involved in the familiar idea of a sign”, *Collected Papers*, 2.274.

<sup>152</sup>. *Collected Papers*, 2.230.

<sup>153</sup>. *Collected Papers*, 4.536.

<sup>154</sup>. Ou, como dirá David Savan, “interpretation is translation (...) each interpretant is itself a further sign, and hence a translation of an earlier sign. It is essential not only to language, but to all signs that they be translatable, and that what any one sign stands for, an indefinite variety of other signs may also stand for”, SAVAN, David, *An Introduction to Charles Sanders Peirce full System of Semeiotic*, 1988, Toronto Semiotic Circle, Toronto, Canada, p. 17.





seria incapaz de exprimi-lo.<sup>155</sup> É o problema que Agostinho e Adeodato colocam no *Mestre Interior*. Imaginemos um extraterrestre extremamente exótico do planeta Zorg,<sup>156</sup> que determinado homem jamais viu ou suspeita sequer que possa existir. Um signo desse extraterrestre: um rasto, um som, um pouco de pêlo ou a pegada, por exemplo, não tem qualquer poder de lhe veicular a imagem do seu objecto, poder que evidentemente teria se o nosso intrépido explorador estivesse familiarizado com os improváveis habitantes do sulfuroso planeta Zorg.

Será signo então tudo aquilo que for interpretado, com base num determinado fundamento, como estando por um qualquer objecto, produzindo um interpretante, que é uma regra ou hábito, de transformar um signo num signo consequente. A significação está inteiramente dependente desta cadeia de pensamento, em que interpretantes se vão continuamente traduzindo uns aos outros, permitindo a formação de uma ideia cada vez mais apurada do seu objecto. Donde o *representamen* ou signo “é o sujeito de uma relação triádica para um Segundo, dito seu objecto, e para um Terceiro, dito seu interpretante, esta relação triádica sendo tal que o *representamen* determina o seu interpretante para estar na mesma relação triádica para o mesmo objecto para algum interpretante”.<sup>157</sup>

Peirce vai distinguir depois três tipos de interpretante e dois tipos distintos de objecto. Em primeiro lugar, está o interpretante *emocional*<sup>158</sup> ou *imediatamente*,<sup>159</sup> que corresponde à categoria de Primeiro. É constituído por “um certo sentimento de reconhecimento” do objecto a que o signo se reporta, mas tam-

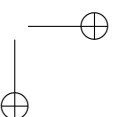
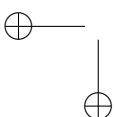
<sup>155</sup>. “The Sign can only represent the Object and tell about it. It cannot furnish acquaintance with or recognition of that Object; for that is what is meant in this volume by the Object of a Sign; namely, that with which it presupposes an acquaintance in order to convey some further information concerning it. No doubt there will be readers who will say they cannot comprehend this. They think a Sign need not relate to anything otherwise known, and can make neither head nor tail of the statement that every Sign must relate to such an Object. But if there be anything that conveys information and yet has absolutely no relation nor reference to anything with which the person to whom it conveys the information has, when he comprehends that information, the slightest acquaintance, direct or indirect—and a very strange sort of information that would be—the vehicle of that sort of information is not, in this volume, called a Sign”, *Collected Papers*, 2.231.

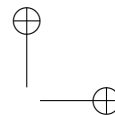
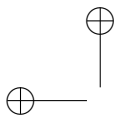
<sup>156</sup>. Para usar o imaginário de Bill Waterson, em singela homenagem ao autor.

<sup>157</sup>. *Collected Papers*, 1.541.

<sup>158</sup>. *Collected Papers*, 5.475.

<sup>159</sup>. PEIRCE, Charles Sanders, *Semiotics and Significs — The Correspondence Between*





bém pode ser mais que isso, caso do efeito que o signo produz imediatamente; é “o interpretante representado ou significado no signo”,<sup>160</sup> o significado que este pretende transmitir. Trata-se da “totalidade do efeito não-analisado que o signo é calculado produzir, ou se pode naturalmente esperar que produza”<sup>161</sup> e Peirce identifica-o com o efeito imediatamente produzido pelo signo num intérprete, e que não é objecto de qualquer tipo de análise ou reflexão.<sup>162</sup>

Correspondendo à categoria de Segundo surge o interpretante *energético* ou *dinâmico*, que é o significado produzido pela mediação do interpretante emocional, e já envolve um certo tipo de esforço, que pode ser muscular ou mental.<sup>163</sup> Trata-se do efeito directo actualmente produzido pelo signo sobre um intérprete.<sup>164</sup>

Quanto ao interpretante *final*<sup>165</sup> ou *lógico*,<sup>166</sup> ou *normal*,<sup>167</sup> como Peirce também lhe chama, ele corresponde à categoria de mediação ou terceiridade. Trata-se “do efeito que o signo produziria sobre qualquer espírito sobre o qual as circunstâncias lhe permitissem desenvolver-se até ao seu pleno efeito”,<sup>168</sup> isto é, o interpretante em que culmina a longa cadeia da semiose ilimitada, e Peirce identifica-o com o hábito ou crença.<sup>169</sup> No final da análise ao tema dos

---

*Charles Sanders Peirce and Victoria Lady Welby*, ed. **HARDWICK**, Charles S., Indiana University Press, 1977, Bloomington, Indiana, p. 110.

<sup>160</sup>. *Collected Papers*, 8.343.

<sup>161</sup>. *Idem*.

<sup>162</sup>. **PEIRCE**, Charles Sanders, *Semiotics and Significs — The Correspondence Between Charles Sanders Peirce and Victoria Lady Welby*, ed. **HARDWICK**, Charles S., Indiana University Press, 1977, Bloomington, Indiana, p. 110.

<sup>163</sup>. *Collected Papers*, 5.475.

<sup>164</sup>. *Collected Papers*, 8.343, e **PEIRCE**, Charles Sanders, *Semiotics and Significs — The Correspondence Between Charles Sanders Peirce and Victoria Lady Welby*, ed. **HARDWICK**, Charles S., Indiana University Press, 1977, Bloomington, Indiana, p. 110.

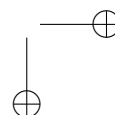
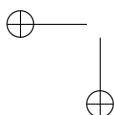
<sup>165</sup>. **PEIRCE**, Charles Sanders, *Semiotics and Significs — The Correspondence Between Charles Sanders Peirce and Victoria Lady Welby*, ed. **HARDWICK**, Charles S., Indiana University Press, 1977, Bloomington, Indiana, p. 110.

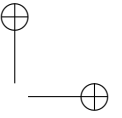
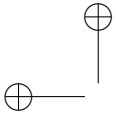
<sup>166</sup>. *Collected Papers*, 5.475.

<sup>167</sup>. *Collected Papers*, 8.343.

<sup>168</sup>. **PEIRCE**, Charles Sanders, *Semiotics and Significs — The Correspondence Between Charles Sanders Peirce and Victoria Lady Welby*, ed. **HARDWICK**, Charles S., Indiana University Press, 1977, Bloomington, Indiana, p. 110.

<sup>169</sup>. *Collected Papers*, 5.476. Hábito define-o Peirce como “readiness to act in a certain way under given circumstances and when actuated by a given motive (...) and a deliberate, or self-controlled, habit, is precisely a belief”, *Collected Papers*, 5.480.





interpretantes, “*there remains only habit as the essence of the logical interpretant*”<sup>170</sup> e isto porque o efeito último de um signo, se fosse um pensamento ou signo mental, teria ele próprio de possuir um interpretante lógico, e não poderia ser o interpretante lógico final do conceito. A cadeia contínua de semiose vem repousar no hábito ou disposição para a acção, porque este “é o único efeito mental que pode ser produzido e não é um signo [caso em que exigiria outro signo], mas é de aplicação geral”.<sup>171</sup>

O interpretante imediato relaciona-se à interpretabilidade do signo, àquilo que este imediatamente veicula ainda antes de ser interpretado; o interpretante dinâmico corresponde à interpretação actual de qualquer signo, é uma ocorrência, e pode diferir para cada intérprete do signo; já o interpretante final é constituído pelo resultado interpretativo a que todo o sujeito chegaria se considerasse o signo durante um tempo suficientemente longo, e corresponde no homem ao hábito, na comunidade indefinida de todos quantos investigam, à verdade. Vê-se assim muito claramente como a descrição da tricotomia dos interpretantes corresponde à tricotomia traçada pelas categorias: “O Interpretante Imediato é uma abstracção, consistindo numa Possibilidade; O Interpretante Dinâmico é um acontecimento actual ou ocorrência. O Interpretante Final é aquilo para o qual o actual tende”.<sup>172</sup>

Quanto aos tipos de objectos possíveis para o signo – recorde-se que objecto é um Segundo, aquela realidade a que todos os interpretantes do signo de alguma forma se relacionam, significando-o –, Peirce distinguirá entre Objecto Dinâmico e Imediato.

O primeiro é o objecto tal como é em si mesmo, ou “independentemente de qualquer aspecto particular dele”, isto é, “tal como um estudo final e ilimitado revelaria que ele é”.<sup>173</sup> Podemos identificar este Objecto Dinâmico com o objecto da ciência, aquilo que esta investiga, e quando tal ciência atinge a coincidência entre Dinâmico e Imediato, a verdade ocorre.

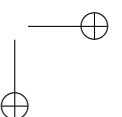
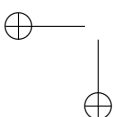
O Objecto Imediato é “o objecto tal como é conhecido no signo, e con-

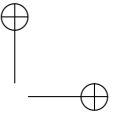
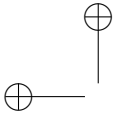
<sup>170</sup>. *Collected Papers*, 5.486.

<sup>171</sup>. *Collected Papers*, 5.476.

<sup>172</sup>. PEIRCE, Charles Sanders, *Semiotics and Signifcs — The Correspondence Between Charles Sanders Peirce and Victoria Lady Welby*, ed. HARDWICK, Charles S., Indiana University Press, 1977, Bloomington, Indiana, p. 111.

<sup>173</sup>. *Collected Papers*, 8.183.





sequentemente uma ideia”.<sup>174</sup> Trata-se do objecto “tal como o signo o representa” e por isso depende da representação que dele é dada no signo.<sup>175</sup>

O objecto imediato é o que resulta da significação protagonizada pelo signo; reporta-se ao objecto dinâmico sob um determinado aspecto, o seu fundamento; e é no decurso do processo de semiose virtualmente ilimitada que vão sendo produzidos sempre novos objectos imediatos, novas significações, que buscam uma aproximação cada vez mais precisa ao objecto dinâmico, que é dinâmico precisamente por alimentar e potenciar essa indefinida cadeia de significações. Ou, como diria o próprio Peirce: “É habitual e adequado distinguir dois Objectos de um signo, o Mediato sem (*without*) e o Imediato com (*within*) o signo (...) O Objecto Mediato é o objecto que está fora do signo; chamo-lhe objecto *Dinamóide*. O signo deve indicá-lo por uma pista ou alusão; e esta pista, ou a sua substância, é o Objecto Imediato”.<sup>176</sup>

O objecto dinâmico, como o imediato, pode ser tricotomizado em ordem às categorias, produzindo-se um Possível quando o objecto é indicado por referência às suas qualidades; uma Ocorrência, quando se refere a um factor ou entidade existente; ou um Necessitante, que expressa leis, hábitos e continuidade, ou tudo o que possa ser expresso numa proposição universal.<sup>177</sup>

### As categorias e os diversos tipos de signo

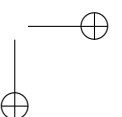
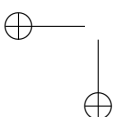
Este é o quadro muito geral onde podemos enquadrar a semiótica, mas no campo dos estudos de pormenor Peirce nunca chegou a dar como rigorosamente acabada a sua divisão e classificação dos diferentes tipos de signos. Em meados de 1909 especula que possam ascender a vários milhares, osci-

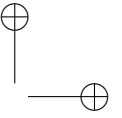
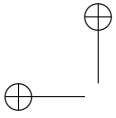
<sup>174</sup>. *Collected Papers*, 8.183.

<sup>175</sup>. *Collected Papers*, 4.536.

<sup>176</sup>. PEIRCE, Charles Sanders, *Semiotics and Significs — The Correspondence Between Charles Sanders Peirce and Victoria Lady Welby*, ed. HARDWICK, Charles S., Indiana University Press, 1977, Bloomington, Indiana, p. 83.

<sup>177</sup>. PEIRCE, Charles Sanders, *Semiotics and Significs — The Correspondence Between Charles Sanders Peirce and Victoria Lady Welby*, ed. HARDWICK, Charles S., Indiana University Press, 1977, Bloomington, Indiana, p. 82-84; e SAVAN, David, *An Introduction to Charles Sanders Peirce full System of Semeiotic*, 1988, Toronto Semiotic Circle, Toronto, Canada, p. 27 e 31.





lando entre 729 e os 59 mil,<sup>178</sup> decidindo-se, finalmente, pela introdução de algumas regras de limitação que acabarão a produzir, tão só, 66 classes de signos.

Mas a classificação mais importante do signo peirceano é a que o divide em três tricotomias e 10 classes, de que nos ocuparemos agora com mais detalhe; pois embora Peirce afirme também a existência de 10 tricotomias e 66 tipos diferentes de signos, nomeia apenas o seu modo de geração, e não cada classe em particular.<sup>179</sup>

O primeiro aspecto sob o qual se pode considerar o signo é tomando este em si mesmo, isto é, enquanto fundamento da capacidade de representação – pois já vimos que representa não sob todos os aspectos, mas segundo uma determinada perspectiva.

Quando o signo, tomado em si mesmo, actua a partir do seu carácter qualitativo,<sup>180</sup> ou é uma mera qualidade, teremos um *Qualissigno*. Um qualissigno é uma qualidade que é um signo.<sup>181</sup> O qualissigno representa enquanto qualidade, enquanto essa qualidade nele é representativa de uma outra coisa, e é absolutamente necessário aos processos semióticos, por ser o único tipo de signo que pode comunicar qualidades. Um semáforo vermelho não é um qualissigno porque repousa sob uma convenção; mas um catálogo com amostras

<sup>178</sup>. “Now (my logic here may be puzzling, but it is correct), since my ten trichotomies of signs, should they prove to be independent of one another (which is to be sure, highly improbable), would suffice to furnish us classes of signs to the number of

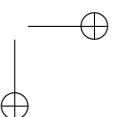
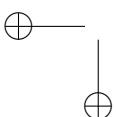
$$\begin{aligned} 310 &= (32)5 = (10-1)5 = 105 - 5.104 \\ &+ 10.103 - 10.102 \\ &+ 5.10 - 1 \\ &= 50000 \\ &+ 9000 \\ &+ 49 \\ &= 59049 \end{aligned}$$

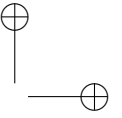
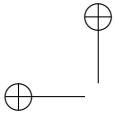
(Voilà a lesson in vulgar arithmetic thrown in to boot!), which calculation threatens a multitude of classes too great to be conveniently carried in one’s head, rather than a group inconveniently small, we shall, I think, do well to postpone preparations for further divisions until there be prospect of such a thing being wanted”, *Collected Papers*, 1.291.

<sup>179</sup>. Cf. *Collected Papers*, 2.236, em nota de rodapé dos editores.

<sup>180</sup>. “...according as to the sign itself is a mere quality”, no original; *Collected Papers*, 2.243.

<sup>181</sup>. *Collected Papers*, 2.244.





de cor de tinta já o é – trata-se de um signo que representa a cor da tinta em virtude meramente do seu carácter qualitativo.<sup>182</sup>

Quando um signo, tomado em si mesmo, representa por ser um existente actual, obtém-se um *Sinsigno*, que é uma ocorrência (a partícula *sin-* deve ser tomada como significando “apenas uma vez” diz Peirce em 2.245), um existente actual ou evento que é um signo.

O *sinsigno* só pode actualizar-se mediante qualidades, por isso envolve sempre um ou mais qualissignos. É a singularidade do *sinsigno*, o facto de ser único, que o torna um signo. É o caso da pegada do lobo, ou dos dejectos de ovelha, que apontam a passagem desses animais. “Sempre que algum objecto ou evento é usado como pista para algum outro objecto ou evento passado, presente ou espacialmente distante, essa pista é um *sinsigno*”, explica David Savan.<sup>183</sup> O uso ritual da linguagem, em todo o tipo de actos de fala – juramentos, casamentos, promessas – configura também um *sinsigno*.<sup>184</sup> Como o *sinsigno*, como nota Peirce, transmite sempre alguma informação sobre as qualidades do objecto a que se reporta, não pode haver *sinsignos* sem que de alguma forma estejam envolvidos um ou mais qualissignos.

Quando o fundamento do signo é uma lei, obtém-se um *Legissigno*. “Um *legissigno* é uma lei que é um signo. Esta lei é habitualmente estabelecida pelo homem”<sup>185</sup> pelo que todo o signo convencional é um *legissigno*, embora a inversa já não seja verdadeira: nem todo o *legissigno* é convencional. Neste caso, é um tipo geral que significa, mas para que possa significar exige uma ocorrência concreta que Peirce chamará de *Réplica*. Por exemplo, a palavra “as” ocorrerá meia dúzia de vezes na mesma página. Em todas as ocorrências, estamos perante o mesmo *legissigno*, mas cada instância dele é uma *réplica*, isto é, um *sinsigno*,<sup>186</sup> embora constitua apenas uma classe particular dentro da classe mais vasta dos *sinsignos*, porque a *réplica* só significa por referência a uma lei, enquanto há *sinsignos* que o fazem sem envolverem terceiridade.

A segunda tricotomia do signo toma como perspectiva o tipo de relação

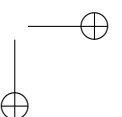
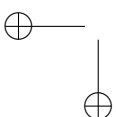
<sup>182</sup>. Exemplo adaptado a partir de Savan, op. cit., p. 20.

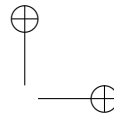
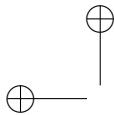
<sup>183</sup>. SAVAN, David, *An Introduction to Charles Sanders Peirce full System of Semeiotic*, 1988, Toronto Semiotic Circle, Toronto, Canada, p. 21.

<sup>184</sup>. *Idem*, p. 22.

<sup>185</sup>. *Collected Papers*, 5.246.

<sup>186</sup>. *Collected Papers*, 2.246.





que este estabelece com o seu objecto, gerando, respectivamente, um índice, um ícone ou um símbolo.

*Ícone* é o signo que se relaciona ao seu objecto por possuir uma qualquer semelhança com este, quer esse objecto exista ou não. Podem ser ícones as imagens, as fotografias, mas também os mapas, os diagramas e as metáforas, que apresentam uma semelhança estrutural com o que significam. O *Índice* é o signo que se refere ao seu objecto por uma relação real, “sendo realmente afectado por ele”. Nunca poderia ser um qualissigno, já que as qualidades deste existem independentemente de tudo o mais, e embora “envolva algum tipo de ícone”<sup>187</sup> porque tem de possuir alguma qualidade em comum com o objecto que o afecta para que signifique, não se reduz a uma mera semelhança do objecto, mas implica que seja realmente afectado ou modificado por este. Deícticos, o gesto de apontar, um cata-vento, nomes próprios, sintomas, são tudo exemplos de índices.

Finalmente, o signo que se refere ao objecto que denota em virtude de uma lei toma o nome de *Símbolo* e essa lei ou regra geral faz com que o símbolo seja interpretado como referindo-se ao seu objecto. Trata-se, pois, de uma espécie de legissigno que age através de uma réplica. Não só o símbolo é geral, como o seu objecto é também geral, embora devam existir no mundo instâncias concretas desse objecto que é denotado pelo símbolo, que terá de ser afectado, mesmo que indirectamente, por essas instâncias – de forma que envolve também sempre um tipo de índice.<sup>188</sup> São símbolos todos os nomes da linguagem, uma bandeira de um país, o crescente ou a cruz simbolizando o Islão ou o Cristianismo, etc.

A terceira tricotomia dos signos considera a relação que estes estabelecem com o seu interpretante, no caso de este o representar como signo de uma possibilidade, de um facto ou de uma razão;<sup>189</sup> e os tipos de signo que lhe correspondem são o Rema, o Dicissigno e o Argumento.<sup>190</sup>

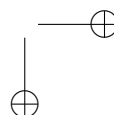
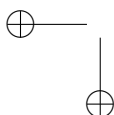
O *Rema* é, para o seu interpretante, um signo de possibilidade qualitativa – isto é, entendido como representando um tipo de objecto possível, caso do predicado de qualquer proposição; nesta a cópula “é” não afecta o sujeito, mas

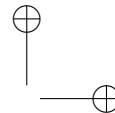
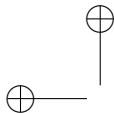
<sup>187</sup>. *Collected Papers*, 2.248.

<sup>188</sup>. *Collected Papers*, 2.249.

<sup>189</sup>. *Collected Papers*, 2.243.

<sup>190</sup>. *Collected Papers*, 2.250.





“implica uma determinabilidade indefinida do predicado”.<sup>191</sup> O *Dicissigno* é, para o seu interpretante, um signo de existência actual, que envolve algum tipo de rema, embora este não seja o traço mais proeminente da sua constituição, caso de uma proposição, que indica o objecto que denota.<sup>192</sup> Um *Argumento* é um signo que é para o seu interpretante signo de uma lei,<sup>193</sup> ou que “representa o seu objecto no seu carácter como signo”.<sup>194</sup> São argumentos a dedução, a indução e a abdução, por se tratarem de signos cujo objecto é uma lei geral.<sup>195</sup>

Poderíamos assim, quanto às primeiras três tricotomias dos signos, obter o seguinte esquema:

Tipos de Signo segundo a relação com...	Signo/ fundamento	Objecto	Interpretante
Qualidade/Primeiro	Qualissigno	Ícone	Rema
<i>Facto/Segundo</i>	Sinsigno	Índice	Dicissigno
<i>Lei/Terceiro</i>	Legissigno	Símbolo	Argumento

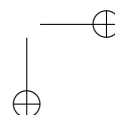
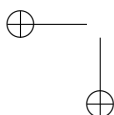
<sup>191</sup>. “If parts of a proposition be erased so as to leave blanks in their places, and if these blanks are of such a nature that if each of them be filled by a proper name the result will be a proposition, then the blank form of proposition which was first produced by the erasures is termed a rheme. According as the number of blanks in a rheme is 0, 1, 2, 3, etc., it may be termed a medad (from {méden}, nothing), monad, dyad, triad, etc., rheme”, *Collected Papers*, 2.272.

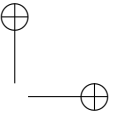
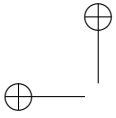
<sup>192</sup>. *Collected Papers*, 2.251. “A proposition as I use that term, is a dicent symbol. A dicent is not an assertion, but is a sign capable of being asserted. But an assertion is a dicent. According to my present view (I may see more light in future) the act of assertion is not a pure act of signification. It is an exhibition of the fact that one subjects oneself to the penalties visited on a liar if the proposition asserted is not true. An act of judgment is the self-recognition of a belief; and a belief consists in the deliberate acceptance of a proposition as a basis of conduct. But I think this position is open to doubt. It is simply a question of which view gives the simplest view of the nature of the proposition. Holding, then, that a Dicent does not assert, I naturally hold that an Argument need not actually be submitted or urged. I therefore define an argument as a sign which is represented in its signified interpretant not as a Sign of that interpretant (the conclusion) [for that would be to urge or submit it] but as if it were a Sign of the Interpretant or perhaps as if it were a Sign of the state of the universe to which it refers, in which the premisses are taken for granted. I define a dicent as a sign represented in its signified interpretant as if it were in a Real Relation to its Object. (Or as being so, if it is asserted)”, *Collected Papers*, 2.337.

<sup>193</sup>. *Collected Papers*, 2.252.

<sup>194</sup>. *Collected Papers*, 2.252.

<sup>195</sup>. *Collected Papers*, 2.253.





Registe-se ainda que estes tipos nunca aparecem como signos “puros”. A tricotomia peirceana é um método de análise que permite distinguir entre diferentes aspectos da semiose, mas quanto à sua realização ou ocorrência no mundo, nenhum signo pertence exclusivamente a uma destas classes. Todos necessitam, como vimos nas definições, do tipo de signo de ordem anterior, embora este não constitua o seu aspecto mais proeminente. Outras vezes, poderão ser recobertos por várias formas de significação, consoante forem perspectivados. Tome-se por exemplo uma fotografia de um capitão de Abril com a boca da arma coberta por um cravo. Essa foto pode ser tomada como um ícone do seu objecto, porque apresenta uma semelhança física com aquele homem concreto; mas é também um índice, porque entretém uma relação real com o denotado, que determina fisicamente o seu aspecto como signo; ou pode ainda ser, preferencialmente, entendido como símbolo de paz e liberdade, mas também, aquele ícone particular (cravo na boca da arma) como símbolo da revolução – nestes casos, o signo é interpretado segundo uma regra convencional, que liga cravos em metralhadoras ao 25 de Abril, e este à noção de revolução pacífica, democracia e liberdade política.

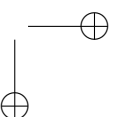
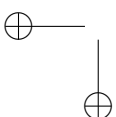
É depois a partir destas três tricotomias básicas dos signos, que Peirce os irá dividir em 10 classes, sendo ainda possível, quanto a estas, considerar a possibilidade de ulteriores divisões.<sup>196</sup> E obtém-se apenas 10 classes de signos, e não 27 ( $3^3$ ) porque nem todas as combinações destas variedades são possíveis. Peirce introduz algumas restrições, nomeadamente que um Possível (Primeiro) só pode determinar um outro Possível; e que um Necessitante (Terceiro) só pode ser determinado por um outro necessitante.<sup>197</sup> Enumera então a partir destas regras e restrições 10 classes de signos.<sup>198</sup>

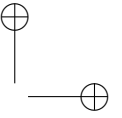
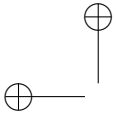
1º. **Qualissigno (Icónico Remático)**: qualquer qualidade (um sentimento de vermelho, por exemplo) que seja um signo. Como a qualidade é absolutamente em si sem conexão com nenhum outro, só pode significar um objecto possuindo semelhança ou um ingrediente em comum com ele, e nesse sentido

<sup>196</sup>. *Collected Papers*, 2.254.

<sup>197</sup>. Cf. LIEB, Irwin, “On Peirce’s Classification of Signs”, in PEIRCE, Charles Sanders, *Semiotics and Significs — The Correspondence Between Charles Sanders Peirce and Victoria Lady Welby*, ed. HARDWICK, Charles S., Indiana University Press, 1977, Bloomington, Indiana, Appendix B, p. 160-161.

<sup>198</sup>. *Collected Papers*, 2.254-2.264.





é também um ícone; e como uma qualidade é uma possibilidade lógica, só pode ser interpretado como um rema.<sup>199</sup>

2º. **Sinsigno icónico (Remático)**: um objecto do qual alguma qualidade faz com que determine a ideia de um objecto. É o caso de um diagrama individual, que é sinsigno por ocorrer uma só vez, icónico por ser portador de uma semelhança, e remático porque só pode ser interpretado como um signo de essência.<sup>200</sup>

3º. **Sinsigno Indicial Remático**: caso de um grito espontâneo, ou seja, qualquer objecto de experiência directa (sinsigno) que dirige a atenção para aquilo que denota (índice).<sup>201</sup>

4º. **Sinsigno (Indicial) Dicissigno**: qualquer objecto de experiência directa (sinsigno) que veicula informações sobre o que denota sendo realmente afectado por ele (índice), e veiculando informações de um facto actual (dicissigno), como por exemplo, um cata-vento.<sup>202</sup>

5º. **Legissigno Icónico (Remático)**: qualquer lei geral ou tipo (legissigno), do qual as suas instâncias corporizem uma qualidade definida que chame à mente a ideia de um objecto semelhante (ícone); além de que sendo um ícone (como o segundo tipo de signo) tem necessariamente de envolver um rema. É o caso de um diagrama despido da sua factualidade individual.<sup>203</sup>

6º. **Legissigno Indicial Remático**: é um tipo geral ou lei do qual cada uma das suas instâncias é realmente afectada pelo seu objecto (índice) chamando a atenção para o que denota, e cujo interpretante o representa como sendo um legissigno icónico (que em parte também é), caso de um pronome demonstrativo.<sup>204</sup>

7º. **Legissigno Indicial Dicissigno**: uma lei da qual uma das suas instâncias é realmente afectada pelo seu objecto, fornecendo informação definida acerca dele, caso por exemplo de um pregão de rua.<sup>205</sup>

8º. **(Legissigno) Simbólico Remático**: ou rema simbólico, um signo que se relaciona ao seu objecto por uma associação geral de ideias e que tende

<sup>199</sup>. *Collected Papers*, 2.254.

<sup>200</sup>. *Collected Papers*, 2.255.

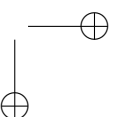
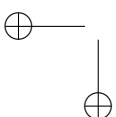
<sup>201</sup>. *Collected Papers*, 2.256.

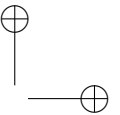
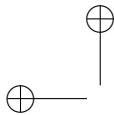
<sup>202</sup>. *Collected Papers*, 2.257.

<sup>203</sup>. *Collected Papers*, 2.258.

<sup>204</sup>. *Collected Papers*, 2.259.

<sup>205</sup>. *Collected Papers*, 2.260.





a produzir no seu intérprete um conceito geral, caso de um nome comum ou termo geral.<sup>206</sup>

9<sup>o</sup>. (*Legissigno Simbólico Dicissigno*): signo que se relaciona ao seu objecto por uma associação de ideias geral, actuando como um símbolo remático, mas com a diferença de que o seu interpretante o representa como sendo realmente afectado pelo objecto que denota, sendo que a lei que chama ao espírito tem de estar realmente relacionada com o seu objecto, caso de uma proposição comum geral do género: “o forno é preto”.<sup>207</sup>

10<sup>o</sup>. *Argumento (Legissigno Simbólico)*: um signo cujo interpretante representa o seu objecto como sendo um outro signo através de uma lei, a lei de que a passagem das premissas às conclusões tende para a verdade. É o caso, por exemplo, da forma abstracta de qualquer silogismo.<sup>208</sup>

Estas 10 classes de signo remontam pelo menos a 1904, pois são detalhadamente mencionadas por Peirce numa carta de 12 de Outubro desse ano dirigida a Lady Welby,<sup>209</sup> mas já nesse documento, uma outra classificação é anunciada, sendo fornecidas pistas para a sua concepção. É quando Peirce, nesse texto, menciona em vez das três tricotomias que dão origem a 10 classes de signos; 10 tricotomias que originariam 66 classes de signos – classes essas que Peirce nunca chega a detalhar em pormenor, mas que é possível reconstruir por analogia com a forma como Peirce constrói as 10 classes.

A melhor exposição desta segunda divisão e classificação dos signos encontra-se no esboço de uma carta para Lady Welby datada de 1908, e que esta nunca chegaria a receber.<sup>210</sup>

Na nova classificação, as três tricotomias iniciais – a partir do reconhecimento de que cada signo tem dois objectos e três interpretantes – são expandidas formando 10 tricotomias:<sup>211</sup>

1<sup>a</sup>. Segundo o modo de apreensão do próprio signo.

2<sup>a</sup>. Segundo o modo de apresentação do objecto imediato.

<sup>206</sup>. *Collected Papers*, 2.261.

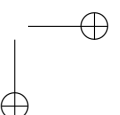
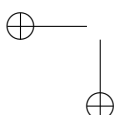
<sup>207</sup>. *Collected Papers*, 2.262.

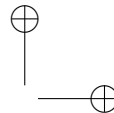
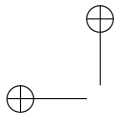
<sup>208</sup>. *Collected Papers*, 2.263.

<sup>209</sup>. PEIRCE, Charles Sanders, *Semiotics and Significs — The Correspondence Between Charles Sanders Peirce and Victoria Lady Welby*, ed. HARDWICK, Charles S., Indiana University Press, 1977, Bloomington, Indiana, p. 32 e ss.

<sup>210</sup>. *Collected Papers*, 8.342 e ss.

<sup>211</sup>. *Collected Papers*, 8.344.





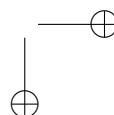
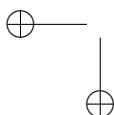
- 3<sup>a</sup>. Segundo o modo de ser do objecto dinâmico
- 4<sup>a</sup>. Segundo a relação do signo com o objecto dinâmico
- 5<sup>a</sup>. Segundo o modo de apresentação do interpretante imediato.
- 6<sup>a</sup>. Segundo o modo de ser do interpretante dinâmico
- 7<sup>a</sup>. Segundo a relação do signo com o interpretante dinâmico
- 8<sup>a</sup>. Segundo a natureza do interpretante final ou normal
- 9<sup>a</sup>. Segundo a relação do signo com o interpretante final ou normal
- 10<sup>a</sup>. Segundo a relação triádica do signo ao objecto dinâmico e ao interpretante final.

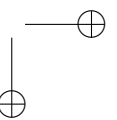
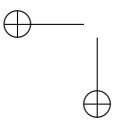
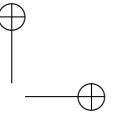
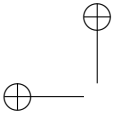
Estas 10 divisões são, todas elas, tricotomias, e Peirce considera que poderiam produzir até 59.049 classes de signos ( $3^{10}$ ), não foram as regras de restrição que aplica à anterior classificação das três tricotomias que restringem as 27 classes de signo ( $3^3$ ) às 10 que acabamos de avaliar. Neste caso, da classificação a partir de 10 tricotomias, as mesmas regras de geração produziriam 66 tipos distintos de signo. Não vamos aqui ocupar-nos deles porque serviria apenas para tornar este estudo prolixo, e demais, Peirce também não o faz.<sup>212</sup> Trataremos apenas de caracterizar o resultado da “tricotomização” destas 10 formas de considerar o signo, no quadro que se segue:<sup>213</sup>

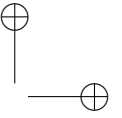
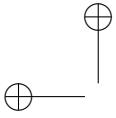
Tricotomias	Primeiro	Segundo	Terceiro
1.	Potissigno/Mark	Actissigno/Token	Famissigno/Type
2.	Descritivos	Designativos	Copulantes
3.	Abstractivos	Concretivos	Colectivos
4.	Ícones	Índices	Símbolos
5.	Hipotéticos	Catagóricos	Relativos
6.	Simpáticos	Irritantes	Usuais
7.	Sugestivos	Imperativos	Indicativos
8.	Gratíficos	Práticos	Pragmáticos
9.	Sema	Fema	Deloma
10	Instinto	Experiência	Forma (Hábito)

<sup>212</sup>. Uma classificação esquemática das 28 classes de signo (referidas por Peirce numa carta de 1908) que opera a partir das primeiras seis destas tricotomias; e das 66 classes, que são geradas pela consideração das 10 tricotomias, é apresentada no já citado estudo de Lieb, pp. 161-166.

<sup>213</sup>. Limite-me a nomear as classes, esclarecendo que Peirce oferece exemplos, e uma breve explicação de cada uma delas, em 8.346-8.379.







## Capítulo 11

# O idealismo objectivo de Peirce

### 11.1 Idealismo ou realismo?

**I**DEALISMO, que conhece quase tantos matizes e *flavours* quanto os autores que com ele são relacionados, costuma ser definido como a atribuição de identidade entre pensamento cognoscente e realidade, entre ser e pensar, objecto e sujeito.<sup>1</sup> Trata-se, pois, de atribuir à mente ou ao espírito o mais elevado grau de realidade, de forma que o mundo físico “existe apenas como uma aparência para, ou expressão de uma mente, ou como de alguma forma mental na sua essência íntima”.<sup>2</sup>

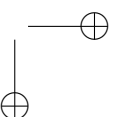
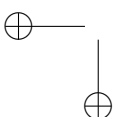
Sprigge, com notável clareza, destaca três aspectos a partir dos quais um filósofo pode ser classificado como idealista.<sup>3</sup> Sê-lo-á sempre que acredite que o mundo físico existe apenas como objecto para a mente; como conteúdo da mente; ou como algo “mental na sua verdadeira essência”. Entre os filósofos idealistas poderiam distinguir-se ainda os de preponderância ontológica (Berkeley) e os predominantemente epistemológicos (caso de Kant). Ainda dentro dos idealismos, duas grandes variedades podem ser discriminadas, o *subjectivo*, de tipo berkeleyano ou fichteano, que nega a realidade do mundo material

---

<sup>1</sup>. Cf. MORUJÃO, Alexandre Fradique, “Idealismo”, in *Logos*, vol 2, sd, Editorial Verbo, p. 1267.

<sup>2</sup>. T. L. SPRIGGE, “Idealism”, in *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, vol IV, 1998, Routledge, London, pp. 662-669.

<sup>3</sup> *Idem*.



e para quem *esse est percipi*;<sup>4</sup> e o *objectivo*, hegeliano e do tipo que é perfilhado por Peirce: não nega a existência do mundo material, e é perfeitamente compatível com o realismo escolástico.

Peirce tem sido alternadamente encarado como idealista<sup>5</sup> ou realista,<sup>6</sup> e há, na sua obra, passagens que permitem sustentar cada uma destas versões. O idealismo que lhe é por vezes atribuído escora-se, por exemplo, em momentos como aquele onde afirma que a matéria é *effete mind*;<sup>7</sup> ou quando, o que sucede por várias vezes, apelida a sua posição de idealismo objectivo. Mas também não se pode esquecer, como aliás vimos de examinar, que perfilha ferreamente uma espécie de realismo. Ora estas expressões costumam ser tomadas como mutuamente exclusivas, sendo que ambos, idealismo e realismo, se opõem, por sua vez, ao nominalismo.<sup>8</sup>

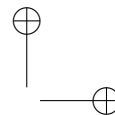
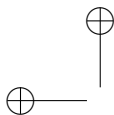
<sup>4</sup>. BRITO, António José de, “Idealismo em Portugal”, in *Logos*, vol 2, sd, ed. Verbo, p. 1270.

<sup>5</sup>. Parece-me ser a leitura de Esposito em *Evolutionary Metaphysics — The Development of Peirce’s Theory of Categories*, Ohio University Press, sd, Ohio, quando refere, entre muitos outros passos, que “Although Kant would give him [Peirce] the greatest practical guidance in his early career, it would be with Hegel that he would ultimately reconcile himself in later life”, p. 3; ou “And it may be safe to say that by 1863 Peirce already had settled on the rudiments of his lifelong philosophic perspective – objective idealism”, p. 82; e também de H. O. Mounce, para quem “the reality which is the source of our being transcends both what we think of as mind and what we think of as matter. But of the two it is “mind” which better expresses that reality”, e que refere, ao abordar a cosmologia peirceana, que nesta “the fundamental features of the universe are here more comparable with the processes of mind than with those normally associated with matter, and consequently that there is no absolute gulf between matter and mind. This is the doctrine of Objective Idealism, according to which the objective universe may be seen ultimately as mental in character”, op. cit. p. 64. Também David Savan caracteriza o peirceanismo como um idealismo semiótico, constituindo esse o factor distintivo da sua doutrina. David Savan, in “Peirce and Idealism”, in *Peirce and Contemporary Thought*, pp. 315-337.

<sup>6</sup>. Embora com matizes diferentes, casos de Carl Hausman, Peter Skagestad, e Christopher Hookway, entre outros; sendo que esta me parece ser a visão largamente maioritária na Peirce *scholarship*. Nestes dois últimos, porém, afirmando o realismo, não se encontra vincada a oposição que Hausman marca. Skagestad não chega nunca a nomeá-la, e Hookway, no final do seu livro, parece implicar a perfeita coerência entre estes aspectos do pensamento de Peirce.

<sup>7</sup>. *Collected Papers*, 6.101; 6.401.

<sup>8</sup>. Esta constatação levará Hausman, embora não com excessiva convicção, a sugerir que Peirce, não sendo idealista, poderia ter-se aproximado dessa posição, encarando-a de forma mais *sympathetic*, pela rejeição do nominalismo protagonizada pelo idealismo, que era um objectivo que ele próprio partilhava.



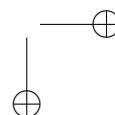
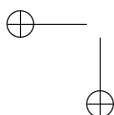
A questão que se coloca é então a de como ler estas marcas tão díspares na obra de Peirce. Afinal, é realista ou idealista? Como conciliar as afirmações que apontam ora num, ora noutro sentido? Já sugeri que a questão tem sido em geral encarada fazendo prevalecer o realismo sobre as outras posições. Defenderei, porém, algo diferente. Nominalista e realista Peirce foi-o alternadamente,<sup>9</sup> mas idealista e realista tê-lo-á sido ao mesmo tempo.<sup>10</sup> Só o idealismo subjectivo é incompatível com uma visão realista do mundo; a modalidade objectiva, como veremos, é com ela perfeitamente conciliável.

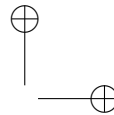
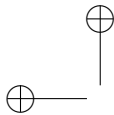
Assim, embora uma boa parte dos comentadores, nomeadamente Hausman tendam a atribuir a Peirce um tipo de realismo que se sobreporia ao idealismo, tentarei mostrar que, em Peirce, as duas posições são compatíveis, constituindo, a junção das duas, o *brand* próprio de Peirce, o matiz característico da sua filosofia, a que Hausman chamará “realismo evolucionário”. É uma interpretação perfeitamente plausível, a partir do legado de escritos que deixou, que Peirce tenha sido simultaneamente um idealista objectivo e um realista escolástico.<sup>11</sup>

<sup>9</sup>. Cf. Fisch, Max, “Peirce’s progress from nominalism toward realism”, in FISCH, Max, *Peirce, Semeiotic and Pragmatism*, 1986, Indiana University Press, Bloomington.

<sup>10</sup>. Pode parecer paradoxal esta tentativa de conciliação, mas noto apenas que nada impede que vestígios das duas posições coexistam na obra de Peirce, e que esse é um dos sentidos em que a sua filosofia poderia ser trabalhada e desenvolvida. Assim, não deixa de ser significativo que Sprigge faça notar que o panpsiquismo de Charles Hartshorne, editor, juntamente com Paul Weiss, dos primeiros volumes dos *Collected Papers*, e um dos primeiros Peirce *scholars*, tenha evoluído precisamente nessa direcção: “Panpsychism of this sort (...) has been developed in recent times in the work of Charles Hartshorne (...) it is sometimes regarded as a synthesis of realism and idealism (...) When the inner sentient life of [the rest of] nature is thought of as unified with the subjective life of humans and animals (as it must be for Bradley or Royce) in one absolute consciousness, we have a form of absolute or objective idealism which quite avoids the anthropocentric character it had in the work of thinkers such as Fichte”, *idem, op. cit.*

<sup>11</sup>. Pelo contrário, a interpretação do Prof. Hausman, que reconhece a tendência idealista mas pretende anexá-la ou subsumi-la sob o realismo parece-me, a dado ponto, algo forçada. Em particular quando reinterpreta o seguinte passo “reality is independent, not necessarily of thought in general, but only of what you or I or any finite number of men may think about it” tomando a expressão “não necessariamente” como deixando em aberto a possibilidade de que a realidade também seja independente do pensamento em geral, além de o ser de cada homem concreto; quando a mim o mesmo trecho me parece merecer, precisamente, a interpretação oposta: a realidade é necessariamente independente do pensamento de cada homem singular, mas não do pensamento em geral (noto que é rigorosamente esta minha leitura, do mesmíssimo trecho, que Chris Hookway fará). E assim obtém Hausman a subordinação ou o afastamento





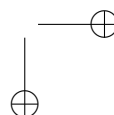
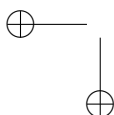
Já analisamos este último aspecto longamente e não deveria, por ora, oferecer dúvidas. Quanto ao idealismo objectivo, entendido aqui como uma forma absolutamente *sui generis* de idealismo, não antropomórfico nem antropocêntrico, mas de *brand* especificamente peirceano, ele parece-me decorrer naturalmente do sinequismo e do tiquismo peirceanos. Neste sentido, a minha leitura concorda até certo ponto com a de Hausman, diferindo apenas em que este aventa que ao idealismo peirceano – aquilo que Peirce reclama ser o seu idealismo – melhor lhe caberia e serviria o nome de “realismo evolucionário”. Ora o que proponho é de certa forma afim: o idealismo objectivo peirceano constitui de direito uma variedade própria não incompatível com formas de realismo escolástico, e que cabe na terceira variedade de idealismo classificada por Sprigge: aquela em que a realidade é, na sua essência profunda, alguma forma de pensamento.

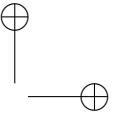
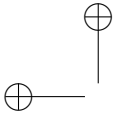
## 11.2 Peirce como Idealista

O passo mais famoso em que Peirce se assume como idealista é certamente aquele onde afirma ser essa a única teoria plausível para explicar as características gerais do universo: “A única teoria inteligível do universo é a do idealismo objectivo, que a matéria é espírito decaído ou degenerado (*effete mind*), hábitos inveterados tornando-se leis físicas”.<sup>12</sup> Do ponto de vista de Peirce, esta teoria apresenta, entre outras, a vantagem de ser profundamente anticartesiana. O cartesianismo propõe a separação radical entre espírito e matéria, ao passo que qualquer forma de idealismo é também uma forma de monismo. A teoria pode assumir três aspectos, consoante o papel nele atribuído às leis físicas e psíquicas: neutralismo (as leis físicas e psíquicas são independentes), doutrina que é afastada pela navalha de Occam por multiplicar desnecessariamente as instâncias explicativas; materialismo (as leis físicas são primordiais, as psíquicas derivadas), afastado porque obriga a supor senti-

do espectro idealista da filosofia de Peirce. Ora basear a subordinação do idealismo num trecho de interpretação tão dúbia é certamente temerário; além de que quanto a mim, se alguma coisa os escritos de Peirce fazem adivinhar é precisamente a orientação de vocação sintetizadora dos trabalhos de Charles Hartshorne. Cf. HAUSMAN, Carl, *Charles Sanders Peirce's Evolutionary Philosophy*, 1997, Cambridge University Press, MA; e HOOKWAY, Christopher, *Peirce*, col. *The Arguments of the Philosophers*, 1992, Routledge, London.

<sup>12</sup>. *Collected Papers*, 6.25.





mento nos processos mecânicos, ou seja, afastado porque a física newtoniana não tem meios para explicar as propriedades do sentimento nem as experiências sensoriais; e finalmente o idealismo, que considera “as leis físicas como derivadas e especiais, e apenas a lei psíquica como primordial”.<sup>13</sup> Esta será a doutrina favorecida por Peirce, pois é a única que permite dar conta de todos os fenómenos.

Consequentemente, o universo é sempre, na totalidade, alguma forma de espírito, vivo, actuante, não constringido pelo hábito no caso do homem; decaído, enfraquecido, sem potencial criador e rigorosamente sujeito a rígidos hábitos no caso da matéria. Assim, “o que chamamos matéria não está completamente morto, mas é apenas espírito ligado por hábitos. Ainda retém o elemento de diversificação, e nessa diversificação há vida”.<sup>14</sup> Da mesma forma, “os eventos físicos não são mais que formas de eventos psíquicos degradadas ou subdesenvolvidas”.<sup>15</sup>

Seria um erro conceber os aspectos psíquicos e físicos da matéria como absolutamente distintos, diz Peirce, porque “todo o espírito está directa ou indirectamente ligado com toda a matéria, e age de forma mais ou menos regular; de forma que todo o espírito partilha mais ou menos da natureza da matéria”.<sup>16</sup> Toda a realidade, em maior ou menor grau, é da natureza do espírito, de modo que a forma que as coisas assumem para o homem é, muitas vezes, não mais que uma questão de perspectiva. Uma coisa vista “de fora”, considerada nas suas acções e reacções com os outros existentes, no seu aspecto de secundidade, é matéria; mas vista “do interior”, no seu carácter “sentiente”, então é consciência.<sup>17</sup> É óbvio que o exemplo mais claro disso mesmo é o homem. Todavia o idealismo peirceano não deveria ser entendido como antropomórfico, e o princípio aplicar-se-ia igualmente bem a qualquer outro existente.

Peirce também afirma, a dado passo, estar próximo do idealismo objectivo de tipo hegeliano, quando diz que a sua doutrina “poderia muito bem ser tomada como uma variedade de hegelianismo”;<sup>18</sup> ou como quando se classifica

<sup>13</sup>. *Collected Papers*, 6.24.

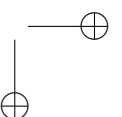
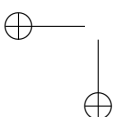
<sup>14</sup>. *Collected Papers*, 6.158.

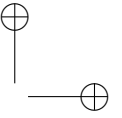
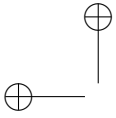
<sup>15</sup>. *Collected Papers*, 6.264.

<sup>16</sup>. *Collected Papers*, 6.268.

<sup>17</sup>. *Collected Papers*, 6.268.

<sup>18</sup>. *Collected Papers*, 5.38.





a si próprio como sendo um schellingiano “de alguma estirpe” devido à total oposição a “todas as filosofias que neguem a realidade do Absoluto”.<sup>19</sup>

De igual modo, em carta a Abbot<sup>20</sup> datada de Janeiro de 1886, Peirce declara “sou não apenas fenomenalista, mas também idealista. Não discuto com o idealismo de Hegel por ir demasiado longe; mas apenas porque é uma explicação demasiado simples de um assunto que é mais complicado... Sendo um idealista, claro, não posso aceitar a objectividade das relações no sentido em que a empregas”.

### 11.3 A construção metafísica do idealismo

A pseudo-oposição realismo-idealismo acha sobretudo difícil responder à questão de que, se a realidade é de alguma forma espírito ou da natureza do mental, como sustentar então a existência de uma realidade separada, que “resiste” e é perfeitamente independente daquilo que o sujeito a faz ser? (idealismo subjectivo).

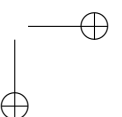
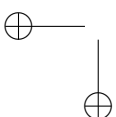
A resposta, nos termos de Peirce, é dada na construção metafísica do idealismo, na qual veremos que este acaba por surgir como mais um aspecto da continuidade e sinequismo que percorrem o mundo.

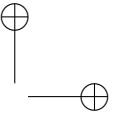
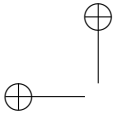
Na cosmologia de Peirce, no infinitamente remoto começo, “existia o caos do sentimento despersonalizado” que sendo primeiridade, livre de qualquer conexão, reacção ou regularidade “também seria sem existência”. Este sentimento que arbitrariamente surge aqui e ali (*sporting*) deu início a uma tendência para a generalização, criando a inclinação de todas as coisas para tomarem hábitos.<sup>21</sup> “Assim, a tendência para o hábito ter-se-ia iniciado; e a partir desta, com os outros princípios da evolução, todas as regularidades do universo teriam evoluído”. O cosmos prossegue a sua evolução, pontuada aqui e ali por

<sup>19</sup>. *Collected Papers*, 6.605.

<sup>20</sup>. PEIRCE, Charles Sanders, *Writings of Charles Sanders Peirce: A Chronological Edition*, ed. FISCH, Max, et al., Bloomington, Indiana University Press, vol V, p. 280; citado também por Max Fisch em “Peirce’s progress from nominalism toward realism”, in FISCH, Max, *Peirce, Semiotic and Pragmatism*, 1986, Indiana University Press, Bloomington, p. 191; e mencionado por Hausman, op. cit., p. 148; e Hookway, op. cit. p. 114..

<sup>21</sup>. *Collected Papers*, 6.33, e também 6.185 e ss.





abruptas irrupções de secundidade, as quais nenhuma lei fazia prever, sendo que este elemento de puro acaso “sobrevive e permanecerá até o mundo se tornar um sistema simétrico, absolutamente perfeito e racional, *no qual a mente é por fim cristalizada*, no infinitamente distante futuro”.<sup>22</sup>

Ainda em a *Arquitectónica das Teorias*, mas com mais ênfase em *A Doutrina da Necessidade Examinada*,<sup>23</sup> as teorias do “necessitarismo” mecanicista ou determinista são atacadas e refutadas. Esta doutrina crê que todo o facto do universo é precisamente determinado por leis,<sup>24</sup> e que dado um estado de coisas de que todas as variáveis fossem conhecidas, seria possível deduzir exactamente como se comportaria tal estado de coisas no futuro,<sup>25</sup> ou, para cada momento dado, qual o estado de coisas que lhe corresponderia. Ora para Peirce a única forma possível de explicar as leis da natureza é estas serem resultado da evolução, e isso faz com que não sejam absolutas, pois a evolução prossegue indefinidamente, e a espontaneidade e o acaso estão activos na natureza, abrindo espaço para o “princípio de generalização” ou tendência a formar hábitos, e quebrando a rigidez do determinismo.<sup>26</sup> Do mesmo passo, ficam garantidas *real vagueness*, a existência de uma possibilidade objectiva, e que o futuro permanecerá aberto, não totalmente determinável, até à cristalização final remetida para o infinitamente distante futuro.

O que esta cosmologia mostra é o monismo que já vimos Peirce advogar, e como, ao invés do universo ser constituído por duas substâncias distintas – matéria e espírito – ele é formado por apenas uma delas (espírito, pois se a escolha recaísse sobre a matéria sentimento e consciência seriam inexplicáveis) que se apresenta em diferentes estados, consoante se encontra mais ou menos sujeita ao constrangimento do hábito. Tudo é, pois, espírito: vivo, livre, espontâneo e solto no homem; decaído e rigidificado pelo hábito nas coisas. Daqui o idealismo peirceano só poder ser compreendido ligando-o ao

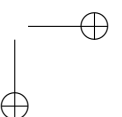
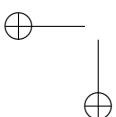
<sup>22</sup>. *Idem*, itálico meu.

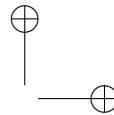
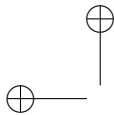
<sup>23</sup>. *Collected Papers*, 6.35 e ss.

<sup>24</sup>. *Collected Papers*, 6.36.

<sup>25</sup>. “The proposition in question is that the state of things existing at any time, together with certain immutable laws, completely determine the state of things at every other time (for a limitation to future time is indefensible). Thus, given the state of the universe in the original nebula, and given the laws of mechanics, a sufficiently powerful mind could deduce from these data the precise form of every curlicue of every letter I am now writing”, *Collected Papers*, 6.37.

<sup>26</sup>. *Collected Papers*, 6.13 e 6.63.





sinequismo, pois é a perfeita continuidade do universo que justifica a mesma matéria (*mind* ou espírito) metamorfoseando-se em tão diferentes formas de apresentação. “Em vista do princípio de continuidade (...) temos, sob esta teoria, de encarar a matéria como espírito cujos hábitos se tornaram tão fixos que perdeu todos os poderes de os formar ou perder; ao passo que o espírito deve ser encarado como um género químico de extrema complexidade e instabilidade. Adquiriu, num grau notável, o hábito de tomar e pôr de lado hábitos”.<sup>27</sup>

Como este idealismo nada tem de antropomórfico ou subjectivo, esta sua constituição como objectivo torna-o apto a poder funcionar simultaneamente com qualquer forma de realismo, seja epistemológico ou metafísico.

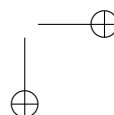
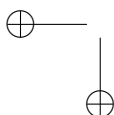
Não colide com o realismo epistemológico pois a existência de um mundo exterior *res extensa* distinto do cognoscente fica salvaguardada. Peirce cria firmemente nela, e toda a sua teoria da percepção, mas também do conhecimento (como bom kantiano, nada há no intelecto que não tenha passado primeiro pelos sentidos), e, da mesma forma, a concepção de verdade, pressupõem esta existência de um mundo exterior, a que Hookway, usando as palavras de Peirce com rara felicidade, chamou *the outward clash*.<sup>28</sup> Esse foi o erro capital de Hegel, ter ignorado o *outward clash*, que a secundidade é vital para a constituição do mundo, e o único meio que o homem tem de aceder à realidade.<sup>29</sup>

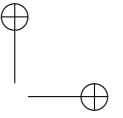
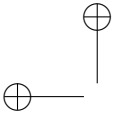
Não colide, também com o realismo metafísico, aquele que sustenta que os universais são reais e que a terceiridade é uma força activa na natureza, isto é, o idealismo peirceano engloba logo na sua génese a aceitação da existência de leis da natureza. Como vimos na cosmologia, elas são admitidas e inscritas na própria génese do universo. Nenhuma dificuldade se apresenta, pois, aí. O idealista subjectivo é que eventualmente poderia tender para o nominalismo.

<sup>27</sup>. *Collected Papers*, 6.101.

<sup>28</sup>. HOOKWAY, Christopher, *Peirce*, col. *The Arguments of the Philosophers*, 1992, Routledge, London, p. 151.

<sup>29</sup>. “The capital error of Hegel which permeates his whole system in every part of it is that he almost altogether ignores the Outward Clash. “We must be in contact with our subject matter”, says he in one place, whether it be by means of our external senses or, *what is better*, by our profounder mind and our inner-most self-consciousness. Besides the lower consciousness of feeling and the higher consciousness of nutrition, this direct consciousness of hitting and of getting hit enters into all cognition and serves to make it mean something real”, *Collected Papers*, 8.41.





A forma objectiva e sinequista de Peirce convive bem, do meu ponto de vista, com os dois tipos de realismo.

## 11.4 Pragmatismo, teoria da realidade, verdade e idealismo

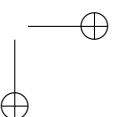
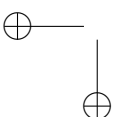
Na missiva, já aqui citada, de Peirce a Abbot, este declara a dada altura que “o único motivo do idealismo é tornar o mundo cognoscível”,<sup>30</sup> e de facto podemos constatar que desde os escritos juvenis e as primeiras críticas a Kant, Peirce sempre rejeitou a concepção do real como algo incognoscível, ainda que só na sua essência íntima; e a cisão, que podemos fazer remontar a Platão, entre aparência e realidade. Um idealismo transcendental, à maneira kantiana, com a admissão de realidades incognoscíveis é contraditório nos seus termos.<sup>31</sup> A escolha de um idealismo que permite tornar o mundo cognoscível parece-me não só compaginável, como necessária, a todas as outras doutrinas especiais do peirceanismo: pragmatismo, teoria da realidade e concepção de verdade.<sup>32</sup>

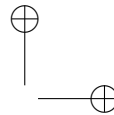
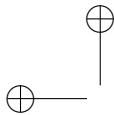
A relação do idealismo ao pragmatismo é clara, e assenta precisamente na rejeição da distinção entre aparência e realidade; é que se o significado de algo é a experiência que essa coisa convoca, ou convocaria, o que há passa a coincidir com o cognoscível, seja essa cognição actual ou possível.

<sup>30</sup>. “For the whole motive to idealism is to make the world cognizable”, in PEIRCE, Charles Sanders, *Writings of Charles Sanders Peirce: A Chronological Edition*, ed. FISCH, Max, et al., Bloomington, Indiana University Press, vol V, p. 281.

<sup>31</sup>. “A word can mean nothing except the idea it calls up. So that we cannot even talk about anything but a knowable object. The unknowable about which Hamilton and the agnostics talk can be nothing but an Unknowable Knowable. The absolutely unknowable is a non-existent existence. The Unknowable is a nominalistic heresy”, *Collected Papers*, 6.492.

<sup>32</sup>. Que o idealismo objectivo tem sobretudo por propósito explicar a cognoscibilidade do mundo, e a própria sensação, é também a opinião de Murphey. “Thus, Objective Idealism serves as an explanation, not only of what is and how it is but of how we can know it. The real world is the world of mind, and real objects are simply portions of mind which have assumed a particular form. And the proof of this fact, Peirce maintains, is that it explains why we experience what we do in the way we do. For since the three categories of phenomena yield all the phenomena there are, once we have produced a consistent theory explaining their nature, origin and behavior, we have done all that metaphysics require”, MURPHEY, Murray, *The Development of Peirce’s Philosophy*, 1993, Hackett Publishing Company, Indianapolis, Indiana, p. 348.





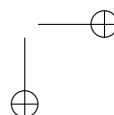
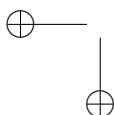
Em geral os idealistas acreditam que a realidade é cognoscível, por isso se contrapondo aos mais diversos “cartesianismos”, e nesse sentido, a máxima pragmatista é idealista, pois “uma vez que o significado é a concepção que veicula, o absolutamente incognoscível não tem significado porque nenhuma concepção se prende a ele. É, por conseguinte, uma palavra sem significado, e consequentemente, o que quer que seja significado pelo termo “o real” é em algum grau cognoscível, e portanto é da natureza de uma cognição, no sentido objectivo do termo”.<sup>33</sup>

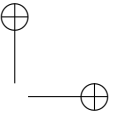
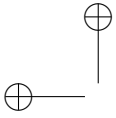
Peirce chega mesmo a apresentar o seu pragmatismo como um “idealismo condicional”, pois o real e a verdade existem independentemente das opiniões individuais, constringendo-as, mas não das opiniões ou do pensamento em geral, já que o real é a forma predestinada a que essas opiniões, dado um tempo suficientemente longo, chegarão.<sup>34</sup> E *idealismo condicional* porque o uso da forma *would* serve para afastar a actualidade da opinião predestinada. Ela nunca existe *hic et nunc*, mas é algo que se daria no futuro. Aliás, atentar no papel que nele desempenham os *would be*'s, e que já examinamos, também reforça a *condicionalidade* do pragmatismo.

O idealismo pragmatista projecta a realidade no futuro, através do processo de *melonização* que repousa na continuidade, e onde “o que é concebido como tendo sido, é concebido como repetido ou estendido indefinidamente no que sempre será”. O que seria o real deriva-se assim por *melonização* a par-

<sup>33</sup>. “We come now to the consideration of the last of the four principles whose consequences we were to trace; namely, that the absolutely incognizable is absolutely inconceivable. That upon Cartesian principles the very realities of things can never be known in the least, most competent persons must long ago have been convinced. Hence the breaking forth of idealism, which is essentially anti-Cartesian, in every direction, whether among empiricists (Berkeley, Hume), or among noologists (Hegel, Fichte). The principle now brought under discussion is directly idealistic; for, since the meaning of a word is the conception it conveys, the absolutely incognizable has no meaning because no conception attaches to it. It is, therefore, a meaningless word; and, consequently, whatever is meant by any term as “the real” is cognizable in some degree, and so is of the nature of a cognition, in the objective sense of that term”, *Collected Papers*, 5.310.

<sup>34</sup>. “I call my form of it [pragmatism] “conditional idealism”. That is to say, I hold that truth’s independence of individual opinions is due (so far as there is any “truth”) to its being the predestined result to which sufficient inquiry would ultimately lead”, *Collected Papers*, 5.494.

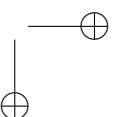
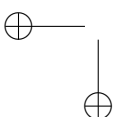


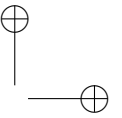
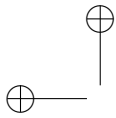


tir dos elementos de secundidade que, no presente, constroem a vida do homem. Nem mais: real é “o mundo público do futuro indefinido”.<sup>35</sup>

Por outro lado, uma sugestão de idealismo que poderia corromper os aspectos realistas da filosofia de Peirce pode ser retirada da sua teoria da realidade e concepção de verdade, mas trata-se apenas, creio, de uma interpretação demasiado literal da letra e do contexto: o realismo peirceano também deve escapar incólume pois, já o vimos com suficiente detalhe, é absolutamente essencial à sua filosofia, e tem nela um peso e dignidade nunca inferior ao do idealismo. De forma sucinta, a questão é a seguinte: se o real é o que é representado na opinião final da comunidade indefinida dos que investigam, e a verdade a proposição abstracta que concorda com esse limite ideal, então faria sentido afirmar que a realidade não pode ser totalmente independente do pensamento (é aquilo a que a opinião final chegará), destruindo o realismo epistemológico de Peirce. Porém, ainda neste caso o realismo me parece compatível com esta teoria da realidade, sobretudo por via da forma como pode ser interpretada a teoria do real. A afirmação de que o real é produto da opinião final exprime sobretudo uma crença na cognoscibilidade do real; que a comunidade atingirá esse conhecimento no infinitamente distante futuro. Então, o real é o que é representado na opinião final porque ela atinge a verdade, coincidindo com o que o real é, não porque seja produção dessa opinião, a qual aliás não se actualiza nunca. O propósito de Peirce é, evidentemente, salvar e compatibilizar os dois elementos, e assim pode dizer que “não há coisa alguma que seja em-si, no sentido de não ser relativa à mente, embora

<sup>35</sup>. “Second, I think there are writers who limit consciousness to what we know of the past which they mistake for the present and who thus think it to be a question whether we are to say the external world alone is real and the internal world fiction or whether we shall say that the internal world is the real and the external world a fiction. While the true idealism, the pragmatistic idealism, is that reality consists in the future. By mellonization (Gr. {mellōn} the being about to do, to be, or to suffer) I mean that operation of logic by which what is conceived as having been (which I call conceived as parelythose) is conceived as repeated or extended indefinitely into what always will be (or what will some day be, that is, its absence will not always be, which equally involves mellonization, which does not assert anything but is merely a mode of conceiving). The conception of the real is derived by a mellonization of the constraint-side of double-sided consciousness. Therefore to say that it is the world of thought that is real is, when properly understood, to assert emphatically the reality of the public world of the indefinite future as against our past opinions of what it was to be”, *Collected Papers*, 8.284.





as coisas que são relativas à mente, sem dúvida alguma, existam à parte dessa relação”.<sup>36</sup>

Christopher Hookway<sup>37</sup> parece sugerir, embora não explicitamente, e concedendo maior peso ao aspecto realista, uma conciliação entre o realismo e idealismo peirceanos, semelhante à aqui defendida; mas Hausman<sup>38</sup> rejeita vigorosamente a possibilidade de Peirce ser um idealista, entre outros argumentos com base na sua teoria da percepção (que implica a existência de *res extra animam*), e também na sua teoria da realidade e da origem do universo, que implica, diz, que o real “não possa ser identificado com o que é mental ou semelhante à mente, no sentido de “mente” para o idealismo objectivo”.<sup>39</sup>

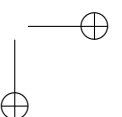
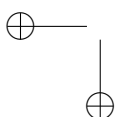
Não posso concordar com esta interpretação, embora esta divergência muito provavelmente tenha mais a ver com palavras que com coisas, e julgo ter demonstrado que Peirce defende uma forma de idealismo objectivo que é perfeitamente compatível com o seu realismo e pragmatismo, e implica uma complexa cosmologia evolucionária. De resto, que existe tensão, mas não oposição, entre estas posições, é por diversas vezes afirmado ou sugerido pelo próprio Peirce. Este reconhece que as coisas do mundo são secundidades reais, impondo-se ao homem através do *outward clash*, e que delas qualquer qualidade pode ser verdadeira ou falsa, independentemente do que do assunto pense qualquer sujeito – ora essas são as bases do seu realismo. Mas nenhuma destas características da natureza, acrescenta, “contradiz o idealismo,

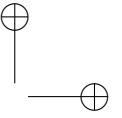
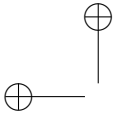
<sup>36</sup>. “That is, there is no thing which is in-itself in the sense of not being relative to the mind, though things which are relative to the mind doubtless are, apart from that relation”, *Collected Papers*, 5.311.

<sup>37</sup>. De forma breve, acredita que Peirce começa por defender uma espécie de idealismo transcendental, de que se afasta rapidamente para assumir então esta posição “conciliatória”. Por isso assegura que para Peirce “the universe simply is a vast universal mind, developing itself in a logical fashion” (op. cit. p. 280), e também que “when it is claimed that external objects are “mental” there need be no suggestion that they are parts, or produced by, the minds of ordinary agents or inquirers. All that is urged is that they resemble minds in certain respects” (idem, p. 286).

<sup>38</sup>. “Peirce did not mean to equate his view with objective idealism – unless somehow the interpreter finds a way to construe Scotism or Scholastic Realism... as a species of objective idealism. Yet, given his denial of hegelianism and his avowed Scholastic Realism, such an interpretation surely would affirm a very peculiar form of objective idealism”, Carl Hausman, op. cit. p. 154.

<sup>39</sup>. *Idem*, p. 161.





ou a doutrina de que os corpos materiais, quando a totalidade do fenómeno é considerada, são vistos terem um substrato psíquico”.<sup>40</sup>

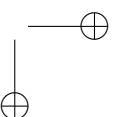
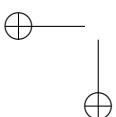
A compatibilidade do idealismo objectivo com o idealismo, tanto epistemológico como metafísico alicerça-se, não é de mais sublinhá-lo, no seu carácter não-antropomórfico, na cosmologia evolucionária e na doutrina da continuidade ou sinequismo que sustenta essa cosmologia. E isso é suficientemente reconhecido e explicitamente afirmado pelo próprio Peirce, com tal clareza que creio já ser do domínio da pura redundância acrescentar-lhe algo mais:

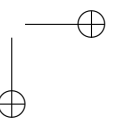
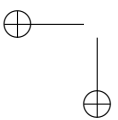
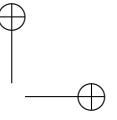
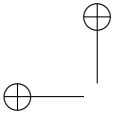
“Desenvolvi tão bem quanto podia, num curto espaço, a filosofia sinequista enquanto aplicada à mente. Penso que consegui tornar claro que esta doutrina dá espaço para a explicação de muitos factos que sem ela são absolutamente e completamente inexplicáveis; e mais, que implica as seguintes doutrinas: primeiro, um realismo lógico do tipo mais pronunciado; segundo, idealismo objectivo; terceiro, tiquismo, com o seu consequente evolucionismo”.<sup>41</sup>

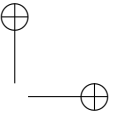
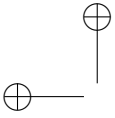
---

<sup>40</sup>. “ This subject is a thing. It has its here and now. It is the sum of all its characters, or consequences. Its existence does not depend upon any definition, but consists in its reacting against the other things of the universe. Of it every quality whatever is either true or false. That this subject, whose actions all have single objects, is material, or physical substance, or body, not a psychical subject, we shall see when we come to consider psychical subjects in discussing the nature of law. This does not in the least contradict idealism, or the doctrine that material bodies, when the whole phenomenon is considered, are seen to have a psychical substratum”, *Collected Papers*, 1.436.

<sup>41</sup>. *Collected Papers*, 6.163.







## Capítulo 12

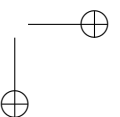
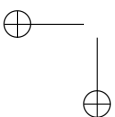
# Metafísica e a Arquitectónica do Sistema

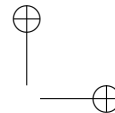
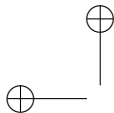
**P**ODE parecer paradoxal que Peirce, que tanto criticou o estado de atraso da metafísica do seu tempo, tenha, no final da sua vida, dedicado considerável esforço a constituir uma, conferindo-lhe o destacadíssimo papel de unificar os diferentes *strands* do sistema, em suma, de constituir a arquitectónica que sempre almejou.<sup>1</sup> Recorde-se que a própria máxima pragmatista foi primeiramente formulada para afastar o “palavreado sem sentido” das proposições metafísicas, estabelecendo que não tinham significado, e que não a passavam de uma prática fútil sem qualquer fim à vista.<sup>2</sup> Este será, de resto,

---

<sup>1</sup>. Peter Turley nota isso mesmo, sendo que sobretudo para a primeira geração de comentadores, a metafísica peirceana era frequentemente considerada o elefante branco da sua filosofia. “To those of empiricist persuasion who would claim him as one of their own, this facet of Peirce’s mind [o metafísico] has been troublesome; particularly troublesome since Peirce’s writings on cosmogony date from 1890 on, when he was at the height of his philosophic powers”, TURLEY, Peter, *Peirce’s Cosmology*, 1977, New York Philosophical Library, New York, p. 64.

<sup>2</sup>. “Questioner: What then is the *raison d’être* of the doctrine? What advantage is expected from it? Pragmatist: It will serve to show that almost every proposition of ontological metaphysics is either meaningless gibberish – one word being defined by other words, and they by still others, without any real conception ever being reached – or else is downright absurd; so that all such rubbish being swept away, what will remain of philosophy will be a series of problems capable of investigation by the observational methods of true sciences (...)”, *Collected Papers*, 5.423.





um tema recorrente em Peirce, insurgir-se contra o deplorável estado de atraso da metafísica, o que sucede não porque esta esteja para lá do alcance da cognição humana, como cria Kant, mas porque sempre esteve entregue a teólogos e não a cientistas, e esses têm medo da verdade e procuram essencialmente ligá-la a questões de fé.<sup>3</sup> Por isso tem sido desde sempre “mera arena de disputas infundáveis e triviais”, mas se encarada com verdadeiro espírito de ciência observacional que é, e “aplicando-lhe os métodos de tal ciência, sem dar o mínimo de importância ao tipo de conclusões que alcançamos ou quais possam ser as suas tendências, mas apenas aplicando honestamente a indução e a hipótese, podemos esperar que as disputas e obscuridade do assunto possam por fim desaparecer”.<sup>4</sup>

A metafísica é definida por Peirce como a ciência que procura dar uma explicação do universo, da mente e da matéria;<sup>5</sup> isto é, procura “compreender a realidade dos fenómenos”,<sup>6</sup> e sendo a realidade essencialmente terceiridade, “a metafísica trata dos fenómenos na sua terceiridade”. Ocupa-se então “das características mais gerais da realidade e dos objectos reais”,<sup>7</sup> ou seja, é “a ciência da realidade” e esta consiste em regularidade e *active law* em relação a um *telos* ou *purpose*: “*Active law is efficient reasonableness, or in other words, is truly reasonable reasonableness. Reasonable reasonableness is Thirdness as Thirdness*”. Ora terceiridade é o outro nome para continuidade e lei, por isso o que a metafísica fará será explicar como surgiram tais realidades. Repare-se, também, como o nominalismo pode surgir a partir da profissão de “má metafísica” – o nominalista é o que não consegue apreender a terceiridade como terceiridade, mas tudo reduz a segundos.

O seu objecto é explicar a estrutura da realidade, se a lógica for verda-

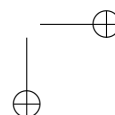
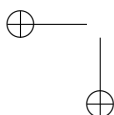
<sup>3</sup>. “Historically we are astonished to find that it [a metafísica] has been a mere arena of ceaseless and trivial disputation. But we also find that it has been pursued in a spirit the very contrary of that of wishing to learn the truth, which is the most essential requirement of the logic of science; and it is worth trying whether by proceeding modestly, recognizing in metaphysics an observational science, and applying to it the universal methods of such science, without caring one straw what kind of conclusions we reach or what their tendencies may be, but just honestly applying induction and hypothesis, we cannot gain some ground for hoping that the disputes and obscurities of the subject may at last disappear”, *Collected Papers*, 6.5.

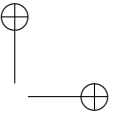
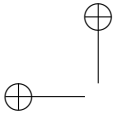
<sup>4</sup>. *Collected Papers*, 6.5.

<sup>5</sup>. *Collected Papers*, 1.186.

<sup>6</sup>. *Collected Papers*, 5.121.

<sup>7</sup>. *Collected Papers*, 6.6.





deira. Isto é, a metafísica opera a partir de deduções do princípio de que “o pensamento é o espelho do ser”.<sup>8</sup> Cabe-lhe descrever as características gerais da realidade, mostrando que há leis reais, a universalidade das categorias, a afinidade do homem ao real que sustenta a cognoscibilidade dos entes, a lógica de funcionamento do universo (livre jogo entre tiquismo e sinequismo), fundamentando, conseqüentemente, o falibilismo e a teoria da inquirição; e, também, que há um propósito no universo, e que este só é totalmente explicável se admitirmos a hipótese da existência de Deus.<sup>9</sup>

Por isso o método utilizado na dedução metafísica acaba a baseá-la na lógica, e nas esperanças do homem quanto à sua validade. Recorde-se que na divisão das ciências Peirce divide a filosofia em dois grandes ramos, Lógica, que trata do pensamento; e Metafísica ou “filosofia do ser”.<sup>10</sup> Assim, as duas ciências tratam de diferentes fatias do real, embora a metafísica, que é especulativa, o faça de forma “derivada”, por ter origem na lógica. Começa também a tornar-se clara a necessidade peirceana do idealismo objectivo e o seu contributo à cognoscibilidade. Se o ser é espírito, e o espírito ser, é claro que das leis da lógica se pode, por dedução, alcançar o que está para lá da física.

O método de constituição da metafísica passa então pela aceitação radical de que os princípios lógicos são também verdades do ser. Desta forma, o que se passará a procurar será uma explicação para o universo que deve, tal como as explicações lógicas, unificar a pluralidade do que é observável.<sup>11</sup> Assim, se a lógica revela a existência de três categorias, são elas que sendo “verdades do ser” deverão bastar para explicar a constituição e funcionamento do universo – e veremos como Peirce as utiliza de forma poderosa, evocativa e extremamente rica na cosmologia. Além de ser uma aplicação “ao ser” dos princípios lógicos, a metafísica segue como regra metodológica a navalha de Occam,<sup>12</sup> isto é, por um simples princípio de economia, só deverão introduzir-se no-

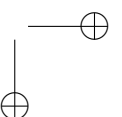
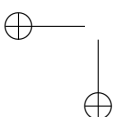
<sup>8</sup>. *Collected Papers*, 1.487.

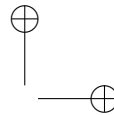
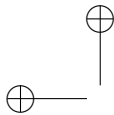
<sup>9</sup>. Cf. *A Neglected Argument for the Reality of God*, *Collected Papers*, 6.452 e ss.

<sup>10</sup>. *Collected Papers*, 7.526.

<sup>11</sup>. “Metaphysics consists in the results of the absolute acceptance of logical principles not merely as regulatively valid, but as truths of being. Accordingly, it is to be assumed that the universe has an explanation, the function of which, like that of every logical explanation, is to unify its observed variety”, *Collected Papers*, 1.487.

<sup>12</sup>. A formulação canónica da máxima, princípio de economia especulativa, é *entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem*. Peirce reafirma em diversos contextos o seu apreço por ela, e em ligação com a metafísica fá-lo em *Collected Papers*, 6.535.



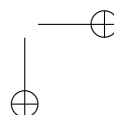
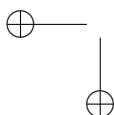


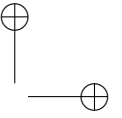
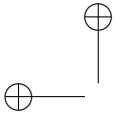
vos elementos numa hipótese quando estiver positivamente demonstrado que menos elementos não são suficientes para constituir uma hipótese explicativa.

Que é absolutamente necessário o estudo crítico e a constituição rigorosa de uma metafísica prova-o o facto de que todos os homens, mesmo os que a rejeitam, possuem uma.<sup>13</sup> Agora as concepções metafísicas podem ser criadas crítica e racionalmente, mediante a observação ponderada, ou, pelo contrário, sustidas de forma inconsciente. Mas delas nenhum homem está liberto.

“A filosofia é a tentativa de formar uma concepção geral e informada acerca do Todo. Todos os homens filosofam, e como diz Aristóteles, devemos fazê-lo quanto mais não seja para provar a futilidade da filosofia. Aqueles que negligenciam a filosofia têm teorias metafísicas tanto quanto os outros – só que têm teorias rudes, falsas e palavrosas. Alguns pensam evitar a influência dos erros metafísicos, não lhe prestando qualquer atenção; mas a experiência mostra que estes homens, mais que todos os outros, estão num colete de forças de teoria metafísica, porque estão presos por teorias que nunca puseram em questão. Nenhum homem está tão subjugado pela metafísica como o totalmente não-educado; nenhum homem está tão livre do seu domínio como o próprio metafísico. Então, como toda a gente deve ter concepções das coisas em geral, é da máxima importância que sejam cuidadosamente construídas”. Peirce segue de facto cuidadosamente os princípios metodológicos que estabeleceu na constituição da sua. A partir destes pressupostos, que resposta dar ao enigma da esfinge? É o que veremos.

<sup>13</sup>. “Find a scientific man who proposes to get along without any metaphysics – not by any means every man who holds the ordinary reasonings of metaphysicians in scorn – and you have found one whose doctrines are thoroughly vitiated by the crude and uncriticized metaphysics with which they are packed. We must philosophize, said the great naturalist Aristotle – if only to avoid philosophizing. Every man of us has a metaphysics, and has to have one; and it will influence his life greatly. Far better, then, that that metaphysics should be criticized and not be allowed to run loose. A man may say “I will content myself with common sense.” I, for one, am with him there, in the main”, *Collected Papers*, 1.129.





## 12.1 Os cinco artigos do *The Monist*

Em 1890 Peirce iniciou a composição de *Guess at the Riddle*,<sup>14</sup> o esboço de um livro que nunca chegaria a terminar. O título refere-se ao enigma da esfinge do poema de Ralph Waldo Emerson – interroga-se sobre a natureza última do universo:

The old Sphinx bit her thick lip  
Said, “who taught thee me to name?  
I am thy spirit, yoke-fellow,  
Of thine eye I am eyebeam.”  
“Thou art the unanswered question;  
Couldst see thy proper eye,  
Always is asketh, asketh;  
And each answer is a lie”.<sup>15</sup>

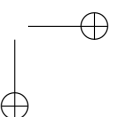
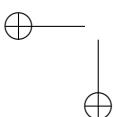
O livro nunca foi terminado, e Peirce não chegou a publicá-lo. Em vez disso expandiu o plano da edição numa série de cinco ensaios publicados no *The Monist* entre 1891-93: *The Architecture of Theories*, *The Doctrine of Necessity Examined*, *The Law of Mind*, *Man’s Glassy Essence*, e *Evolutionary Love*. Examinaremos ainda *A Neglected Argument for the Reality of God*, e alguns escritos cosmológicos que não fazem parte da série.

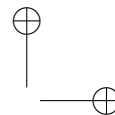
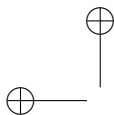
Embora a preocupação com estes temas sempre tenha estado presente no pensamento de Peirce,<sup>16</sup> são esses trabalhos, entre muitos outros textos, que

<sup>14</sup>. “One of the drafts of this work is headed “Notes for a book to be entitled *A Guess at the Riddle*, with a Vignette of the Sphynx below the title”(…) This caption is followed by the remark “And this book, if ever written, as it soon will be if I am in a situation to do it, will be one of the birth of time””, *Collected Papers*, 1.354, em nota de rodapé dos editores.

<sup>15</sup>. “A velha esfinge mordeu o seu grosso lábio, / Disse, “Quem te ensinou a nomear-me? / Sou o teu espírito, companheiro / Do teu olho sou o olhar”. / “Tu és a questão por responder; / Não podes ver o teu próprio olho, / sempre o alcanças de esguelha, obliquamente, / e cada resposta é uma mentira”. Tradução, nada poética, de Emerson, da minha autoria. Faço notar o duplo sentido de “proper” em “Não podes ver o teu próprio olho”, que significa também “apropriadamente”, “de forma correcta”, e que é um significado até mais comum do que “próprio” em sentido de posse, como aqui foi vertido. Era certamente intenção de Emerson aglomerar os dois, jogando com esse duplo sentido.

<sup>16</sup>. Cf. ESPOSITO, John, *Evolutionary Metaphysics — The Development of Peirce’s Theory of Categories*, Ohio University Press, sd, Ohio, que tenta uma leitura a partir das preocupações metafísicas de Peirce na juventude – considerando os trabalhos lógicos e semióticos da matu-





melhor expõem e resumem as concepções metafísicas de Peirce, e por isso iremos aqui observá-los.

*A Architectónica das Teorias* é um texto introdutório sobre as razões para desenvolver uma cosmologia e os métodos que para isso devem ser utilizados. Nela Peirce elabora, como teremos oportunidade de considerar depois em mais pormenor, sobre a sua concepção da construção arquitectónica das teorias, mostrando de que forma é a metafísica *the keystone of the architecture*, e as categorias os materiais dessa construção.

Em primeiro lugar, o que uma metafísica cosmológica deve fazer é explicar as regularidades da natureza, e como surgiram e funcionam as leis segundo as quais esta opera. Trata-se de procurar uma “história natural das leis da natureza” que, seguindo o princípio de economia occamista, mostre ao homem “que tipo de leis este deve esperar”,<sup>17</sup> e é a primeiríssima tarefa de uma metafísica, pois a existência de leis é o primeiro facto do universo que clama por uma explicação.<sup>18</sup>

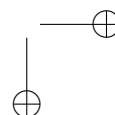
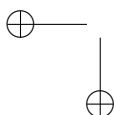
Ligada a esta questão está a da cognoscibilidade do mundo, ou de como ter acesso a tais leis. Peirce maravilhava-se com a capacidade do homem para testar a abdução correcta, assim fazendo progredir o conhecimento a uma velocidade muito superior à que o mero *guess* estatístico deixaria supor – e esse facto, a capacidade de apreender as leis e regularidades do universo, necessita ele próprio de uma explicação. Sabemos qual ela é: a adaptação da mente ao mundo que a rodeia, pelo facto de terem sido forjados no mesmo cadinho, obedecendo às mesmas leis físicas, e a negação do dualismo. Ora isto também uma metafísica terá de conseguir explicar. Peirce faz notar que surpreenderia o moderno físico, por exemplo, a pouca experimentação patente nos trabalhos de Galileu que fundam a mecânica. Na verdade, bastou-lhe apelar ao senso comum e ao *Lumen Naturale*, para encontrar a teoria verdadeira, que é sempre a mais simples e natural. É esta linha de raciocínio que constituirá a base do *critical common sensism* de Peirce<sup>19</sup> – a confiança de que crenças

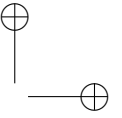
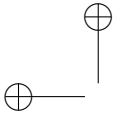
ridade como um *détour*, um carrear de materiais que servem o fim de poder, mais tarde, voltar a dedicar-se à metafísica apoiado em fundamentos mais sólidos.

<sup>17</sup>. *Collected Papers*, 6.12.

<sup>18</sup>. “To suppose universal laws of nature capable of being apprehended by the mind and yet having no reason for their special forms, but standing inexplicable and irrational, is hardly a justifiable position. Uniformities are precisely the sort of facts that need to be accounted for (...) Law is *par excellence* the thing that wants a reason”, *idem*.

<sup>19</sup>. “For common sense, being conceived as a sort of intermediary between instinct and





fixadas e aceites por longos períodos de tempo têm maior probabilidade de ser verdadeiras do que opiniões ainda não testadas.

Esta sintonia ou tendência inata do homem à verdade é um princípio de economia do processo de *inquiry* e investigação científica que a impede de paralisar ante a imensa vastidão do que há a ser conhecido. Se as hipóteses fossem testadas meramente ao acaso, o seu número subiria “aos triliões”, conferindo ao cientista “poucas perspectivas de acrescentar adições válidas ao seu tema no seu tempo”.<sup>20</sup>

Assim, a teoria da inquirição peirceana e o *critical common sensism* demandam uma teoria que explique a relação do homem com o mundo, uma cosmologia que avance com o tipo de leis que este deve esperar, e que ilumine o natural poder divinatório do homem em relação ao coração secreto do ser.<sup>21</sup> Uma teoria que permitisse explicar todos estes aspectos, na perspectiva de Peirce, só pode ser evolucionista – e é precisamente para o evolucionismo cosmológico que a sua especulação conduzirá: “A única maneira possível de explicar as leis da natureza e a uniformidade em geral é supô-las resultado da evolução”.<sup>22</sup> Está lançado o programa que conduzirá aos dois pilares fundamentais da metafísica peirceana: continuidade (*sinequismo*) pontuada de ora em vez por elementos arbitrários de pura espontaneidade (*tiquismo* ou *absolute chance*).

Quando o cosmos é explicado por uma realidade evolucionária, as leis da natureza não podem ser absolutas – há lugar para a indeterminação no mundo – porque se as leis não pudessem conhecer variações, a sucessão de estados do universo seria sempre idêntica, e o evolucionismo cessaria. *Ergo*,

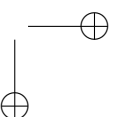
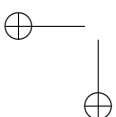
---

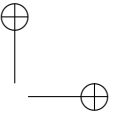
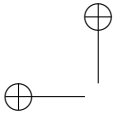
higher reason, was presumed to contain judgements developed by the race through centuries of experience and transmitted by the inheritance of acquired characteristics”, MURPHEY, Murray, *The Development of Peirce's Philosophy*, 1993, Hackett Publishing Company, Indianapolis, Indiana.

<sup>20</sup>. *Collected Papers*, 6.11.

<sup>21</sup>. “Thus it is that, our minds having been formed under the influence of phenomena governed by the laws of mechanics, certain conceptions entering into those laws become implanted in our minds, so that we readily guess at what the laws are. Without such a natural prompting, having to search blindfold for a law which would suit the phenomena, our chance of finding it would be as one to infinity. The further physical studies depart from phenomena which have directly influenced the growth of the mind, the less we can expect to find the laws which govern them “simple,” that is, composed of a few conceptions natural to our minds”, *Collected Papers*, 6.10.

<sup>22</sup>. *Collected Papers*, 6.13.





é necessário supor um elemento de espontaneidade absoluta na natureza que lance o universo de um estado de igualdade a si próprio, para outro diferente dele.

Este elemento de acaso ou espontaneidade (*chance*) é objectivo porque não deriva da ignorância do homem sobre o que ocorre no mundo, mas é verdadeira potencialidade – *real vagueness* – e não está, à partida, submetido a nenhuma lei. Pelo contrário, quando ocorre, viola-as ostensivamente. A espontaneidade arrasta consigo outra linha de consequências: a negação da ideia de um conhecimento acabado, tão cara ao século XIX – uma vez que o universo está em devir – e fornece o pano de fundo para a compreensão do falibilismo e da ideia de verdade enquanto princípio regulador.<sup>23</sup>

Depois de avaliar as teorias da evolução de Spencer (mecanicista), Lamarck (teleológica), Darwin (hereditariedade/acaso), e Clarence King (catástrofes), Peirce conclui que esta opera a partir de “forças externas” que “quebram hábitos”, e está activa em biologia, como paleontologia, mas também na evolução das ideias e instituições, como na do universo em geral.<sup>24</sup>

A partir daqui Peirce enuncia o princípio de *The Law of Mind*, a que dedicará um dos ensaios da série, e que consiste na tendência para a generalização manifestada por todas as ideias ou actividade mental,<sup>25</sup> e distingue-a da lei física: nesta reina a precisão e a coerção absolutas (é uma relação exacta de valores), ao passo que a lei mental (*law of mind*) é contrária a esta conformidade. Ao cristalizar o pensamento, impediria a formação de novos hábitos, e consequentemente do espalhar da terceiridade ou tendência para os tomar.

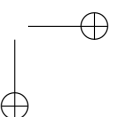
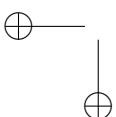
O ensaio termina com o anúncio de que o idealismo objectivo é a única doutrina inteligível do universo, aquela que Peirce considerará, e trata de demonstrar que todas as ciências especiais são classificáveis a partir das categorias: filosofia, lógica, biologia, psicologia, ontologia e cosmologia.

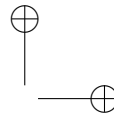
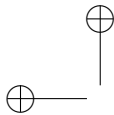
Estão traçados os objectivos e programa de trabalho conduzido a partir

<sup>23</sup>. “Now the only way of accounting for the Laws of Nature and for uniformity in general is to suppose them results of evolution. This supposes them not to be absolute, not to be obeyed precisely. It makes an element of indeterminacy, spontaneity or absolute chance in nature”, *Collected Papers*, 6.13.

<sup>24</sup>. *Collected Papers*, 6.17.

<sup>25</sup>. “The one primary and fundamental law of mental action consists in a tendency to generalization. Feeling tends to spread; connections between feelings awake feelings; neighboring feelings become assimilated; ideas are apt to reproduce themselves. These are so many formulations of the one law of the growth of mind”, *Collected Papers*, 6.21.





da tendência para tomar hábitos: “[essa ideia] explica as características essenciais do universo tal como o conhecemos – tempo, espaço, matéria, força, gravitação, electricidade, etc. Prevê muito mais coisas que novas observações poderão testar”.<sup>26</sup>

Os textos subsequentes serão a exposição/explanação destas concepções. Em *The Doctrine of Necessity Examined*, o segundo *paper* metafísico, as teorias deterministas e *necessitaristas* (*necessitarianism*) são analisadas e negadas.<sup>27</sup>

O tiquismo – doutrina da *absolute chance* ou indeterminação real e não subjectiva do universo – nasce desta recusa do determinismo. A sua função é permitir a operatividade do hábito ou princípio de generalização.<sup>28</sup> Peirce diz que não existem “evidências observacionais” para o *necessitarianism*. A observação apenas confirma a existência de regularidades na natureza, mas não garante que estas sejam absolutas.<sup>29</sup> Pelo contrário, o que a observação mostra é que sempre que se tenta confirmar alguma lei da natureza, apurando-se suficientemente a observação, o que se atinge são “*irregular departures from the law*”. É normal atribuir essas irregularidades à imprecisão dos aparelhos de medida e a ínfimos erros da própria observação – negligenciando-as. Peirce considera que tais imprecisões detectáveis em toda a lei e observação científica se devem simplesmente à espontaneidade.<sup>30</sup> A observação não comprova a conformidade universal dos factos a leis, e assim, os deterministas acabam a defender a sua posição através de argumentos *a priori*.<sup>31</sup>

Peirce considera a panóplia de argumentos com que os deterministas sustentam a sua posição, e acaba por aduzir três razões pelas quais crê que a

<sup>26</sup>. *Collected Papers*, 6.34.

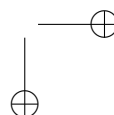
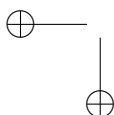
<sup>27</sup>. A definição de necessitarianismo ou determinismo empregue por Peirce neste e noutros textos já foi examinada na p. 308 deste trabalho, em *A construção metafísica do idealismo*, pelo que me eximo de a reiterar.

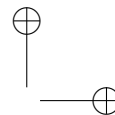
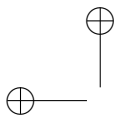
<sup>28</sup>. “I make use of chance chiefly to make room for a principle of generalization, or tendency to form habits, which I hold has produced all regularities. The mechanical philosopher leaves the whole specification of the world utterly unaccounted for, which is pretty nearly as bad as to baldly attribute it to chance”, *Collected Papers*, 6.63.

<sup>29</sup>. Chamo a atenção para o facto de que Peirce, enquanto “engenheiro químico”, passe o anacronismo, e a partir dos seus trabalhos sobre o pêndulo e outras observações desenvolvidas para a Coast Survey, tinha de possuir uma consciência muito aguda, e empírica, da imprecisão das observações empreendidas pelas ciências.

<sup>30</sup>. *Collected Papers*, 6.46.

<sup>31</sup>. *Collected Papers*, 6.48.





diversificação e a variedade por toda a parte observáveis na realidade estão em perpétuo devir e criação.<sup>32</sup> Em primeiro lugar, é-nos dado observar um generalizado aumento da complexidade, e isso leva a supor que deverá existir na natureza algum princípio que favoreça esse crescimento e progressiva complexificação, e que o faz à custa da necessidade mecânica; depois, admitir a espontaneidade por toda a parte actuante, embora estrangida pelos laços da lei, é a melhor forma, e a mais económica, de explicar toda a variedade e diversidade do universo; por fim, o mecanicista tem de supor que as leis da natureza existem desde sempre, e nenhuma explicação pode ser dada para a sua origem: ele não consegue explicar nem as leis da natureza, nem o seu oposto, as irregularidades que pontuam o universo, ao passo que a mera hipótese de *absolute chance* chega para suprir ambas as dificuldades. Presumir que as leis são inexplicáveis é bloquear *the road of inquiry*. Além disso, no que ao homem diz respeito, o estrito determinismo destrói o livre arbítrio<sup>33</sup> e a própria consciência se torna mera ilusão. Ora a hipótese contrária permite não só explicar a mente e o seu lugar no universo, como resolve a questão do dualismo corpo-alma.

O terceiro artigo escrito para o *The Monist, The Law of Mind*,<sup>34</sup> introduz a questão do sinequismo no panorama da metafísica, embora Peirce já o tivesse antecipado em escritos de juventude, caso de *Questions Concerning Certain Faculties Claimed for Man*, onde a percepção e cognição são vistos como processos sem início no tempo, que brotam de um contínuo.<sup>35</sup>

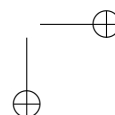
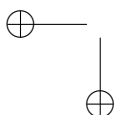
O tiquismo, concepção que foi introduzida no *paper* anterior como uma das atitudes que o pensamento especulativo deve adoptar, “tem que dar origem a uma cosmologia evolucionária, na qual todas as regularidades do espírito e da natureza são encaradas como produto de crescimento, e a um idealismo de tipo schellingiano que sustente que a matéria é espírito meramente especiali-

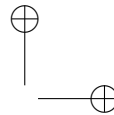
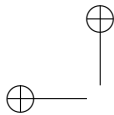
<sup>32</sup>. *Collected Papers*, 6.58 e ss.

<sup>33</sup>. *Collected Papers*, 6.61.

<sup>34</sup>. *Collected Papers*, 6.102 e ss.

<sup>35</sup>. Um excelente tratamento da continuidade e da concepção de contínuo matemático em Peirce, envolvendo uma cuidadosa reconstrução dos termos que Peirce utiliza, e que entretanto viram o seu significado alterado, foi feita por Ketner e Putnam na introdução às *Cambridge Lectures* de 1898 em *Reasoning and the Logic of Things*. Muito pormenorizado é também o tratamento dado por Kelly Parker em *The Continuity of Peirce's Thought*, que toma o conceito de continuidade como tema organizador central do seu sistema filosófico.





zado e parcialmente morto”.<sup>36</sup> O tiquismo é o ponto de partida para permitir a consideração “livre” e “independente” do sinequismo, mostrando o que é e que consequências acarreta.<sup>37</sup>

O problema de *The Law of Mind* é mostrar que os fenómenos mentais são contínuos e tendem à generalização, isto é, trata-se de um desenvolvimento “da filosofia sinequista enquanto aplicada ao espírito”.<sup>38</sup> Se esses fenómenos não fossem contínuos, seria impossível explicar como os homens têm memória, i.e., como podem as ideias passadas estar presentes numa consciência.<sup>39</sup> A conclusão de Peirce é que o presente se liga ao passado “por uma série de passos infinitesimais”<sup>40</sup> pois as ideias só podem ser presentes à consciência se aí se encontrarem *ipso facto*. A consciência é algo que existe no tempo, pelo que as ideias passadas permanecem na mente através de intervalos de tempo infinitesimais,<sup>41</sup> ou seja, são contínuas: tudo o que está presente à consciência num determinado momento está-o directamente, e “a partir destas percepções imediatas, ganhamos uma percepção mediata, ou inferencial, da relação de todos esses instantes”<sup>42</sup> de forma que o último momento da série contém todos os momentos anteriores, que se encontram presentes à consciência objectivamente.<sup>43</sup>

<sup>36</sup>. *Collected Papers*, 6.102.

<sup>37</sup>. *Collected Papers*, 6.103.

<sup>38</sup>. *Collected Papers*, 6.163.

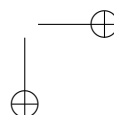
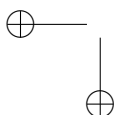
<sup>39</sup>. *Collected Papers*, 6.107.

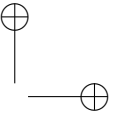
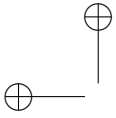
<sup>40</sup>. *Collected Papers*, 6.109.

<sup>41</sup>. Infinitesimais são objectos matemáticos que representam o infinitamente pequeno. Repare-se como é paradoxal, e difícil de conceber, o objecto infinitamente pequeno, por ser construído a partir dos conceitos antagónicos de limite e ausência dele. Peirce chega a dizer dos infinitesimais que “most of the mathematicians who during the last two generations have treated the differential calculus have been of the opinion that an infinitesimal quantity is an absurdity; although, with their habitual caution, they have often added “or, at any rate, the conception of an infinitesimal is so difficult, that we practically cannot reason about it with confidence and security””, *Collected Papers*, 6.112. Porém é a estes que recorre para elaborar a sua noção de continuidade, que é explicada por Peirce primeiro em termos matemáticos (analisa a continuidade da linha), e depois generalizada e aplicada ao tempo e ao espírito. O espaço, como o tempo, dividem-se em pontos ou instantes infinitesimais, e o ponto ou instante infinitesimal contíguo tem o seu início a meio do infinitesimal anterior. Daí obtêm a sua perfeita continuidade.

<sup>42</sup>. *Collected Papers*, 6.112.

<sup>43</sup>. “Now, let there be an indefinite succession of these inferential acts of comparative perception, and it is plain that the last moment will contain objectively the whole series. Let there





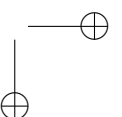
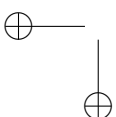
Depois de conceber e definir o contínuo matemático com recurso aos infinitesimais, definição essa que aglomera as propriedades atribuídas ao contínuo por Kant e Aristóteles,<sup>44</sup> sendo verdadeiro contínuo “algo cujas possibilidades de determinação nenhuma multitude de indivíduos pode exaurir” de forma que “nenhuma colecção de pontos colocada numa linha contínua pode preencher essa linha, não deixando espaço para outros”.<sup>45</sup> O que significa que uma linha, ao contrário da visão habitual, não contém pontos, e quando estes nela são marcados, a continuidade é quebrada: “o contínuo, onde é contínuo, sem quebra, não contém partes definidas; as suas partes são criadas no acto de as definir, e a sua definição precisa quebra a continuidade”.<sup>46</sup>

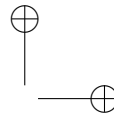
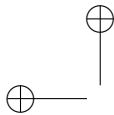
be, not merely an indefinite succession, but a continuous flow of inference through a finite time, and the result will be a mediate objective consciousness of the whole time in the last moment. In this last moment, the whole series will be recognized, or known as known before, except only the last moment, which of course will be absolutely unrecognizable to itself”, *Collected Papers*, 6.111.

<sup>44</sup>. Não pertence a *The Law of Mind* este excerto algo extenso sobre o contínuo em Kant, Aristóteles e Cantor, que Peirce critica, mas é imprescindível ao estudo que temos em apreço: “The old definitions - the fact that adjacent parts have their limits in common (Aristotle), infinite divisibility (Kant), the fact that between any two points there is a third (which is true of the system of rational numbers) - are inadequate. The less unsatisfactory definition is that of G. Cantor, that continuity is the perfect concatenation of a system of points - words which must be understood in special senses. Cantor calls a system of points concatenated when any two of them being given, and also any finite distance, however small, it is always possible to find a finite number of other points of the system through which by successive steps, each less than the given distance, it would be possible to proceed from one of the given points to the other. He terms a system of points perfect when, whatever point belonging to the system be given, it is not possible to find a finite distance so small that there are not an infinite number of points of the system within that distance of the given point. As examples of a concatenated system not perfect, Cantor gives the rational and also the irrational numbers in any interval. As an example of a perfect system not concatenated, he gives all the numbers whose expression in decimals, however far carried out, would contain no figures except 0 and 9. Cantor’s definition of continuity is unsatisfactory as involving a vague reference to all the points, and one knows not what that may mean. It seems to me to point to this: that it is impossible to get the idea of continuity without two dimensions. An oval line is continuous, because it is impossible to pass from the inside to the outside without passing a point of the curve. Subsequent to writing the above [164] I made a new definition, according to which continuity consists in Kanticity and Aristotelicity. The Kanticity is having a point between any two points. The Aristotelicity is having every point that is a limit to an infinite series of points that belong to the system”, *Collected Papers*, 6.164-6.166.

<sup>45</sup>. *Collected Papers*, 6.170.

<sup>46</sup>. *Collected Papers*, 6.168.





Estabelecido o contínuo matemático, Peirce passa à análise do tempo e do sentimento (*feeling*), para concluir que em qualquer intervalo de tempo finito está contida uma série inumerável de sentimentos que, associados, resultam numa ideia geral imediatamente presente à consciência, porquanto envolve uma continuidade de sentimentos.<sup>47</sup>

As ideias encontram-se ligadas umas às outras por continuidade, seguindo uma lei do espírito que as leva a espalharem-se (*spreading*) continuamente. Os conjuntos de associações de ideias transformam-se em ideias cada vez mais gerais, e vão perdendo intensidade à medida que ganham generalidade, tornando-se “*living feelings spread out*”.<sup>48</sup>

A lei do espírito, a tendência para as ideias se espalharem atingindo uma cada vez maior generalidade,<sup>49</sup> obedece às formas da lógica: dedução, indução e hipótese. Quando, por indução, se estabelece uma associação entre certas ideias e a reacção que se lhes segue, nasce o hábito, “essa especialização da lei do espírito pela qual uma ideia geral ganha o poder de excitar reacções”.<sup>50</sup> Mas esta lei do espírito é incerta, os hábitos que propõe são menos rígidos que os hábitos físicos, e há nela lugar para a espontaneidade. As leis mentais são por natureza incertas, ou toda a vida mental se extinguiria e a hipótese de formar novos hábitos seria aniquilada.<sup>51</sup> A personalidade ou consciência nada mais é que um conjunto coordenado de ideias, isto é, uma ideia

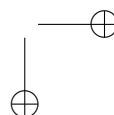
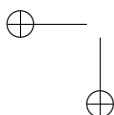
<sup>47</sup>. *Collected Papers*, 6.137 - 6.138.

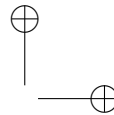
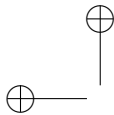
<sup>48</sup> *Collected Papers*, 6.143.

<sup>49</sup>. A definição de *The Law of Mind* é a seguinte: “that ideas tend to spread continuously and to affect certain others which stand to them in a peculiar relation of affectability. In this spreading they lose intensity, and especially the power of affecting others, but gain generality and become more welded with other ideas”, *Collected Papers*, 6.104.

<sup>50</sup>. *Collected Papers*, 6.145.

<sup>51</sup>. “But no mental action seems to be necessary or invariable in its character. In whatever manner the mind has reacted under a given sensation, in that manner it is the more likely to react again; were this, however, an absolute necessity, habits would become wooden and ineradicable and, no room being left for the formation of new habits, intellectual life would come to a speedy close. Thus, the uncertainty of the mental law is no mere defect of it, but is on the contrary of its essence. The truth is, the mind is not subject to “law” in the same rigid sense that matter is. It only experiences gentle forces which merely render it more likely to act in a given way than it otherwise would be. There always remains a certain amount of arbitrary spontaneity in its action, without which it would be dead”, *Collected Papers*, 6.148.





geral que é sentimento vivo, e não pode ser apreendida num instante, mas é vivida no tempo, estando presente em cada intervalo infinitesimal dele.<sup>52</sup>

Esta coordenação de ideias que constitui a personalidade é teleológica – uma ideia geral determina actos no futuro dos quais não se está ainda no presente consciente – a personalidade desenvolve-se em direcção a um fim que já é de certa forma determinado por aquilo que esta é no presente, e na ausência de tais fins desapareceria.

*Man's Glassy Essence*, o quarto da série, publicado em 1892, tenta explicar a constituição da matéria, e a relação entre os aspectos físicos e psíquicos da substância. A partir da análise das características do protoplasma,<sup>53</sup> e da constatação de que este “toma hábitos”, Peirce tenta lançar uma ponte que permita provar, com base física e científica, a afinidade – o famoso idealismo objectivo – entre espírito e matéria. Já víamos que a mente, na sua espontaneidade, não pode ser explicada pelo mecanicismo; mas se a matéria for apenas uma forma de espírito de hábitos mais rígidos, então a *Law of Mind* permitirá dar conta do seu funcionamento, pois estes têm apenas uma diferença de grau relativamente aos fenómenos do espírito.<sup>54</sup>

A conclusão de Peirce é que toda a matéria é, de certa forma, espírito; e todo o espírito, matéria,<sup>55</sup> pelo que serão as mesmas leis que regem uns e outros fenómenos.<sup>56</sup> O argumento é o seguinte: “se o hábito é uma propriedade primária do espírito, também terá de o ser da matéria, enquanto esta é um tipo de espírito”.<sup>57</sup>

*Evolutionary Love* é o último artigo da série de cinco, publicado em 1893. Nele Peirce introduz o conceito de Agapismo ou amor evolutivo, que juntamente com Tiquismo e Sinequismo formam os três pilares da sua metafísica.

O sinequismo, juntamente com o tiquismo, diz Peirce, ao expor a concepção de um universo evolucionário, demanda a introdução da noção de agapismo ou agapasticismo (*agapasticism*), que sintetize o funcionamento dos

<sup>52</sup>. *Collected Papers*, 6.155.

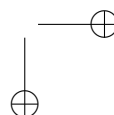
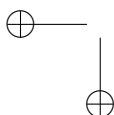
<sup>53</sup>. “Substância primordial dos organismos vivos, capaz de sentir e reagir a estímulos”, Dic. Houaiss da Língua Portuguesa, tomo V, Círculo de Leitores, p.3004.

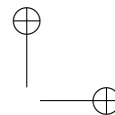
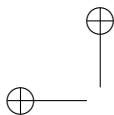
<sup>54</sup>. *Collected Papers*, 6.264-266.

<sup>55</sup>. *Collected Papers*, 6.268.

<sup>56</sup>. “... mechanical laws are nothing but acquired habits, like all the regularities of mind, including the tendency to take habits itself; and that this action of habit is nothing but generalization, and generalization is nothing but the spreading of feelings”, *Collected Papers*, 6.268.

<sup>57</sup>. *Collected Papers*, 6.269..





outros dois elementos.<sup>58</sup> Serve para explicar o crescimento, variedade e diversificação patentes na natureza – eles são resultado do amor evolutivo (*evolutionary love*) que perpassa todas as coisas. “Uma filosofia evolucionária (...) ensina que o crescimento só pode vir do amor”.<sup>59</sup> A partir daqui, o darwinismo económico (*the gospel of greed*), tal como o biológico, é condenado em favor de proposições de sabor lamareckista. No caso do *Evangelho da Ganância*, Peirce chama a atenção para o facto de que as teorias económicas do liberalismo em voga no século XIX desembocam numa filosofia que defende, mesmo involuntariamente, ser a ganância o principal agente de elevação da raça humana e evolução do universo,<sup>60</sup> notando como os tratados de ciência económica apenas servem para esconder sob as teorias “a nua fealdade do deus-dinheiro”.<sup>61</sup> Da mesma forma o darwinismo biológico endeusa “a ganância sem escrúpulos do indivíduo”, o mero “individualismo mecânico” como força que impele as espécies à evolução.<sup>62</sup>

Pelo contrário, Peirce, inspirando-se em concepções cristãs, pugna por uma fusão de tipo medieval da individualidade, que levasse o indivíduo a obter progresso – como só se obtém – quando da sua acção resultasse também o progresso dos que o rodeiam. E isso pode muitas vezes implicar cedências a partir dos bens imediatos da individualidade – *surrender own's individuality* – mas não mediatas, pois o indivíduo só se realizará na e pela realização do todo.<sup>63</sup>

É preciso então explicar como opera o processo de evolução na natureza. Peirce analisa três formas de evolução possíveis: evolução pelo acaso ou variação fortuita (*tychastic evolution*), evolução por necessidade mecânica (*anan-*

<sup>58</sup>. “... This is the way mind develops; and as for the cosmos, only so far as it yet is mind, and so has life, is it capable of further evolution. Love, recognizing germs of loveliness in the hateful, gradually warms into life and makes it lovely. That is the sort of evolution which every carefull student of my essay The Law of Mind must see that sinechism calls for”, *Collected Papers*, 6.289.

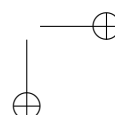
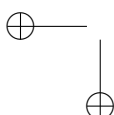
<sup>59</sup>. *Collected Papers*, 6.289.

<sup>60</sup>. *Collected Papers*, 6.290.

<sup>61</sup>. *Collected Papers*, 6.291.

<sup>62</sup>. *Collected Papers*, 6.293.

<sup>63</sup>. “Here, then, is the issue. The Gospel of Christ says that progress comes from every individual merging his individuality in sympathy with his neighbors. On the other side, the conviction of the nineteenth century is that progress takes place by virtue of every individual's striving for himself with all his might and trampling his neighbor under foot whenever he gets a chance to do so. This may accurately be called the Gospel of Greed”, *Collected Papers*, 6.294.



*castic evolution*) e evolução por amor criativo (*agapastic evolution*),<sup>64</sup> sendo esta última a que Peirce prefere, e crê já estar presente na formulação do lamarckismo.<sup>65</sup> Peirce identifica esta explicação com a evolução pelo hábito, que faz depois coincidir com a acção do amor evolutivo sobre a natureza.<sup>66</sup>

Todo este funcionamento do mundo natural, evidentemente, tem de ser postulado tendo como pano de fundo o idealismo objectivo, e tendo em mente “que toda a matéria é realmente espírito” e “continuidade”.<sup>67</sup> *Anancasm*, a evolução por necessidade mecânica, pode facilmente ser confundida com *Agapasm*, como sucede no hegelianismo. Mas este último omite a “liberdade viva” do sistema, que funciona como um engenho mecânico. Se o hegelianismo fosse temperado com tiquismo, “suporte da liberdade vital que é a respiração do espírito do amor – produziríamos o genuíno agapasticismo que Hegel almejava”.<sup>68</sup>

O lamarckismo é a teoria evolucionária que melhor compagina com o idealismo objectivo, por ser essencialmente psíquico e atribuir às coisas um *purpose* universal que dirige o sentido da evolução. Este transcende largamente a visão e aspirações individuais dos sujeitos, remetendo a metafísica para a filosofia da religião.

A evolução universal é o desenvolvimento de uma ideia ou *purpose* através do amor criativo ou *agapê*. Esta é a lógica que orienta o universo – de forma que o evangelho da ganância é sumamente irracional, porque vai contra a lógica de evolução do universo. O universo é um todo ordenado e coerente desenvolvendo-se, através do amor criativo, em direcção a um fim ou *summum*

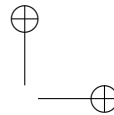
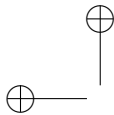
<sup>64</sup>. *Collected Papers*, 6.302.

<sup>65</sup>. O lamarckismo é uma teoria biológica da evolução das espécies que, se mais nenhum possuir, teve o mérito de preparar o terreno para o triunfo do darwinismo, e veremos que agrada a Peirce por ser uma teoria “tocada pelo vitalismo e espiritualismo”. O evolucionismo lamarckiano é teleológico no sentido em que a vida para este autor tende constantemente ao próprio aperfeiçoamento. Obriga a sustentar uma concepção holística da natureza, que forma um todo criado por Deus, e se dirige a um fim, propósito ou *telos* esse que lhe foi conferido por Deus mas permanece desconhecido para o homem. Cf. António Leitão, “Lamarcke” e “Lamarckismo”, in *Logos, Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, Ed. Verbo, vol. III, pp. 239-242.

<sup>66</sup>. *Collected Papers*, 6.300.

<sup>67</sup>. *Collected Papers*, 6.301.

<sup>68</sup>. *Collected Papers*, 6.305.



*bonum*: a razoabilidade concreta (*concrete reasonableness*), um mundo cada vez mais perfeito, racional e razoável, que se perfectibiliza sem cessar.

Esta é a chave para a compreensão do chamado “socialismo peirceano”, tantas vezes abordado ao longo da obra de forma aforismática, por exemplo nos *papers* sobre cognição. O homem deve abandonar a sua individualidade e egoísmo porque há a realizar uma ideia e fim mais alto que o transcende – e é profundamente ilógico aquele que o não faça. Todo o homem tem um papel a desempenhar no grande movimento evolutivo do cosmos, e esse pode não coincidir com os seus fins imediatos – por isso cede a sua individualidade em favor de uma personalidade comunitária que é a comunidade dos que investigam.

“O tipo de concepção que o homem deve ter do universo, como pensar o conjunto das coisas, é um problema fundamental na teoria do raciocínio”,<sup>69</sup> por isso, em *A Neglected Argument for the Reality of God*,<sup>70</sup> publicado em 1908 no *Hibbert Journal*, e que não pertence à série de cinco ensaios do *The Monist*, Peirce conduz “a concepção que se deve ter do universo” até ao último passo onde esta pode ser levada, introduzindo o “argumento humilde” a favor da existência de Deus.

Por argumento, Peirce considera qualquer processo de pensamento tendente a produzir uma crença definida.<sup>71</sup> Quanto ao *humble argument* negligenciado, Peirce expõe-no da seguinte forma: se Deus realmente existir, e for um ser benigno, podemos esperar que exista algum argumento a favor da sua realidade que seja óbvio para todos os espíritos.<sup>72</sup>

Existe uma actividade da mente a que Peirce chama *Pure Play*,<sup>73</sup> uma espécie de *rêverie*, que quando se dedica à ligação entre dois ou mais elementos tendo como causa a especulação (notemos ser essa a forma da abdução), Peirce chama *Musement*. Ora o que se passa, o argumento para todos óbvio pelo facto de Deus ser benigno, é que com o passar do tempo este *Play of Musement* florirá no *Neglected Argument*. Ou seja, o mesmo é dizer que a

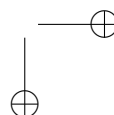
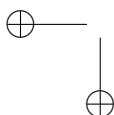
<sup>69</sup>. *Collected Papers*, 6.397.

<sup>70</sup>. *Collected Papers*, 6.452 e ss.

<sup>71</sup>. *Collected Papers*, 6.456.

<sup>72</sup>. *Collected Papers*, 6.456.

<sup>73</sup>. “Now Play, we all know, is a lively exercise of one’s powers. Pure Play has no rules, except this very law of liberty. It bloweth where its listeth. It has no purpose, unless recreation”, *Collected Papers*, 6.458.



hipótese da realidade de Deus é a única abdução que permite explicar satisfatoriamente o universo, o crescimento e a interligação entre os fenómenos.<sup>74</sup> Está bem que o universo físico poderia ser explicado com recurso ao acaso, mas essa explicação seria incompleta pois continuaria a tornar necessário algum tipo de explicação mental que pudesse dar conta dos fenómenos internos e externos de pensamento.

Recordemos o mecanismo peirceano de abdução: Um facto surpreendente, C, é observado. Se a hipótese A fosse verdadeira, C seria natural, donde há razões para pensar que A seja verdadeiro. A abdução elabora hipóteses explicativas a partir da observação, e é o único tipo de raciocínio que permite criar conhecimentos novos. A melhor explicação para a observação da enorme diversidade e crescimento patentes no mundo é supor a realidade de Deus, donde há razões para supor que Deus é real.<sup>75</sup> Este é o *Neglected Argument*, a que todo o *Play of Musement* chega quando discorre em liberdade por um tempo suficientemente longo. “Seja como for, no *Pure Play of Musement* a ideia da realidade de Deus tornar-se-á garantidamente, mais cedo ou mais tarde, um devaneio atraente, que o *muser* desenvolverá de variados modos. Quanto mais a pondera, mais encontrará resposta para ela em todas as partes do seu espírito, pela sua beleza, por fornecer um ideal de vida, e pela explicação inteiramente satisfatória da totalidade do ambiente triádico que o rodeia”.<sup>76</sup> Do *Play of Musement* nasce a crença, e ainda que a realidade de Deus aí alcançada seja meramente hipotética – essa crença moldará as acções do homem, conduzindo a sua conduta.<sup>77</sup>

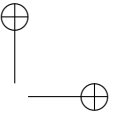
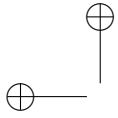
Mas porque é válido o *Neglected Argument*? Porque goza exactamente

<sup>74</sup>. *Collected Papers*, 6.464.

<sup>75</sup>. *Collected Papers*, 6.469.

<sup>76</sup>. *Collected Papers*, 6.465.

<sup>77</sup>. “... I know of the effects of Musement on myself and others, that any normal man who considers the three Universes in the light of the hypothesis of God’s Reality, and pursues that line of reflection in scientific singleness of heart, will come to be stirred to the depths of his nature by the beauty of the idea and by its august practicality, even to the point of earnestly loving and adoring his strictly hypothetical God, and to that of desiring above all things to shape the whole conduct of life and all the springs of action into conformity with that hypothesis. Now to be deliberately and thoroughly prepared to shape one’s conduct into conformity with a proposition is neither more nor less than the state of mind called Believing that proposition, however long the conscious classification of it under that head be postponed”, *Collected Papers*, 6.467.



do tipo de validade atribuída à abdução, que tantos segredos da ciência e do mundo revelou ao homem. A peculiar sintonia do homem com o universo – que o idealismo objectivo fundamenta – completa este quadro.<sup>78</sup> Ora, onde começa a crença – mesmo que provisional devido ao falibilismo – cessa a inquirição pois esse “estado de satisfação, é tudo aquilo em que a verdade, ou o fim da inquirição, consiste”.<sup>79</sup>

Neste trabalho Peirce promove activamente a ligação do *Neglected Argument* ao pragmatismo. Poderíamos dizer que é uma visão pragmática da realidade de Deus, ou, como nota Vincent Potter, uma forma ou tipo de argumento ontológico.<sup>80</sup> Depois, a descrição do funcionamento mental de que o *humble argument* vive – todos os homens o têm – acaba por mostrar, precisamente, que ele não é tão humilde assim. “Uma tendência latente para a crença em Deus é um ingrediente fundamental da alma, e isso, longe de ser um ingrediente vicioso ou supersticioso, é simplesmente a consequência natural da meditação sobre a origem dos três universos”.<sup>81</sup>

## 12.2 Lógica da Evolução e Cosmogonia

“Permitam-me dizer que objecto a que o meu sistema metafísico como um todo seja chamado Tiquismo. Pois embora o Tiquismo dele faça parte, só entra como subsidiário àquilo que realmente é, na minha forma de ver, o característico da minha doutrina, nomeadamente que insiste sobre a continuidade ou terceiridade”.<sup>82</sup> O sistema metafísico de Peirce é essencialmente um sine-

<sup>78</sup> . “...Man’s mind must have been attuned to the truth of things in order to discover what he has discovered. It is the very bedrock of logical truth. Modern science has been builded after the model of Galileo, who founded it, on *il lume naturale*. That truly inspired prophet had said that, of two hypotheses, the simple is to be preferred (...) it is the simpler hypothesis in the sense of the more facile and natural, the one that instinct suggests, that must be preferred; for the reason that, unless man have a natural bent in accordance with nature’s, he has no chance of understanding nature at all”, *Collected Papers*, 6.476-6.477.

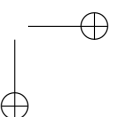
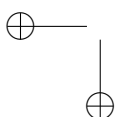
<sup>79</sup>

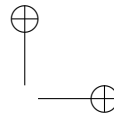
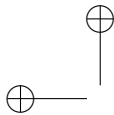
. *Collected Papers*, 6.485.

<sup>80</sup> . Cf. POTTER, Vincent, *Peirce’s Philosophical Perspectives*, ed. COLAPIETRO, Vincent, American Philosophy Series, 1996, Fordham University Press, New York.

<sup>81</sup> . *Collected Papers*, 6.487.

<sup>82</sup> . *Collected Papers*, 6.602.





quismo, de que tiquismo – princípio de movimento garantindo a evolução – e agapismo – que lhe fornece um *telos* – são elementos.

Esta evolução procede por diminuição do acaso e aumento da lei e ordem. Através do processo evolucionário a realidade toma hábitos que acabam por se transformar em leis da natureza. A noção de continuidade peirceana começa com a análise matemática da continuidade da linha, mas em breve as conclusões que aí se obtêm são generalizadas.<sup>83</sup>

Mas esta construção significa que as regularidades das leis da natureza são contingentes (daí o falibilismo) e que evoluíram da espontaneidade primitiva através do jogo da continuidade e descontinuidade, generalidade e acaso. O universo está em constante devir, em direção a um estado de ordem, beleza e bondade, e esse *telos* ou *purpose* é derivado da hipótese da existência de Deus. O cosmos evolui e aperfeiçoa-se a si próprio, mas essa hipótese é vaga: o futuro está realmente aberto, e porque há *real vagueness*, são possíveis previsões, mas nada pode aparecer como falsificando-as.<sup>84</sup>

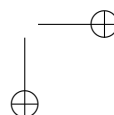
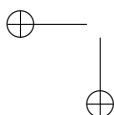
Se esta é a lógica de funcionamento do universo, bastando para dar conta de todos os fenómenos que nele se dão, falta explicar como surgiu tal universo, bem como as leis que nele estão activas. É o que Peirce fará na sua cosmologia, que não é contemplada nos ensaios do *The Monist*, mas por ele aflorada em diversas outras ocasiões, e sistematicamente em *The Logic of Continuity*, a oitava e última das *Cambridge Lectures*.<sup>85</sup>

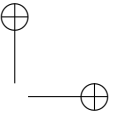
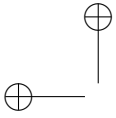
A metafísica apresenta uma estreita ligação às categorias: o acaso representa primeiridade; a contingência secundidade; e continuidade e lei representam terceiridade. Também a cosmologia, enquanto *account* histórico, fará

<sup>83</sup>. “A metaphysics of continuity, in Peirce’s sense, is not merely or primarily a metaphysics which insists that there are a lot of important continuous functions in physics; it is a metaphysics which identifies ideal continuity with the notion of inexhaustible and creative possibility”, Kenneth Laine KETNER, *Reasoning and the Logic of Things*, p. 37.

<sup>84</sup>. “We see the world as growing, as advancing towards a more perfect state, and we shall tend to see this growth as purposed: the world appears as subject to self-control, moving towards ever greater “concrete reasonableness”, becoming more aesthetically admirable”, HOOKWAY, Christopher, *Peirce*, col. The Arguments of the Philosophers, 1992, Routledge, London, p. 272.

<sup>85</sup>. A lição foi publicada em KETNER, Kenneth Laine, *Peirce and Contemporary Thought*, Philosophical Inquiries, American Philosophy Series, 1995, Fordham University Press, New York, pp. 242-268; e também nos *Collected Papers*, 6.185 e ss.





abundante uso das categorias para explicar a evolução do universo, e das leis e ordem que o habitam.<sup>86</sup>

Note-se também que quando Peirce apresenta a sua cosmologia, emprega uma linguagem metafórica e não literal: não se trata de oferecer uma visão histórica de como as coisas sucederam, mas apenas uma imagem de como poderiam ter sucedido.

A condição inicial do universo era puro nada, nem o ser abstracto de Hegel, nem vazio, pois mesmo o vazio é alguma coisa, mas apenas o simples estado de não existência de coisa alguma.<sup>87</sup> Trata-se da pura potencialidade do que ainda não nasceu; o puro zero anterior a qualquer primeiro, é o nada germinal absolutamente indefinido, e possibilidade ilimitada. Liberdade alheia a qualquer compulsão ou lei.<sup>88</sup> Ora esta lógica da liberdade ou pura potencialidade tenderá a anular-se a si própria, actualizando-se mediatamente, porquanto, se permanecesse pura potencialidade ociosa, anular-se-ia pela própria ociosidade.<sup>89</sup> Assim sendo, essa potencialidade determinou-se, tornando-se potencialidade de um certo tipo, isto é, uma qualidade.<sup>90</sup> A partir das qualidades originárias do mundo, a que Peirce também chamará ideias platónicas, é relativamente simples, com base no livre jogo das categorias, explicar a emergência do mundo tal como o conhecemos.

Uma das questões mais decisivas a que uma cosmologia tem de responder é como surgiu o contínuo, de onde tudo provém. A resposta de Peirce é que esse contínuo foi derivado de um contínuo superior, com um mais elevado grau de generalidade,<sup>91</sup> isto é, ela não veio do mundo agora existente, mas de uma realidade que só podemos conceber por relação à nossa. Por isso Peirce

<sup>86</sup>. Sobre o aparecimento das leis, sua evolução, e tendência crescente do mundo para lei e ordem, cf. a sétima das *Cambridge Lectures*, *idem*, especialmente pp 240-241.

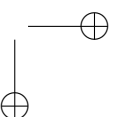
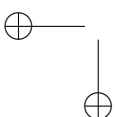
<sup>87</sup>. “The initial condition, before the universe existed, was not a state of pure abstract being. On the contrary it was a state of just nothing at all, not even a state of emptiness, for even emptiness is something. If we are to proceed in a logical and scientific manner, we must, in order to account for the whole universe, suppose an initial condition in which the whole universe was non-existent, and therefore a state of absolute nothing”, *Collected Papers*, 6.215.

<sup>88</sup>. *Collected Papers*, 6.217.

<sup>89</sup>. *Collected Papers*, 6.219.

<sup>90</sup>. “Thus the zero of bare possibility, by evolutionary logic, leapt into the unit of some quality”, *Collected Papers*, 6.220.

<sup>91</sup>. *Collected Papers*, 6.191.



pode dizer: “A nossa concepção dessas primeiras fases tem de ser vaga... tal como as expressões do primeiro capítulo do *Génesis*”.<sup>92</sup>

O universo enquanto secundidade é um rebento ou determinação arbitrária de um mundo platónico de ideias,<sup>93</sup> e esse processo de derivação a partir do mundo das ideias teve início na “*extreme vagueness* da potencialidade completamente indeterminada e sem dimensões”.<sup>94</sup> O mundo das formas platónicas, que se identifica com Qualidades, emerge “por contradição” da potencialidade vaga inicial, e assim faz a sua entrada no patamar da existência. Este “cosmos de qualidades sensíveis” possuía, no seu estado anterior “um ser mais vago, antes das relações das suas dimensões se tornarem definidas”.<sup>95</sup>

Estas qualidades são um sentimento, e de intensidade absoluta, pois são a ausência de reacção, “de sentir outro”.<sup>96</sup> A potencialidade geral e indefinida tornou-se então limitada e heterogénea. “A potencialidade definida pode emergir da potencialidade indefinida apenas em virtude da sua primeiridade

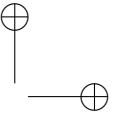
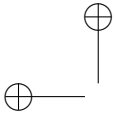
<sup>92</sup>. *Collected Papers*, 6.203, e ainda, “... where we speak of the universe as arising, we do not mean that literally. We mean to speak of some kind of sequence, say an objective logical sequence”, *CP*, 6.214..

<sup>93</sup>. *Collected Papers*, 6.192.

<sup>94</sup>. *Collected Papers*, 6.193. Todo este difícil passo sobre o mundo platónico das ideias tem merecido por parte dos comentadores diferentes interpretações. Anoto aqui a de H. O. Mounce, que defende que as leis da natureza não nasceram no processo de criação do cosmos, mas já existiam numa realidade transcendente, e apenas se tornaram operativas – opinião que não partilho já que Peirce caracteriza abundantemente o estado anterior como puro nada – e que aponta para um suposto transcendentalismo de Peirce, uma foram *sui generis* que concebe a existência de uma realidade transcendental em termos de potencialidade e não de existência. De facto, na interpretação de Mounce ela não está neste universo, mas é relativa a ele porque só a partir do universo podemos referi-la. MOUNCE, H. O., *The Two Pragmatisms — from Peirce to Rorty*, 1997, Routledge, London, p. 64. Turley, por seu lado, defende que em Peirce não há lugar nem para uma transcendência divina de tipo deístico, nem para uma imanência de tipo panteísta. TURLEY, Peter, *Peirce's Cosmology*, 1977, New York Philosophical Library, New York, p. 39. É difícil tomar posição na interpretação da questão, pois há sinais que apontam numa e noutra direcção, mas parece-me – professando a humildade falibilista do próprio Peirce – que qualquer versão de uma realidade que transcenda o universo tal como o conhecemos deve ser excluída do seu sistema. Porém, contra isto, há o facto de repetidas vezes Peirce afirmar que o universo de secundidade em que vivemos é apenas uma das infinitas actualizações possíveis que este poderia ter conhecido. Talvez o que seja necessário seja uma forma de construir a potencialidade pura do início que não implique a sua transcendência.

<sup>95</sup>. *Collected Papers*, 6.197.

<sup>96</sup>. *Collected Papers*, 6.198.



vital e espontaneidade (...) É um Primeiro”.<sup>97</sup> As qualidades ou primeiros emergem não isoladamente mas em reacção umas com as outras, e essa reacção confere-lhes algum tipo de existência. Metaforicamente, Peirce diz que poderiam ser chamadas “*the mind of God*”.

O segundo estágio de existência do cosmos ocorre com o surgimento de reacções acidentais entre as Qualidades. Estas, diz Peirce, são “meras possibilidades eternas”, isto é, ideias platónicas (cores, sons, odores, sentimentos), mas as reacções entre elas são já acontecimentos, embora o tempo ainda não existisse.<sup>98</sup> O passo seguinte é a emergência do mundo tal como o conhecemos, o que sucede pelo aparecimento de terceiros ou terceiridade. As reacções entre segundos começam a manifestar uma tendência para a regularidade, para tomarem hábitos, que são tendência de generalização influenciando os acontecimentos do futuro e generalizando-se cada vez mais. Estes hábitos são continuidade ou terceiridade e constituem o princípio da evolução: é a partir da tendência da natureza para tomar hábitos que o tempo, o espaço, a substância e as leis a natureza acabarão por se formar.

Deste modo, e Peirce já está a utilizar aqui a metáfora do quadro negro que examinámos no capítulo anterior, a tendência para a generalização constrói hábitos a partir de ocorrências aleatórias.

Assim como começou a existir a partir do puro nada, o universo retornará a um estado semelhante no final do seu processo evolucionário. No intervalo entre esses dois estados as leis da natureza crescem por acção do sinequismo, e fortalecem-se a tal ponto que acabarão por expulsar o tiquismo de cena. Peirce é bem eloquente ao falar deste destino do universo: “O estado de coisas no infinito futuro é a morte, o nada que consiste no completo triunfo da lei e ausência de toda a espontaneidade”.<sup>99</sup>

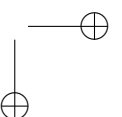
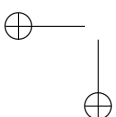
### 12.3 Metafísica e Arquitectónica das Teorias

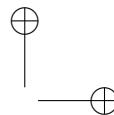
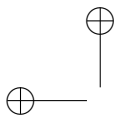
Anunciei, aquando do início do tratamento do tema das categorias, que considerava ter o sistema de Peirce sido construído arquitectonicamente, segundo os fundamentos a este respeito lançados por Kant, mas que só após a exposi-

<sup>97</sup>. *Collected Papers*, 6.198.

<sup>98</sup>. *Collected Papers*, 6.200.

<sup>99</sup>. *Collected Papers*, 8.317.





ção do sistema, que ora termino, a sua característica arquitectónica se tornaria patente.

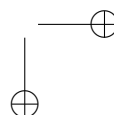
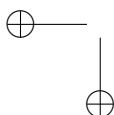
Assim o creio, e por isso depois de cumprido este percurso, tentarei oferecer a visão – agora esclarecida – da metafísica como pedra angular da arquitectónica. Não é de somenos a insistência neste ponto, já que ele remete para o tema que trataremos a seguir: o sentimentalismo peirceano.

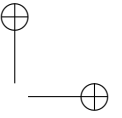
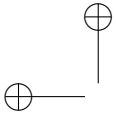
Kant considerava que a construção arquitectónica das teorias, ou sistemática, é “a unidade de conhecimentos diversos sob uma ideia”<sup>100</sup> que determina *a priori* o lugar respectivo das partes. Estas reportam-se umas às outras na ideia desse fim, que é o que torna possível o todo.

Demais, a realização do princípio unificador do sistema, que consubstancia a arquitectónica, não é imediata nem *ab initio*. Muito provavelmente, ele só será encontrado próximo do termo da tarefa. “Ninguém tenta estabelecer uma ciência sem ter uma ideia por fundamento. Simplesmente, na elaboração dessa ciência, o esquema e mesmo a definição, que inicialmente se dá dessa ciência, raramente correspondem à sua ideia, pois esta reside na razão, como um germen, no qual todas as partes estão ainda muito escondidas, muito envolvidas e dificilmente reconhecíveis à observação microscópica. É por isso que todas as ciências, sendo concebidas do ponto de vista de um certo interesse geral, precisam de ser explicadas e definidas, não segundo a descrição que lhes dá o seu autor, mas segundo a ideia que se encontra fundada na própria razão, a partir da unidade natural das partes que reuniu. Verifica-se então, com efeito, que o autor e muitas vezes ainda os seus sucessores mais tardios se enganam acerca de uma ideia que não conseguiram tornar clara para si mesmos e, por isso, não podem determinar o conteúdo próprio, a unidade sistemática e os limites da ciência. É lamentável que só depois de ter passado muito tempo orientados por uma ideia profundamente escondida em nós, a reunir rapsodicamente, como materiais, muitos conhecimentos que se reportam a essa ideia e mesmo depois de os ter por muito tempo disposto de uma maneira técnica, nos seja enfim possível, pela primeira vez, ver a ideia a uma luz mais clara a esboçar arquitectonicamente um todo segundo os fins da razão”.<sup>101</sup>

<sup>100</sup>. KANT, Immanuel, *Crítica da Razão Pura*, trad. SANTOS, Manuela Pinto & MORUJÃO, Alexandre Fradique, 2<sup>a</sup> ed., 1989, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, p. 657.

<sup>101</sup>. KANT, Immanuel, *Crítica da Razão Pura*, trad. SANTOS, Manuela Pinto & MORUJÃO, Alexandre Fradique, 2<sup>a</sup> ed., 1989, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, p. 658-659.





Peirce de certa forma cumpre esta profecia kantiana, pois o sinequismo e a metafísica enquanto princípio unificador deduzido da lógica, ou ideia profunda que haveria de ordenar o sistema, só no fim se lhe revela, como ele próprio admite em carta a James datada de 1902. “Mas apareço a mim próprio, presentemente, como o único depositário do sistema, que está perfeitamente concatenado, e não pode ser apresentado apropriadamente em fragmentos”. Este sistema de que Peirce é depositário é o pragmatismo, que se funda, como descobrirá quase no final da sua vida, nas três ciências normativas, as quais por sua vez correspondem às três categorias. E esta concepção da natureza e pensamento “conduz ao sinequismo, que é a pedra angular da arquitectónica”.<sup>102</sup>

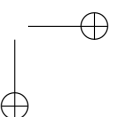
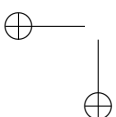
Depois da exploração meticulosa na vertente lógica, do mundo da experiência, e ontológica, culminando na metafísica, o sistema encontra-se unificado, com as partes que o compõem perfeitamente interdependentes no todo. Não admira. A concatenação entre os diversos elementos foi urdida em ordem a servir esse fim.

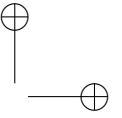
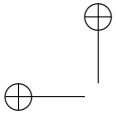
É verdade que do meio para o fim da sua vida o trabalho de Peirce pode ser lido como uma reconciliação com o hegelianismo, ou uma reconstrução deste a partir da doutrina das categorias, mas o programa que conduz a essa reconci-

<sup>102</sup>. “But I seem to myself to be the sole depositary at present of the completely developed system, which all hangs together and cannot receive any proper presentation in fragments. My own view in 1877 was crude. Even when I gave my Cambridge lectures I had not really got to the bottom of it or seen the unity of the whole thing. It was not until after that that I obtained the proof that logic must be founded on ethics, of which it is a higher development. Even then, I was for some time so stupid as not to see that ethics rests in the same manner on a foundation of esthetics, - by which, it is needless to say, I don't mean milk and water and sugar.

These three normative sciences correspond to my three categories, which in their psychological aspect, appear as Feeling, Reaction, Thought. I have advanced my understanding of these categories much since Cambridge days; and can now put them in a much clearer light and more convincingly. The true nature of pragmatism cannot be understood without them. It does not, as I seem to have thought at first, take Reaction as the be-all, but it takes the end-all as the be-all, and the End is something that gives its sanction to action. It is of the third category. Only one must not take a nominalistic view of Thought as if it were something that a man had in his consciousness. Consciousness may mean any one of the three categories. But if it is to mean Thought it is more without us than within. It is we that are in it, rather than it in any of us. Of course I can't explain myself in a few words; but I think it would do the psychologists a great service to explain to them my conception of the nature of thought.

This then leads to synechism, which is the keystone of the arch”, *Collected Papers*, .8.255-257.

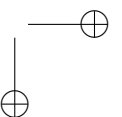
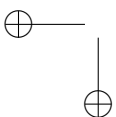


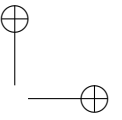
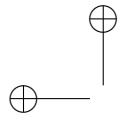


liação é eminentemente kantiano: “... a metafísica é também o acabamento de toda a cultura da razão humana, acabamento imprescindível”, servindo mais a prevenir erros que a ampliar o conhecimento, e impedindo os trabalhos dos homens “de se desviarem do fim principal, a felicidade universal”.<sup>103</sup>

---

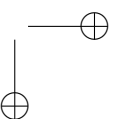
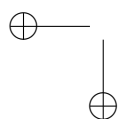
<sup>103</sup>. **KANT**, Immanuel, *Crítica da Razão Pura*, trad. **SANTOS**, Manuela Pinto & **MORUJÃO**, Alexandre Fradique, 2<sup>a</sup> ed., 1989, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, p.669.

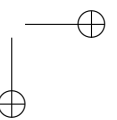
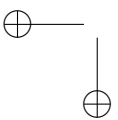
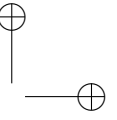
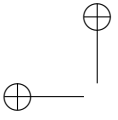


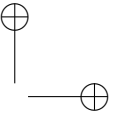
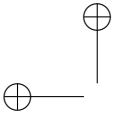


# Parte III

## Ética e heteronomia



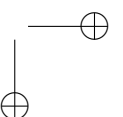
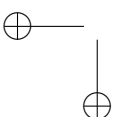


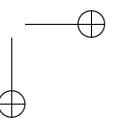
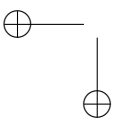
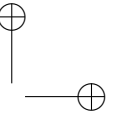
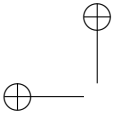


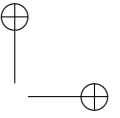
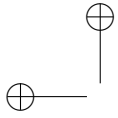
“A man convinced against his will  
Is of his own opinion still.

The dry light of intelligence is manifestly not sufficient to determine a great purpose: the whole man goes into it. So the fact that logic depends upon such a question is sufficient to account for the endless disputes of which logic is still the theatre”.

*Charles Sanders Peirce*







## Capítulo 13

# A dimensão comunicacional da semiótica de Peirce

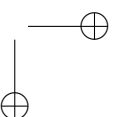
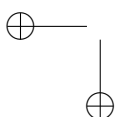
**H**ABERMAS nota, com uma certa surpresa, que ao longo das 80 mil páginas que escreveu, Peirce quase nunca fala de comunicação;<sup>1</sup> e no entanto essa dimensão, de certa forma silenciada, é omnipresente a toda a obra, de tal modo que será o aspecto do peirceanismo mais evidenciado e explicitado por Apel – aquele que lhe foi mais útil – no seu empreendimento de refundação da ética.

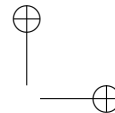
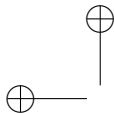
Que a semiótica de Peirce pressupõe uma teoria da comunicação e que, a um nível mais geral, todo o seu edifício filosófico é pervagado pela noção de comunicação – daí a extrema *pervasiveness* da semiótica – é o que tentarei explicitar no presente capítulo, para me ocupar depois do aproveitamento feito por Apel desta dimensão comunicacional no seu empreendimento de reconstrução e fundamentação transcendental de uma ética dialógica.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup>. “...Peirce did not often speak of communication. That is surprising in the case of an author who was convinced of the semeiotic structure of thought...”, HABERMAS, Jürgen, “Peirce and Communication”, in KETNER, Kenneth Laine, *Peirce and Contemporary Thought*, Philosophical Inquiries, American Philosophy Series, 1995, Fordham University Press, New York, p. 243. Trata-se, evidentemente, de uma metonímia, já que Habermas não leu essas 80 mil páginas, e parte permanece inédita, mas o facto é que entre o material publicado o tema nunca é directamente abordado.

<sup>2</sup>. Sobre a exploração dos aspectos comunicacionais da semiótica de Peirce, cf. SANTAELLA, Lucia, “Why Peirce’s Semiotics is also a Theory of Communication”,





O primeiro aspecto a considerar na abordagem da questão é que já ao nível básico da definição e funcionamento triádico do signo peirceano o aspecto comunicacional se encontra nele implícito. O pólo “interpretante” do triângulo semiótico obriga a subentender um intérprete, seja uma consciência de tipo humano, seja a “*quasi-mind*” de que fala Peirce quando pretende distanciar-se do antropomorfismo. A comunicabilidade torna-se assim uma dimensão constitutiva do próprio signo, e por extensão, de todos os processos semióticos: é que uma entidade só se torna signo se possuir um interpretante, i.e., se for interpretável, ou comunicável, pelo menos virtualmente, a outrem, o seu intérprete.<sup>3</sup> “...Os signos exigem pelo menos duas *quasi-minds*; um *quasi-locutor* e um *quasi-intérprete*; e embora estes dois estejam unidos (i.e., sejam uma mente) no próprio signo, devem contudo ser distintos. No signo eles encontram-se, por assim dizer, fundidos. Consequentemente, não é apenas um facto da psicologia humana, mas uma necessidade Lógica, que toda a evolução lógica do pensamento deva ser dialógica”.<sup>4</sup>

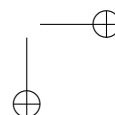
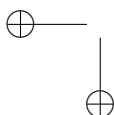
A própria percepção, que no seu aspecto de recepção do *outward clash* é um caso limite de inferência abductiva operada, obviamente, a partir de signos, prefigura de forma latente o esquema de um processo comunicacional. A comunicabilidade, como nota Habermas, é a base de qualquer representação. O signo só representa algo do mundo – e recordemos que todo o conhecimento é mediado por signos – se puder ser relacionado com um possível intérprete. Em qualquer outro caso, não será signo, e por isso poderíamos dizer que em Peirce toda a experiência, mesmo a mais básica, é comunicativa.<sup>5</sup>

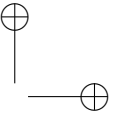
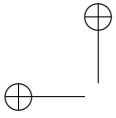
[www.pucsp.br/~lbraga/semiocom](http://www.pucsp.br/~lbraga/semiocom); e JOHANSEN, Jorgen Dines, *Dialogic Semiosis — An Essay on Signs and Meaning*, 1993, Indiana University Press, Bloomington, pp. 189-308.

<sup>3</sup>. Faltando intérprete ao signo, o seu interpretante é um “*would be*”, aquilo que determinaria no intérprete no caso deste existir; MS 318, citado por JOHANSEN, Jorgen Dines, *Dialogic Semiosis — An Essay on Signs and Meaning*, 1993, Indiana University Press, Bloomington, p. 192.

<sup>4</sup>. *Collected Papers*, 4.551.

<sup>5</sup>. “In order to fulfill its representative function, the sign must at the same time be interpretable (...) This is already to be found in the seventh *Lowell Lecture* of 1866. The sign cannot establish the epistemic relation to something in the world if it is not at the same time directed toward an interpreting mind – that is, if it could not be employed communicatively. Without communicability there is no representation, and vice-versa”, HABERMAS, Jorgen, “*Peirce and Communication*”, in KETNER, Kenneth Laine, *Peirce and Contemporary Thought*, Philosophical Inquiries, American Philosophy Series, 1995, Fordham University Press, New York, p. 245.





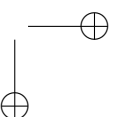
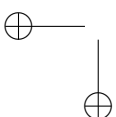
Esse aspecto, depois, expande-se e intensifica-se nos processos de compreensão e pensamento, realizados na nua solidão da alma que consigo entretém um mudo solilóquio. Por isso Peirce dirá que no raciocínio, o homem que pensa para com os seus botões está na verdade envolvido num movimentado diálogo, consigo próprio. Todo o pensamento é de certa forma a explicação/comunicação de uma ideia de si a si mesmo, i.e., a comunicação de um estado mental ao ego, que nunca é, através da sucessão temporal dos instantes, precisamente idêntico.<sup>6</sup> Peirce pode assim dizer que “...uma pessoa não é absolutamente um indivíduo. Os seus pensamentos são o que ele está “dizendo a si próprio”, isto é, está dizendo àquele outro eu que acaba de chegar à existência no fluxo do tempo. Quando alguém raciocina é esse eu crítico que está a tentar persuadir; e todo e qualquer pensamento é um signo, e é essencialmente da natureza da linguagem”,<sup>7</sup> nota.

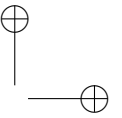
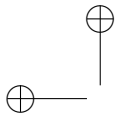
Neste sentido, todo o raciocínio e toda a compreensão é dialógica – envolve, mesmo que de forma abreviada, a comunicação de signos de si a si (já vimos que não há signo sem intérprete) e por isso a essência do pensamento e o que mais fundamente o caracteriza é precisamente essa sua comunicabilidade, o facto de ser dialógico e de se desenvolver num processo de troca recíproca.<sup>8</sup> O pensamento não é o signo que o veicula “mais do que as camadas

<sup>6</sup>. “In reasoning, one is obliged to think to oneself. In order to recognize what is needful for doing this, it is necessary to recognize, first of all, what “oneself” is. One is not twice in precisely the same mental state. One is virtually a somewhat different person, to whom one’s present thought has to be communicated. Consequently, one has to express one’s thought so that virtually other person may understand it. One may, with great advantage, however, employ a language, in thinking to oneself, that is free from much explanation that would be needed in explaining oneself to a quite different person. One can establish conventions with oneself, which enable one to express the essence of what [one] has to communicate free from signs that are not essential”, mas a verdade última é que todo o processo permanece, na sua raiz primeira, comunicacional; *Collected Papers*, 7.103.

<sup>7</sup>. *Collected Papers*, 5.421.

<sup>8</sup>. “...thinking always proceeds in the form of a dialogue – a dialogue between different phases of the ego – so that, being dialogical, it is essentially composed of signs, as its matter, in the sense in which a game of chess has the chessmen for its matter. Not that the particular signs employed are themselves the thought! Oh, no; no whit more than the skins of an onion are the onion. (About as much so, however.) One selfsame thought may be carried upon the vehicle of English, German, Greek, or Gaelic; in diagrams, or in equations, or in graphs: all these are but so many skins of the onion, its inessential accidents. *Yet that the thought should have **some** possible expression for some possible interpreter, is the very being of its being...*”, *Collected Papers*, 4.6; itálico meu.





de uma cebola são a cebola”,<sup>9</sup> ele reside não na sua cristalização em signos, mas no processo dialógico, que é o que o materializa enquanto pensamento, conferindo-lhe existência.

Demais, a comunicação entre locutor e auditor exige um “fundamento” ou “território”<sup>10</sup> comum entre os interlocutores, para que possa efectivar-se, e este aspecto do universo partilhado acaba por remeter directamente para a questão da fixação intersubjectiva do valor e moldura semântica dos termos de qualquer conversação.<sup>11</sup> Mais, uma situação interlocutiva é sempre *inter*, mas também *intra*-dialógica, devido ao aspecto de indeterminação ou *vagueness* da comunicação, que remete sempre para sucessivas reelaborações mentais no âmbito do processo de *semiose ilimitada* em que todo o sujeito se encontra envolvido.

A questão do *common ground* é abordada por Peirce quando refere que todo o signo faz parte de um universo discursivo comum a locutor e auditor, que não é explicitado no próprio signo, e do qual ambos tomam conhecimento a partir de experiências colaterais prévias.<sup>12</sup> “...Todas as proposições vulgares se referem ao universo real, e habitualmente, ao ambiente mais próximo (...) são as circunstâncias sob as quais a proposição é enunciada ou escrita que indicam esse ambiente como aquilo que é referido (...) pois o universo tem de ser entendido como sendo familiar a locutor e auditor, ou nenhum tipo de comunicação sobre ele poderia ter lugar entre os dois; uma vez que este universo apenas pode ser conhecido pela experiência”.<sup>13</sup> Assim, dirá Peirce

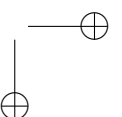
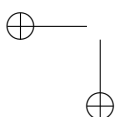
<sup>9</sup>. *Idem*.

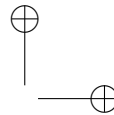
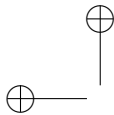
<sup>10</sup>. “Common ground” no original, *Collected Papers*, 3.621.

<sup>11</sup>. “Thus the essential office of the copula is to express a relation of a general term or terms to the universe. The universe must be well known and mutually known to be known and agreed to exist, in some sense, between speaker and hearer, between the mind as appealing to its own further consideration and the mind as so appealed to, or there can be no communication, or “common ground” at all. The universe is thus, not a mere concept, but is the most real of experiences. Hence, to put a concept into relation to it, and into the relation of describing it, is to use a most peculiar sort of sign or thought; for such a relation must, if it subsist, exist quite otherwise than a relation between mere concepts”, *Collected Papers*, 3.621.

<sup>12</sup>. “In every proposition the circumstances of its enunciation show that it refers to some collection of individuals or of possibilities which cannot be adequately described, but can only be indicated as something familiar both to speaker and auditor. At one time it may be the physical universe, at another it may be the imaginary “world” of some play or novel, at another a range of possibilities”, *Collected Papers*, 2.536.

<sup>13</sup>. *Collected Papers*, 2.357.





que todas as proposições “se referem à Verdade”, i.e., tentam antes de mais exprimir o verdadeiro, e esse é o primeiro contrato que supõem entre locutor e auditor, mas para além disso, supõem também algo menos geral, “um ambiente menor<sup>14</sup> do locutor e auditor que é efectivamente veiculado, ao qual essa proposição se refere mais particularmente, e que não é geral”.<sup>15</sup>

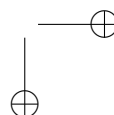
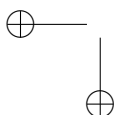
O signo só se torna compreensível quando é integrado num contexto referencial, um universo discursivo, que lhe doa o seu sentido próprio, a partir do relacionamento com a “familiaridade prévia” que este supõe.<sup>16</sup> É este aspecto que remete directamente para a questão da definição intersubjectiva do valor semântico do signo. Tal processo é comunicacional, pois na linha do argumento wittgensteiniano da impossibilidade da existência de uma linguagem privada, todo o uso da linguagem ou de signos obriga a supor transversalmente a comunidade que os utiliza e para a qual têm um sentido.<sup>17</sup> Não há signos “solipsistas” – o seu uso reporta-se sempre quer a um processo hermenêutico intra-subjectivo de progressiva reelaboração; quer a um processo inter-subjectivo de fixação do significado, que serve ao solilóquio mudo da alma consigo própria, tanto quanto à troca e partilha de informações ou ex-

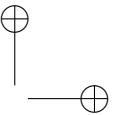
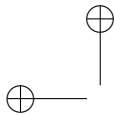
<sup>14</sup>. *Lesser environment*, no original.

<sup>15</sup>. *Collected Papers*, 5.506.

<sup>16</sup>. “All that part of the understanding of the Sign which the Interpreting Mind has needed collateral observation for is outside the Interpretant. I do not mean by "collateral observation" acquaintance with the system of signs. What is so gathered is not COLLATERAL. It is on the contrary the prerequisite for getting any idea signified by the sign. But by collateral observation, I mean previous acquaintance with what the sign denotes. Thus if the Sign be the sentence "Hamlet was mad," to understand what this means one must know that men are sometimes in that strange state; one must have seen madmen or read about them; and it will be all the better if one specifically knows (and need not be driven to presume) what Shakespeare's notion of insanity was. All that is collateral observation and is no part of the Interpretant. But to put together the different subjects as the sign represents them as related - that is the main [i.e., force] of the Interpretant-forming”, *Collected Papers*, 8.179.

<sup>17</sup>. Peter Skagestad chama a atenção para este mesmo aspecto no seu *The Road of Inquiry*: “Any language, indeed any use of signs, presupposes a community of subjects capable of using and understanding the same signs. A sign is not a sign unless it is intersubjectively interpretable. Hence, if every thought is in the form of signs, there can be no such thing as a purely private and inward knowledge which is in principal immune to confirmation or correction by the community”, SKAGESTAD, Peter, *The Road of Inquiry — Charles Peirce's Pragmatic Realism*, 1981, Columbia University Press, New York, p. 24.





periências entre sujeitos, a qual demanda o universo discursivo comum das experiências colaterais previamente adquiridas.<sup>18</sup>

Toda a comunicação tem por palco o universo discursivo comum a que os interlocutores acedem, e que garante a inteligibilidade do discurso. Esse universo não está contido no próprio signo, no seu significado, nem no domínio das regras de funcionamento da linguagem utilizada; é constituído por “experiências colaterais” que fixam o valor do signo e são essencialmente de índole pragmática. Toda a negociação do sentido se inicia assim num ponto muito anterior àquele em que qualquer discurso é articulado, e que é o ponto em que a comunidade define intersubjectivamente a moldura semântica dos signos empregues.

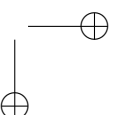
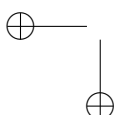
No pólo oposto, toda a comunicação é “comunicacional”, passe o pleonismo, devido à sua indeterminação intrínseca. “Toda a locução deixa naturalmente o direito a ulterior exposição por parte do locutor; e conseqüentemente, enquanto um signo é indeterminado, é também vago”.<sup>19</sup> Não há comunicação inteiramente precisa, e por isso o sentido de qualquer mensagem pode ser continuamente perfectibilizado, num processo que será constituído por ulteriores e adicionais trocas comunicativas.<sup>20</sup>

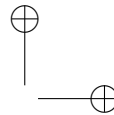
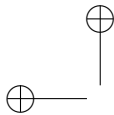
Além disso a comunicação não é vaga por algum defeito exógeno que lhe advenha acidentalmente – é-o intrinsecamente devido à natureza da sua pró-

<sup>18</sup>. Johansen defende que, sem a extensa analítica que mais tarde caracterizará as investigações de Austin e Searle, Peirce prefigura de certa forma toda a Pragmática por eles encetada, nomeadamente a atribuição de força ilocucional a qualquer parcela de discurso, e nesse sentido, toda a locução, mesmo a mais puramente constatativa, é sempre uma acção; cf. JOHANSEN, Jorgen Dines, *Dialogic Semiosis — An Essay on Signs and Meaning*, 1993, Indiana University Press, Bloomington, p. 189 e ss. Concordando com esta opinião, não resisto a transcrever aqui o delicioso trecho onde, a propósito de jornalistas e políticos, Peirce mostra como os aspectos pragmáticos do discurso se sobrepõem muitas vezes ao seu conteúdo semântico, determinando-o: “We can repeat the *sense* of a conversation, but we are often quite mistaken as to what words were uttered. Some politicians think it a clever thing to convey an idea which they carefully abstain from stating in words. The result is that a reporter is ready to swear quite sincerely that a politician said something to him which the politician was most careful not to say”, *Collected Papers*, 5.185.

<sup>19</sup>. *Collected Papers*, 5.447.

<sup>20</sup>. “It turns out, therefore, that in every communication situation *absolute* determinateness and precision are not and cannot be attained”, POTTER, Vincent, *Peirce’s Philosophical Perspectives*, ed. COLAPIETRO, Vincent, American Philosophy Series, 1996, Fordham University Press, New York, p. 163.





pria constituição.<sup>21</sup> Nenhuma comunicação pode ser não-vaga ou totalmente determinada, em primeiro lugar pela impossibilidade manifesta de comparar as qualidades de sentimento de dois sujeitos diferentes. Precisão absoluta é impossível sempre que estejam envolvidas questões de grau ou outra qualquer possibilidade de variação contínua (“Chove muito”, mas quanto é muito?); e ainda porque a conotação das palavras acessível a cada indivíduo, e portanto a sua interpretação, está sujeita a infindáveis variações, pela impossibilidade de comparar experiências: “Mesmo nas nossas concepções mais intelectuais, quanto mais lutamos para sermos precisos, mais inatingível a precisão nos parece. Nunca deveria ser esquecido que o nosso próprio pensamento é prosseguido como um diálogo, e assim, embora num grau menor, está sujeito a quase todas as imperfeições da linguagem”.<sup>22</sup>

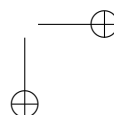
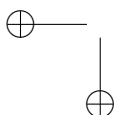
Ora todas estas razões que tornam a comunicação vaga – e para Peirce a ideia de precisão que temos nas situações vulgares é pura ilusão – trazem como consequência um contínuo desdobramento do processo comunicacional, a sua ruminação e aprofundamento, que alimenta qualquer discussão. Não é só o locutor que fica autorizado a continuamente precisar o sentido das suas palavras, também o auditor fica envolvido numa complexa teia de interpretações e re-interpretações que hão-de produzir a compreensão e que são, como já o vimos, devido à natureza desta, comunicacionais.<sup>23</sup>

“As pessoas honestas, quando não estão a gracejar, pretendem tornar o significado das suas palavras determinado, de forma a que não haja nelas qualquer latitude de interpretação. Isto é, a característica do seu significado consiste nas implicações e não-implicações das suas palavras; e elas pretendem fixar o que é e não é implicado. Acreditam ter sucesso ao fazê-lo, e se a conversa for sobre teoria dos números, talvez tenham. Mas quanto mais os seus

<sup>21</sup>. “But the answer that a closer scrutiny dictates in some cases is that it is not because insufficient pains have been taken to precide the residuum [de uma proposição] that it is vague: it is that it is vague intrinsically”, *Collected Papers*, 5.508.

<sup>22</sup>. *Collected Papers*, 5.506.

<sup>23</sup>. “All thinking is dialogic in form. Your self of one instant appeals to your deeper self for his assent. Consequently, all thinking is conducted in signs that are mainly of the same general structure as words, those which are not so, being of the nature of those signs of which we have need now and then on our converse to one another to eke out the defects of words, or symbols”, *Collected Papers*, 6.338.



temas se afastam de tais assuntos “abstractos”, menor possibilidade existe de alcançar tal precisão de discurso”.<sup>24</sup>

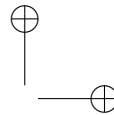
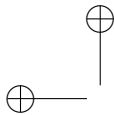
E é neste ponto que Peirce acaba por se aproximar de Austin, ao considerar que toda a asserção e todo o juízo, ao mesmo tempo que são vagas, são um tipo de acto, que realiza alguma coisa no mundo, e exige do enunciador que tome responsabilidade pela afirmação que acaba de proferir, pois esta tem como referência o verdadeiro e intende que o seu destinatário a tome como tal.<sup>25</sup> Deste modo todo o juízo, que tem como missão veicular conceitos, tem por referência a verdade, implica uma responsabilidade por parte do enunciador, envolve sempre algum tipo de “acto”, exerce “uma energia” e está sujeito a produzir efeitos bem reais.<sup>26</sup>

Ora este carácter accional da linguagem e do juízo, seja na troca intersubjectiva, seja na compreensão e raciocínio, é comunicacional também quando demanda que o locutor assuma responsabilidade pelos seus actos, e que aquele a quem se dirige o discurso (seja outrem, seja o ego num diferente momento temporal) se deixe persuadir por tal acto de fala e tenha ao mesmo tempo a

<sup>24</sup>. *Collected Papers*, 5.447.

<sup>25</sup>. “If a man desires to assert anything very solemnly, he takes such steps as will enable him to go before a magistrate or notary and take a binding oath to it. Taking an oath is not mainly an event of the nature of a setting forth, Vorstellung, or representing. It is not mere saying, but is doing. The law, I believe, calls it an "act." At any rate, it would be followed by very real effects, in case the substance of what is asserted should be proved untrue. This ingredient, the assuming of responsibility, which is so prominent in solemn assertion, must be present in every genuine assertion. For clearly, every assertion involves an effort to make the intended interpreter believe what is asserted, to which end a reason for believing it must be furnished. But if a lie would not endanger the esteem in which the utterer was held, nor otherwise be apt to entail such real effects as he would avoid, the interpreter would have no reason to believe the assertion. Nobody takes any positive stock in those conventional utterances, such as "I am perfectly delighted to see you," upon whose falsehood no punishment at all is visited. At this point, the reader should call to mind, or, if he does not know it, should make the observations requisite to convince himself, that even in solitary meditation every judgment is an effort to press home, upon the self of the immediate future and of the general future, some truth. It is a genuine assertion, just as the vernacular phrase represents it; and solitary dialectic is still of the nature of dialogue. Consequently it must be equally true that here too there is contained an element of assuming responsibility, of "taking the consequences."”, *Collected Papers*, 5.546.

<sup>26</sup>. “That is the first point of this argument; namely, that the judgment, which is the sole vehicle in which a concept can be conveyed to a person’s cognizance or acquaintance, is not a purely representitious event, but involves an act, an exertion of energy, and is liable to real consequences, or effects”, *Collected Papers*, 5.547.



clara consciência da responsabilidade assumida pelo locutor, e das penalidades em que incorre ou incorreria no caso de não estar à altura dela. “Neste ponto, o leitor deve recordar-se, ou, se não o sabe, deve fazer as observações necessárias para que de tal se convença, que mesmo na meditação solitária todo o juízo é um esforço para pressionar sobre o eu do futuro imediato e do futuro geral, alguma verdade. Trata-se da asserção genuína, tal como a linguagem vernácula a representa; e mesmo a dialéctica solitária é ainda da natureza do diálogo. Consequentemente, terá de ser igualmente verdade que também aqui está contido um elemento de “assumir a responsabilidade”, de “aceitar as consequências””.<sup>27</sup>

Se, como vimos, a compreensão é comunicacional, como o é em várias vertentes o processo de transmissão de qualquer informação, a influência desta dimensão comunicacional é determinante a muitos outros níveis, mais gerais, do sistema, nomeadamente no processo de inquirição científica e na constituição da verdade e teoria da realidade peirceanas.

O próprio método pragmático, enquanto progressiva inquirição sobre o significado de termos gerais, ou “metabolismo inferencial vivo de símbolos”, é comunicacional.<sup>28</sup>

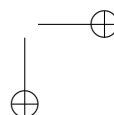
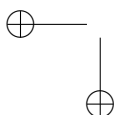
Assim, a comunicabilidade que garante a interpretação sígnica ao nível do indivíduo, generaliza-se da mesma forma que o processo de interpretação de signos se generaliza na comunidade dos que investigam. Quando Peirce diz que “individualmente não podemos razoavelmente esperar atingir a filosofia última que perseguimos, podemos apenas buscá-la para a comunidade de filósofos”<sup>29</sup> está a explanar o seu credo mais profundo quanto à investigação científica, e a convicção de que a verdade se atinge através da troca honesta e de boa fé de argumentos, que conduzirão à opinião de que ninguém duvida. Esse diálogo no seio da comunidade dos que investigam é também um processo de interpretação sígnica, de nível mais geral, que permitirá atingir a verdade ou interpretante lógico final.<sup>30</sup> É a teoria da verdade como acordo de

<sup>27</sup>. *Collected Papers*, 5.546.

<sup>28</sup>. “Pragmaticism makes thinking to consist in the living inferential metaboly of symbols whose purport lies in conditional general resolutions to act”, *Collected Papers*, 5.403, em nota de rodapé.

<sup>29</sup>. *Collected Papers*, 5.264.

<sup>30</sup>. Hookway sublinha este aspecto dialógico da comunidade dos que investigam: “We advance towards the truth through conversation and dialogue with our fellows; the community is



opiniões produzido no seio de uma comunidade, que já examinámos no capítulo VIII: “Sobre a maioria dos assuntos, suficiente experiência, discussão e raciocínio trarão os homens a um acordo; e um outro conjunto de homens que prossiga uma investigação independente com suficiente experiência, discussão e raciocínio será conduzido ao mesmo acordo que o primeiro conjunto”.<sup>31</sup>

Já vimos como esta concepção conduz a uma teoria da realidade idealista – aquilo que não chega talvez nunca a actualizar-se – e como transforma o problema do verdadeiro numa busca colectiva pelo acordo, que se alcança através do diálogo e da troca pública de argumentos, *discussion* e *reasoning*.<sup>32</sup> Neste sentido muito específico do idealismo peirceano, verdade e real são produtos dialógicos e, na sua génese, comunicacionais.

O real passa então a ser construído como aquilo que determina as opiniões, mas não depende destas, fazendo a sua aparição no mundo a noção de *causa final* como aquilo que determina a opinião final e é independente do que qualquer homem, ou conjunto de homens, possa pensar.<sup>33</sup> Assim se entrelaçam realismo (o real é independente do pensamento de qualquer homem particular) e idealismo (o real é da natureza do pensamento) constituindo o *brand* específico da teoria da realidade de Peirce: o idealismo objectivo evolucionário.<sup>34</sup>

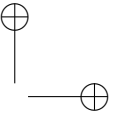
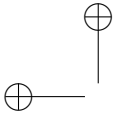
essentially one of dialogue and conversation. Thus, we also need an explanation of the linguistic acts which sustain the scientific community”, **HOOKWAY**, Christopher, *Peirce*, col. The Arguments of the Philosophers, 1992, Routledge, London, p. 119.

<sup>31</sup>. **PEIRCE**, Charles Sanders, *Writings of Charles Sanders Peirce: A Chronological Edition*, vols. 1-6, ed. **FISCH**, Max, et al., Bloomington, Indiana University Press, vol. III, p. 8.

<sup>32</sup>. “Peirce’s point is that error is essentially characteristic of the individual; indeed, the very conception of the self, he feels, arises as a hypothesis to explain ignorance and error. Truth, on the other hand, is *social* in nature, so much so that the attainment of truth demands endless investigation and therefore an unlimited community of investigators”, **TURLEY**, Peter, *Peirce’s Cosmology*, 1977, New York Philosophical Library, New York, p. 51.

<sup>33</sup>. “In the first place, to say that thought tends to come to a determinate conclusion, is to say that it tends to an end or is influenced by a *final cause*. This final cause, the ultimate opinion, is independent of how you, I, or any number of men think. Let whole generations think as perversely as they will; they can only put off the ultimate opinion but cannot change its character”, **PEIRCE**, Charles Sanders, *Writings of Charles Sanders Peirce: A Chronological Edition*, vols. 1-6, ed. **FISCH**, Max, et al., Bloomington, Indiana University Press, vol. III, p. 8.

<sup>34</sup>. “So the ultimate conclusion is that which determines opinions and does not depend upon them and so is the real object of cognition. This is idealism, since it supposes the real to be of the nature of thought”, *idem*.



Note-se também que esta concepção acaba por transformar o real numa realidade potencial, que nunca chega, por definição, a actualizar-se.<sup>35</sup> A comunidade prosseguirá a sua *endless quest* pela verdade – que é comunicacional e dialógica – permanecendo a opinião final que se identifica com o real um ideal regulador que não chega a materializar-se: “Devemos abandonar a concepção de real como algo actual, e dizer simplesmente que apenas o pensamento existe actualmente e possui uma lei que o determina apenas pelo modo no qual, ao agir, produz essa lei. Só que essa lei é tal que, dado tempo suficiente, determinará o pensamento”.<sup>36</sup>

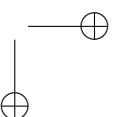
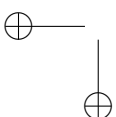
A dimensão comunicacional da semiótica de Peirce abarca todo o sistema, da compreensão solitária à compreensão colectiva, da percepção isolada à constituição do real – todos são realidades dialógicas, produto de trocas comunicacionais que se vão progressivamente generalizando. É assim que a interpretação do signo é dialógica no sujeito isolado, mas a verdadeira representação que este comporta – porque o indivíduo se caracteriza essencialmente pela falha e erro – só se atinge na interpretação, também dialógica, que é levada a cabo pela comunidade de inquirição.<sup>37</sup> E se Peirce descreve o peirceanismo como um idealismo, por considerar a realidade da natureza do pensamento, sendo esse pensamento, em qualquer nível de generalidade em que seja tomado, dialógico, poderíamos acrescentar que se trata de um idealismo comunicacional.

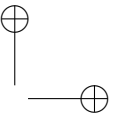
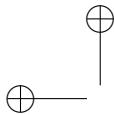
Apel terá sido, como veremos, o autor que primeiro se apercebeu, e frutuosa e destacou, a importância desta dimensão comunicacional.

<sup>35</sup>. “... the real is in one sense never realized, since though opinion may in fact have reached a settlement in reference to any question, there always remains a possibility that more experience, discussion, and reasoning would change any given opinion”, *idem*, p. 9.

<sup>36</sup>. *Idem*.

<sup>37</sup>. “Since the mind is an interpretant, or a system of interpretants, the development and growth of the mind can come about only through dialogue. Echoing Plato, Peirce said that thought is an interior dialogue. The utterances of each voice in the dialogue are signs whose interpretants are the utterances of the answering voice. The full meaning of any sign emerges only as the dialogue expands into a conversation in which all the members of a community of interpretants take part”, SAVAN, David, *An Introduction to Charles Sanders Peirce full System of Semeiotic*, 1988, Toronto Semiotic Circle, Toronto, Canada, p. 46.





### 13.1 Comunicação e comunicabilidade - o fundacionismo semiótico apeleano

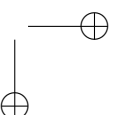
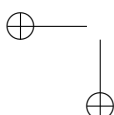
Mesmo que explicitamente não tematizada, a comunicação é, como acabamos de ver, um aspecto que pervaga toda a filosofia de Peirce,<sup>38</sup> lançando fundas raízes no sistema a partir do momento em que se determina que todo o processo semiótico é uma forma de comunicação, e que mesmo as suas instâncias mais simples – o signo – se definem por relação à sua comunicabilidade, ainda que esta não seja, em todos os casos, encontrada em acto. Deste modo, da mesma forma que a semiótica, pelo lugar e função que ocupa na árvore das ciências, perpassa todos os elementos do sistema, também a comunicação enquanto elemento constitutivo desta se encontra nele omnipresente, pelo que, quando Savan diz ter em Peirce encontrado um “idealismo semiótico”,<sup>39</sup> poderíamos, na senda deste comentário, falar também em “idealismo comunicacional”.

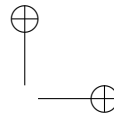
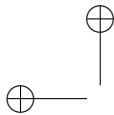
Ora será precisamente esta dimensão comunicacional patente na semiótica de Peirce que será relevada por Apel na constituição da sua filosofia semioticamente transformada, erigindo esta em princípio de fundamento. No fundo Apel confere pregnância ao aspecto comunicacional construindo em torno deste um fundacionismo semiótico que pretende venha a sustentar as pretensões da ética semioticamente transformada. Este aspecto é novo, e não se encontra, nem sequer de forma implícita, patente em Peirce – o fundacionismo peirceano, a haver algum, situa-se no culminar do percurso que conduz da fenomenologia, da categoriologia e da lógica ao realismo metafísico evolucionário.

Já em *Towards a Transformation of Philosophy* Apel confessa que a noção de comunidade de investigação peirceana que se substitui ao sujeito transcendental kantiano lhe foi útil para a concepção de transformação semiótica do conhecimento, e para a ideia de fundar a ética numa racionalidade comunicativa comum a toda a humanidade.

<sup>38</sup>. Poderíamos dizer, para utilizar a apropriada terminologia peirceana, que a comunicação é *all-pervasive* relativamente ao sistema.

<sup>39</sup>. SAVAN, David, “Peirce and Idealism”, in KETNER, Kenneth Laine, *Peirce and Contemporary Thought*, Philosophical Inquiries, American Philosophy Series, 1995, Fordham University Press, New York. Já vimos que esta tese é discutível, e discutida de facto por vários autores, pelo que, registando-o, não me alongarei sobre o tema.





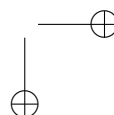
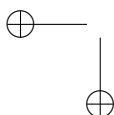
A defesa de uma re-transcendentalização da filosofia – uma que reflecta sobre as suas próprias condições de possibilidade – é inspirada pela transformação peirceana do kantismo e a sua noção de um sujeito colectivo que se submete a regras de mediação sógnica comuns nas quais toda a interpretação e conhecimento se encontram mergulhados.

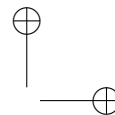
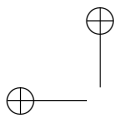
Ao insistir em que todo o conhecimento é mediado por signos, e na natureza irredutivelmente triádica destes, Peirce chama a atenção para o facto de que não pode haver conhecimento que não seja simultaneamente interpretação, ao mesmo tempo que sublinha que toda a interpretação é comunicacional. Esta descoberta do papel incontornável da comunicação, que se materializa no seio da comunidade de interpretação, levará Apel a postular ser esta uma personificação da razão humana que constitui, enquanto encarnação da razão, a comunidade ideal que é necessário pressupor contrafactualmente, e que constitui o horizonte teleológico da comunidade real que essa materialização da razão personifica.<sup>40</sup>

Ficam assim lançadas as bases para uma fundamentação transcendental da ética da discussão – i.e., uma que reflecta sobre as suas próprias condições de validade –, mediante a possibilidade de elaboração de uma Pragmática Transcendental que enforma todo o discurso e que não é possível pôr em causa sem cair em auto-contradição performativa.

Ao desvelar as regras *a priori* que regem toda a comunicação, e que não é racionalmente possível pôr em causa, Apel descobre que estas são eticamente relevantes: constituem um mínimo denominador comum patente em toda a troca intersubjectiva, e também na discussão de normas éticas concretas – historicamente situadas no seio de uma comunidade – que é possível validar e fundamentar à luz da capacidade auto-reflexiva da linguagem humana (não, pois, uma fundamentação de tipo dedutivo como a cara ao neopositivismo ou às ciências experimentais). A arquitectónica da Ética da Discussão

<sup>40</sup>Esta também a leitura de Mendieta: “For, as Apel explains, the indefinite community of investigation and critique is both an embodiment of *reason* that acts as ideal normative principle and an *embodiment* of reason that is not a “consciousness” in general but is a given real community of communication. In other words (...) the notion of an unlimited community of investigation and interpretation is presupposed both as a *real* community and as an *ideal*, a counterfactual, as a telos. The community therefore is experience not so much as a datum as an *intersubjective medium of communication*”, MENDIETA, Eduardo, *Adventures of Transcendental Philosophy – Karl-Otto Apel’s Semiotics and Discourse Ethics*, Rowman & Littlefield Publishers, 2002, Oxford.





desdobra-a assim em dois aspectos complementares, um de reflexão, justificação e validação de princípios universalizáveis; outro de discussão de normas concretas sócio-historicamente contextualizadas, e validáveis à luz das regras pragmático-transcendentais pressupostas na parte A da *Ética da Discussão*.

Notemos como Apel trilha aqui um meio caminho que pretende resolva simultaneamente o carácter excessivamente abstracto das normas estabelecidas pelas éticas deonticas de tipo kantiano; e o excessivo particularismo (solipsismo no interior de um dado jogo de linguagem, se assim me posso exprimir) patente nas éticas de tipo platónico e aristotélico; e fá-lo tentando reter o que ambas têm de melhor.

Qual a importância de Peirce neste percurso? A sua semiótica é, por Apel, transcendentalizada; foi fundamental a noção de pragmática trabalhada por Peirce para a ultrapassagem do “solipsismo metódico”; e, por fim, a concepção de comunicação e acordo racional entre todos os que argumentam que percorre toda a filosofia peirceana, e muito especialmente a lógica da ciência, foi inspiradora na própria elaboração do conceito de ética da discussão: aquela onde é necessário pressupor o consenso possível, tal como o pressupunha Peirce dado um tempo suficientemente longo.

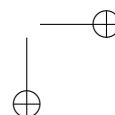
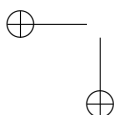
Ora como nota Klaus Oehler, a transcendentalização da semiótica peirceana não é plano que pudesse ter interessado ao próprio Peirce, pois este “era céptico quanto ao grau de generalidade das estruturas imersas nas linguagens naturais”,<sup>41</sup> pelo que a generalidade da semiótica como do sistema se ancora antes na doutrina das categorias, que são o garante dessa generalidade.<sup>42</sup> Em Peirce não encontramos pois nem fundacionismo nem transcendentalização da semiótica – ela é geral e enforma todo o conhecimento; mas depende ainda da mais generalíssima fenomenologia (“um método que é indiferente aos limites da linguagem”)<sup>43</sup> e categoriologia.

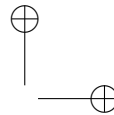
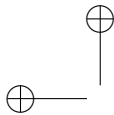
A racionalidade comunicativa, em Peirce, não constitui o *telos* que há-

<sup>41</sup>. OEHLER, Klaus, “A Response to Habermas”, in KETNER, Kenneth Laine, *Peirce and Contemporary Thought*, Philosophical Inquiries, American Philosophy Series, 1995, Fordham University Press, New York, p. 267.

<sup>42</sup>. “The speech situation and the communicative rationality implicit in it should on no account be made to bear the burden of providing the foundation for semeiotic. They represent merely a peculiarly privileged instance through which the basic structures of the sign can be illustrated”, *idem*, p. 268.

<sup>43</sup>. *Idem*, p. 269.





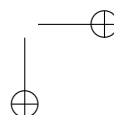
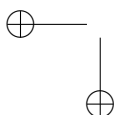
de regular e fundamentar a actividade humana, já que esta é apenas um caso restrito no seio de processos semiósicos mais gerais (recordemos a incessante generalização da semiótica a que Peirce se devotou) – o fim da actividade humana há-de ser revelado apenas com a descoberta da unidade fundamental fornecida pelas ciências normativas.<sup>44</sup>

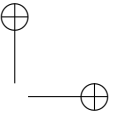
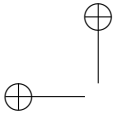
No fundo o fundacionismo apeleano, com a sua transcendentalização da semiótica, apenas fundamenta a possibilidade de validação de normas morais básicas universais – o que é de si suficiente para lhe garantir o lugar destacado que merecidamente goza no debate ético contemporâneo – mas não soluciona o problema do agenciamento humano,<sup>45</sup> algo que, creio, um retorno a um cenário de tipo pós-hegeliano como o esboçado por Peirce - que Apel, evidentemente, rejeita – poderia permitir resolver. Como? De novo há que retornar ao ponto em que Apel deixara o debate: negação do racionalismo típico da ciência positivista; recusa das utopias pós-modernas de um fim ou fragmentação da razão; rejeição do carácter demasiado abstracto das éticas deonticas, e rejeição do oposto nas éticas de inspiração aristotélica: o seu excessivo particularismo.<sup>46</sup> Se a arquitectura da *Ética da Discussão*, tal como foi concebida com a divisão em parte A e B permite conciliar os dois últimos aspectos, evi-

<sup>44</sup>. “Consensus is a function of these universal pragmatic conditions of communication. Reason, as he sees it, is manifested solely in intersubjective communication. This conception of communicative rationality is rooted in the framework of language. But Peirce doubted that language and the rationality structures which exhibits can ever yield this justification. Just how far he distanced himself from the linguistic paradigm is apparent from his reflections on diagrammatic thinking. The form of diagrammatic-graphic understanding and communication which he used to model not only mathematical and scientific inquiry, but also the basic structure of prescientific, everyday thought transcended and relativized the framework of language pragmatics. We do not yet understand the structures on which thought, especially creative thinking, depends. It would be imprudent to make a decision that would prematurely bind us to a linguistic paradigm”, *idem*, p. 270.

<sup>45</sup>. *Human agency*, na bibliografia inglesa sobre o tema. Hesito muito, muitíssimo, se vertê-lo por “agenciamento humano” será utilizar a expressão correcta, embora haja em português um sentido de agenciamento em que este significa “servir de agente”. Em todo o caso, em inglês a expressão refere-se à acção do agente moral individual, à titularidade da acção por um sujeito – e era esse o sentido que gostaria de veicular com a expressão que traduzi para português.

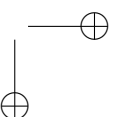
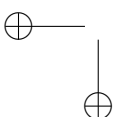
<sup>46</sup>. Esta interpretação concorda com a explanada por Eduardo Mendieta ao longo do seu último livro – a primeira monografia em língua inglesa dedicada a Apel: **MENDIETA**, Eduardo, *Adventures of Transcendental Philosophy – Karl-Otto Apel’s Semiotics and Discourse Ethics*, Rowman & Littlefield Publishers, 2002, Oxford.

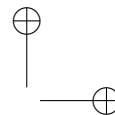
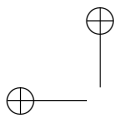




tando os escolhos de um e de outro, deixa de fora – o próprio Apel o admite – a questão do agenciamento moral.

O que pretendo sugerir, ao longo das páginas seguintes, é que talvez uma reconstrução do sentimentalismo peirceano – algo que não chego a realizar – que tenha em vista uma ética das virtudes tal como foi formulada por MacIntyre, permita resolver a questão do particularismo ou incomensurabilidade das normas morais que se orientam em função de *telos* comunitariamente enraizados, ao mesmo tempo que encontra um lugar para a questão do agenciamento humano – que é resolúvel *a priori*, embora essa resolução possa ser indefinidamente adiada no curso das gerações. Abrir-se-ia assim um horizonte de esperança ao homem, de possibilidade de estabelecimento de um consenso universal, e de perfeccionamento moral que tendo em vista esse horizonte teleológico universal último, permitiria no seio de cada comunidade tratar das questões sócio-históricas concretas em termos de consenso sem, o que Apel não logra, excluir ninguém desse diálogo – nem mesmo o agente que recusa a identificação de si próprio como agente racional.





## Capítulo 14

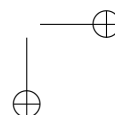
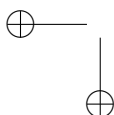
### As Ciências Normativas: *Rendering the world more reasonable*

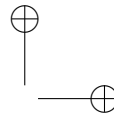
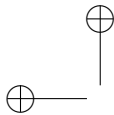
“Mas pareço ser, no presente, o único depositário do sistema completamente desenvolvido, no qual todas as partes são interdependentes, e que não pode ser devidamente apresentado em fragmentos. A minha visão em 1877 era ainda crua. Mesmo quando dei as minhas *Cambridge Lectures* [em 1898] não cheguei ao fundo da questão nem vi a unidade do todo. Só depois disso obtive a prova de que a Lógica tem de ser fundada na Ética, da qual é um desenvolvimento mais elevado. E mesmo nessa altura, fui por algum tempo tão estúpido que não vi que a Ética repousa do mesmo modo numa fundação de Estética”.<sup>1</sup>

**É** Com a descoberta já tardia – posterior a 1900 – das Ciências Normativas,<sup>2</sup> da sua interdependência e funções, que Peirce, como conta neste excerto

<sup>1</sup>. *Collected Papers*, 8.255

<sup>2</sup>. Sobre as ciências normativas, cf. **POTTER**, Vincent, *Peirce's Philosophical Perspectives*, ed. **COLAPIETRO**, Vincent, American Philosophy Series, 1996, Fordham University Press, New York; **POTTER**, Vincent G., *Charles Sanders Peirce, On Norms and Ideals*, 1997, Fordham University Press, New York; e, aquela que, em minha opinião, constitui indubitavelmente a melhor exposição e interpretação do tema: **SHERIFF**, John K., *Charles Peirce's Guess*





de uma carta a James, logra ultimar a Arquitectónica do sistema que sempre almejara, e que liga de forma indelével à sua metafísica evolucionária. Iremos examinar como nas páginas seguintes.

Recorde-se que Peirce divide a filosofia em três ramos: Fenomenologia, que se limita a contemplar os fenómenos sem sobre eles emitir qualquer juízo; Ciências Normativas, que estudam as relações dos fenómenos a fins; e Metafísica, que se ocupa da realidade dos fenómenos. É fácil ver como esta divisão se conforma com o esquema categorial peirceano: a Fenomenologia trata da primeiridade dos fenómenos, enquanto qualidades sem relação com nenhum outro; as Ciências Normativas tratam da secundidade dos fenómenos, porque a relação entre um fenómeno e um fim é diádica; e a Metafísica trata os fenómenos na sua terceiridade, mediando entre estes e a relação dos fenómenos a fins, em ordem a descobrir a verdadeira realidade.<sup>3</sup>

Como se nota, é também triádica a divisão das Ciências Normativas: Lógica, Ética e Estética, numa distribuição que obedece ao esquema categorial peirceano, Estética correspondendo à primeiridade, Ética à secundidade, e Lógica à terceiridade.<sup>4</sup>

Ciência Normativa é então o ramo intermédio da Filosofia, e Peirce caracteriza-a como a ciência daquilo que deve ser (*ought*). Deve, mas não tem de ser. A Ciência Normativa trata da acção que é contingente: aquilo que deveria ser de um modo, mas que não é determinado por nenhuma compulsão que implique que não seja de outro.

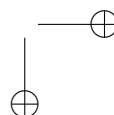
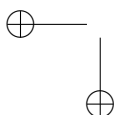
É, além disso, uma ciência teórica, que estuda ideais, ou aquilo que deve ser, tornando o mundo normativo. Trata-se, neste caso, de pura teoria, não de uma habilidade prática (*skill*), e por isso o seu domínio não torna o homem mais racional ou mais ético na sua conduta quotidiana, do mesmo modo que alguém que leia um tratado de Mecânica Analítica sobre o jogo do bilhar não se torna melhor jogador por causa disso. O valor da Ciência Normativa é

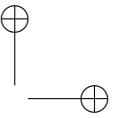
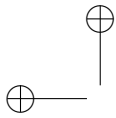
---

*at the Riddle — Grounds for Human Significance*, 1994, Indiana University Press, Bloomington.

<sup>3</sup>. *Collected Papers*, 5.120-5.124. “So then the division of Philosophy into these three grand departments, whose distinctness can be established without stopping to consider the contents of Phenomenology (that is, without asking what the true categories may be), turns out to be a division according to Firstness, Secondness, and Thirdness, and is thus one of the very numerous phenomena I have met with which confirm this list of categories”, *idem*.

<sup>4</sup>. “It is clear, however, that Esthetics relates to feeling, Practis to action, Logic to thought”, *Collected Papers*, 1.574. Cf. também 5.121-5.124.





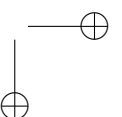
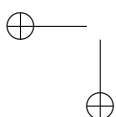
puramente teórico, embora lhe correspondam ciências práticas, que estudam o raciocínio, a conduta ou a obra de arte, e que podem certamente esperar algum auxílio da ciência normativa correspondente.<sup>5</sup> Delas pode Peirce dizer que são “a mais puramente teórica das ciências puramente teóricas” e encontram-se estreitamente ligadas às artes ou ciências práticas que estudam a arte do raciocínio, a conduta da vida ou as belas-artes, embora se distingam delas por serem, para usar a terminologia de Apel, transcendentais – i.e., indagarem das condições de possibilidade de tais artes. Assim, a estética normativa não pergunta se x ou y é belo, mas o que torna o belo belo; tal como a ética normativa não pergunta se determinada acção é boa ou má, mas o que torna o bem bom e o mal mau.<sup>6</sup> “O problema fundamental da ética não é O que está certo?, mas Aquilo que estou preparado para aceitar deliberadamente como aquilo que quero fazer, a que devo almejar, o que busco?”<sup>7</sup>

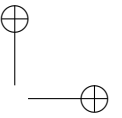
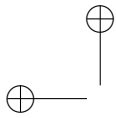
As ciências normativas tratam das relações dos fenómenos com fins, e de três pontos de vista distintos, primeiro, segundo e terceiro, a partir das três ciências em que se dividem: Estética, Ética e Lógica. Estética é a ciência dos ideais, daquilo que é admirável *per se*, sem nenhuma razão ulterior; Ética é a

<sup>5</sup>. “Normative Science is not a skill, nor is it an investigation conducted with a view to the production of skill. Coriolis wrote a book on the Analytic Mechanics of the Game of Billiards. If that book does not help people in the least degree to play billiards, that is nothing against it. The book is only intended to be pure theory. In like manner, if Normative Science does not in the least tend to the development of skill, its value as Normative Science remains the same. It is purely theoretical. Of course there are practical sciences of reasoning and investigation, of the conduct of life, and of the production of works of art. They correspond to the Normative Sciences, and may be probably expected to receive aid from them. But they are not integrant parts of these sciences; and the reason that they are not so, thank you, is no mere formalism, but is this, that it will be in general quite different men – two knots of men not apt to consort the one with the other – who will conduct the two kinds of inquiry”, *Collected Papers*, 5.125.

<sup>6</sup>. *Collected Papers*, 1.281. “...there is a family likeness between Esthetics, Ethics, and Logic. All three of them are purely theoretical sciences which nevertheless set up norms, or rules which need not, but which ought, to be followed. Now in the case of taste, it is recognized that the excellence of the norm consists exclusively in its accordance with the deliberate and natural judgment of the cultured mind. The best opinion about morality likewise is that it has its root in the nature of the human soul, whether as a decree of reason, or what constitutes man’s happiness, or in some other department of human nature. It is true that there are a few moralists who divorce the source of morality from human nature, but they are forced into a double doctrine; for they are still obliged to say that a man ought to obey his conscience, unless they abandon the very idea of morality”, *Collected Papers*, 2.156.

<sup>7</sup>. *Collected Papers*, 2.198.





teoria da conduta deliberada ou autocontrolada, do certo e do errado, do bem e do mal; e Lógica a teoria do pensamento deliberado ou autocontrolado, do verdadeiro e do falso, ou do bem e do mal lógico.

Gosto, moralidade e racionalidade formam uma sequência que Peirce acredita corresponder às categorias, e tendo por objecto o Belo, o Bom e o Verdadeiro, chega a compará-los aos transcendentais clássicos. Além disso nesta trilogia a Lógica distingue-se por ser puramente objectiva, a Estética por ser puramente subjectiva, e a Ética por ser objectiva e subjectiva.<sup>8</sup>

Lógica, que é a terceira das ciências normativas, sendo precedida pela estética e ética, é a doutrina do pensamento auto-controlado,<sup>9</sup> ou daquilo que devemos pensar,<sup>10</sup> da forma de conformarmos o nosso pensamento a ideais.<sup>11</sup> Peirce confessa, em *Minute Logic*, que só muito tarde se lhe tornou visível “toda a intimidade da relação” que a Lógica estabelece com a Ética, e que só mais tarde ainda conseguiu dissipar as dúvidas de que sofria quanto à inclusão da Estética no âmbito das Ciências Normativas.<sup>12</sup>

Sendo a Lógica a doutrina do pensamento autocontrolado, e a Ética a doutrina da acção autocontrolada, como o pensamento é um tipo de acção, a Lógica não é mais do que um caso especial da Ética, e dependente desta porque o pensamento autocontrolado é aquele que se dirige a um fim – ora a ciência de determinar fins para a acção, ou “para onde dirigir a força da vontade”<sup>13</sup> é, precisamente, a Ética.<sup>14</sup> Por causa desta ligação, ser lógico é ser ético,<sup>15</sup> e por

<sup>8</sup>. *Collected Papers*, 2.156.

<sup>9</sup>. *Collected Papers*, 2.197.

<sup>10</sup>. *Collected Papers*, 5.34.

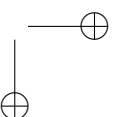
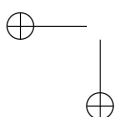
<sup>11</sup>. *Collected Papers*, 1.573.

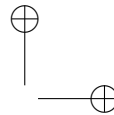
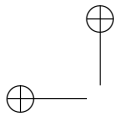
<sup>12</sup>. “Ethics is another subject which for many years seemed to me to be completely foreign to logic. Indeed I doubted very much whether it was anything more than a practical science or art (...) but it has only been within five or six years that all the intimacy of its relation to logic has been revealed to me. (...) What I have found to be true of Ethics I am beginning to see is true of Esthetics likewise. That science has been handicapped by the definition of it as the theory of beauty”, *Collected Papers*, 2.198-2.199.

<sup>13</sup>. *Collected Papers*, 2.198.

<sup>14</sup>. “I will, therefore, presume that there is enough truth in it to render a preliminary glance at ethics desirable. For if, as pragmatism teaches us, what we think is to be interpreted in terms of what we are prepared to do, then surely logic, or the doctrine of what we ought to think, must be an application of the doctrine of what we deliberately choose to do, which is Ethics”, *Collected Papers*, 5.35.

<sup>15</sup>. “The phenomena of reasoning are, in their general features, parallel to those of moral





isso bastas vezes Peirce afirma que o homem de ciência não pode ser imoral, e que a moralidade é um requisito essencial à condução de bons raciocínios.<sup>16</sup> “A Lógica é o estudo dos meios de atingir o fim do pensamento. E não pode resolver esse problema até saber claramente qual é esse fim. A vida só pode ter um fim. E é a Ética que define qual é esse fim. É, portanto, absolutamente impossível ser exaustiva e racionalmente lógico sem ser numa base ética”.<sup>17</sup>

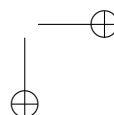
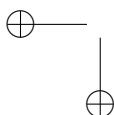
Qual é o fim que a ética, que questiona para que fim todo o esforço deve ser dirigido,<sup>18</sup> define ao homem? A ética diz que o único fim que possa ser consistentemente prosseguido pelo homem tem de ser algo que seja admirável *per se*, independentemente de quaisquer considerações ulteriores, isto é, uma primeiridade, e Peirce identifica-o com o *summum bonum*. A ética “supõe que existe algum estado ideal de coisas que, independentemente de como deveria ser produzido, e independentemente de qualquer razão ulterior, seja de que tipo for, é bom ou excelente (*fine*). Em suma, a ética tem de repousar numa doutrina que, sem de qualquer modo considerar qual deva ser a nossa conduta, divide estados de coisas idealmente possíveis em duas classes, aquelas que seriam admiráveis, e aquelas que não seriam admiráveis, e empreende definir precisamente o que é que constitui a *admirabilidade* de um ideal. O seu problema é determinar por análise o que devemos deliberadamente admirar *per se* e em si, independentemente daquilo a que pode conduzir e independentemente das suas consequências sobre a conduta humana. Chamo a essa inquirição *Estética*, porque é geralmente aceite que as três ciências normativas são Lógica, Ética e Estética, sendo as três doutrinas que distinguem o bem

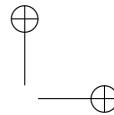
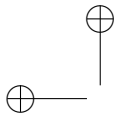
conduct. For reasoning is essentially thought that is under self-control, just as moral conduct is conduct under self-control. Indeed reasoning is a species of controlled conduct and as such necessarily partakes of the essential features of controlled conduct”, *Collected Papers*, 1.606.

<sup>16</sup>. “There is another normative science which has a vital connection with logic, which has been strangely overlooked by almost all logicians. I mean Ethics. It is not necessary to be an acute reasoner in order to develop the truest moral conceptions; but I do aver, and will prove beyond dispute, that in order to reason well, except in a mere mathematical way, it is absolutely necessary to possess, not merely such virtues as intellectual honesty and sincerity and a real love of truth, but the higher moral conceptions. I will not claim that the study of ethics is more directly conducive to good morals than, say, the reading of good poetry is conducive to the writing of good prose. But I will say that it affords a quite indispensable help to the understanding of logic. It is, moreover, a subtle sort of study, such as a person who is fond of logic cannot but find to his taste”, *Collected Papers*, 2.82.

<sup>17</sup>. *Collected Papers*, 2.198.

<sup>18</sup>. *Collected Papers*, 2.199





do mal; a Lógica em relação às representações da verdade, a Ética em relação aos esforços da vontade, e a Estética nos objectos considerados simplesmente na sua apresentação”.<sup>19</sup>

Quando deliberadamente se adopta um fim para a acção, essa deliberação significa que tal adopção é fruto de uma operação racional e autocontrolada, e em tal caso esse fim “tem de ser um estado de coisas que se recomenda razoavelmente a si próprio e em si próprio, à parte qualquer consideração ulterior”;<sup>20</sup> terá pois de ser um “ideal admirável possuindo o único tipo de bem que vale por si independentemente de quaisquer outras considerações, i.e., o bem estético”. Eis como “o moralmente bom aparece como uma espécie particular do esteticamente bom”.<sup>21</sup>

A lógica torna-se assim um corolário da ética, uma aplicação menos geral daquela, como esta, por sua vez, o será da Estética. No fundo o papel da lógica é “criticar argumentos”, julgá-los dizendo se são bons ou maus.<sup>22</sup> Ora o raciocínio enquanto deliberado é um tipo de autocontrolo, e para poder proceder às suas distinções entre bons e maus argumentos, precisa de contrastá-los com um padrão de ordem superior – aquele que determina o que torna uma coisa boa boa, e uma coisa má má.

A lógica exige então a aprovação deliberada do próprio raciocínio, nisso consistindo o autocontrolo, e essa aprovação só pode ser concedida pela comparação do raciocínio com padrões pré-estabelecidos. Uma conduta deliberada como aquela que é empreendida pela lógica envolve a existência de um ideal sobre o que é a boa conduta, uma acção, a comparação dessa acção com o *standard* ou ideal que se possui, a avaliação dessa acção a partir da comparação, e a tomada de uma resolução quanto a condutas futuras.<sup>23</sup> É este

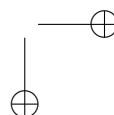
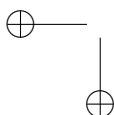
<sup>19</sup>. *Collected Papers*, 5.36.

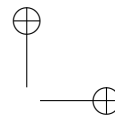
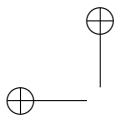
<sup>20</sup>. *Collected Papers*, 5.130.

<sup>21</sup>. *Collected Papers*, 5.130.

<sup>22</sup>. *Collected Papers*, 5.108.

<sup>23</sup>. Cf. carta a Ladd Franklin incluída na correspondência: “The power of self-control is certainly not a power over what one is doing at the very instant the operation of self-control is commenced. It consists (to mention only the leading constituents) first, in comparing one’s past deeds with standards, second, in rational deliberation concerning how one will act in the future, in itself a highly complicated operation, third, in the formation of a resolve, fourth, in the creation, on the basis of the resolve, of a strong determination, or modification of habit. This operation of self-control is a process in which logical sequence is converted into mechanical sequence or something of the sort. How this happens, we are in my opinion as yet entirely ig-





o processo que gera no sujeito *hábitos de sentimento*, crenças que regularão futuras condutas e que este, através precisamente do processo de autocontrole lógico, é capaz de modelar.<sup>24</sup>

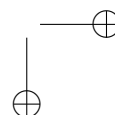
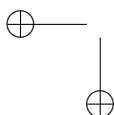
Como se vê, no âmago do processo lógico encontra-se o ideal ou *standard* que orienta a boa conduta, e com o qual as acções concretas são cotejadas, e esse ideal há-de ser fornecido pela ciência que estuda os modos de adequar a acção a fins – a ética. Ou, para usar a terminologia empregue nas *Cambridge Lectures*, a classificação de um argumento como verdadeiro ou falso envolve uma aprovação qualitativa deste, a qual supõe igualmente autocontrole. Não teria sentido emitirmos aprovação sobre uma operação mental que estivesse totalmente fora do nosso controle, mas tal não é o caso do raciocínio, que é voluntário e portanto podemos logicamente aprovar ou não. “Agora, a aprovação de um acto voluntário é uma aprovação moral. Ética é o estudo dos fins da acção que estamos preparados para deliberadamente adoptar. E isso é tudo quanto pode existir na noção de probidade. O homem probo é aquele que controla as suas paixões, e as torna conformes a tais fins como aqueles que ele está preparado para adoptar deliberadamente como últimos (...) Um homem que raciocine logicamente é alguém que exerce um grande autocontrole nas suas operações mentais; e conseqüentemente o bem lógico é simplesmente uma espécie particular do bem moral”.<sup>25</sup> E assim a lógica é tornada estreitamente dependente da ética, na verdade apenas um caso especial desta.<sup>26</sup> Note-se

norant. There is a class of signs in which the logical sequence is at the same time a mechanical sequence and very likely this fact enters into the explanation”, *Collected Papers*, 8.320; e ainda este excerto: “You see at once that we have here all the main elements of moral conduct; the general standard mentally conceived beforehand, the efficient agency in the inward nature, the act, the subsequent comparison of the act with the standard. Examining the phenomena more closely we shall find that not a single element of moral conduct is unrepresented in reasoning. At the same time, the special case naturally has its peculiarities”, *Collected Papers*, 1.607.

<sup>24</sup>. “To say that conduct is deliberate implies that each action is reviewed by the actor, and that his judgment is passed upon it, as to whether he wishes his future conduct to be like that or not. His ideal is the kind of conduct which attracts him upon review. His self-criticism, followed by a more or less conscious resolution that in its turn excites a determination of his habit, will, with the aid of the sequelae, *modify* a future action (...) If conduct is to be thoroughly deliberate, the ideal must be a habit of feeling which has grown up under the influence of a course of self-criticisms and hetero-criticisms; and the theory of the deliberate formation of such habits of feeling is what ought to be meant by esthetics”, *Collected Papers*, 1.574.

<sup>25</sup>. *Collected Papers*, 5.130.

<sup>26</sup>. “Reasoning as deliberate is essentially critical, and it is idle to criticize as good or bad



ainda que o papel da ética não é rigorosamente determinar em concreto qual o fim a que o homem deve almejar, mas simplesmente determinar a existência desse fim, e estudar o melhor modo de adequar a conduta do homem à prossecução de tal *telos*. A definição em concreto desse fim último há-de ser fornecida pela estética.<sup>27</sup>

Na IV das suas *Lectures on Pragmatism* Peirce confessa que mesmo depois de ter reconhecido a dependência que a lógica entretém com a ética, continuava convencido de que não poderia haver uma ciência da estética, dado que *de gustibus non est disputandum* não existiria uma verdade estética, nem distinção entre bem ou mal estético – a disciplina seria puramente subjectiva, e insusceptível portanto de generalização. Além de que, dificuldade maior, considerar a moral um caso particular do bem ou mal estético se lhe apresentava à data como uma concessão inaceitável ao hedonismo. “*But I did not remain of this opinion long*”<sup>28</sup>, diz. Uma das maiores dificuldades que Peirce encontrava para integrar a estética no plano das ciências normativas era o facto de, reconduzindo todas as outras ao estético, ao sentimento de prazer ou dor, se parecer estar a admitir o hedonismo, doutrina que abominava.

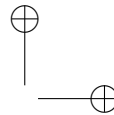
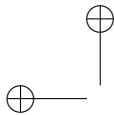
Como resolve Peirce a dificuldade? “Dizer que a moralidade, em último caso, se reduz a um juízo estético não é hedonismo – mas opõe-se directamente ao hedonismo”,<sup>29</sup> questão que Peirce justifica, no seguimento das *Lectures*, de forma complexa e subtil. Iremos pois, por partes, acompanhar o seu raciocínio.

that which cannot be controlled. Reasoning essentially involves self-control; so that the logical utens†1 is a particular species of morality. Logical goodness and badness, which we shall find is simply the distinction of Truth and Falsity in general, amounts, in the last analysis, to nothing but a particular application of the more general distinction of Moral Goodness and Badness, or Righteousness and Wickedness”, 5.108.

<sup>27</sup>. “It seems to me that the logician ought to recognize what our ultimate aim is. It would seem to be the business of the moralist to find this out, and that the logician has to accept the teaching of ethics in this regard. But the moralist, as far as I can make it out, merely tells us that we have a power of self-control, that no narrow or selfish aim can ever prove satisfactory, that the only satisfactory aim is the broadest, highest, and most general possible aim; and for any more definite information, as I conceive the matter, he has to refer us to the esthetician, whose business it is to say what is the state of things which is most admirable in itself regardless of any ulterior reason. So, then, we appeal to the esthete to tell us what it is that is admirable without any reason for being admirable beyond its inherent character”, *Collected Papers*, 1.611-1.612.

<sup>28</sup>. *Collected Papers*, 5.111

<sup>29</sup>. *Collected Papers*, 5.111.



Na fruição estética, diz Peirce, o homem atenta na totalidade da Qualidade de Sentimento presente no objecto que contempla, e compreende esse sentimento como sendo “um sentimento razoável (...) uma consciência pertencente à categoria de Representação, embora representando algo na categoria de Qualidade de Sentimento”.<sup>30</sup> Ora sendo a Lógica a doutrina do pensamento autocontrolado, os processos lógicos só podem ter início onde o processo de cognição controlada se inicia.<sup>31</sup> Sabemos que esse controle não começa antes da formação do percepto (*percept*), nem, diz Peirce, antes da operação que imediatamente se lhe segue, a de julgar o que é percebido<sup>32</sup> ou criar um julgamento perceptual.<sup>33</sup> Estando fora e sendo anteriores ao processo lógico, que é autocontrolado, os juízos perceptuais funcionam como as primeiras premissas dos nossos raciocínios, e não podem ser criticados ou postos em questão.<sup>34</sup> Quando Peirce diz que o universo é um signo e um símbolo e um vasto argumento ou *representamen* produzindo as suas conclusões em realidades vivas, naquilo que nós dele compreendemos os nossos julgamentos perceptuais são para nós as premissas, que têm ícones como seus predicados, e nestes Qualidades que nos são imediatamente presentes.<sup>35</sup>

O ponto que Peirce pretende alcançar só será retomado no final da *Lecture* seguinte.<sup>36</sup> É que ao admitir-se que a lógica pára para lá das operações autocontroladas – que não faz parte de todas as operações que não podemos cons-

<sup>30</sup>. *Collected Papers*, 5.113.

<sup>31</sup>. *Collected Papers*, 5.114.

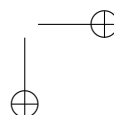
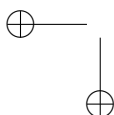
<sup>32</sup>. *Collected Papers*, 5.115.

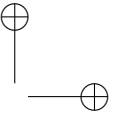
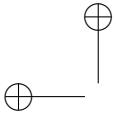
<sup>33</sup>. “I shall consider the perceptual judgment to be utterly beyond control. Should I be wrong in this, the percept, at all events, would seem to be so”, *Collected Papers*, 5.115.

<sup>34</sup>. *Collected Papers*, 5.116.

<sup>35</sup>. *Collected Papers*, 5.119.

<sup>36</sup>. Na verdade ele é obliquamente mencionado, mas não explicitado, ainda nesta *Lecture*: “..it seems to me that while in esthetic enjoyment we attend to the totality of Feeling – and especially to the total resultant Quality of Feeling presented in the work of art we are contemplating – yet it is a sort of intellectual sympathy, a sense that here is a Feeling that one can comprehend, a reasonable Feeling [trata-se de uma generalização cujo constituinte principal não é o sentimento mas uma cognição]. I do not succeed in saying exactly what it is, but it is a consciousness belonging to the category of Representation, though representing something in the Category of Quality of Feeling. In that view of the matter, the objection [refere-se à acusação de hedonismo] to the doctrine that the distinction Moral approval and disapproval is ultimately only a species of the distinction Esthetic approval and disapproval seems to be answered”, *Collected Papers*, 5.113.





cientemente controlar, e na cognição elas são algumas - é necessário admitir igualmente que generalidade, terceiridade ou continuidade pode ser dada na percepção, precisamente o tipo de operação sobre a qual o homem não exerce controle lógico.<sup>37</sup> Para ilustrar isto Peirce escolhe um exemplo retirado da geometria, em que certo diagrama particular é suposto tornar visível a sua própria universalidade, ou que “seria assim em todos os casos”.<sup>38</sup>

“A Generalidade, a Terceiridade, derrama-se nos nossos próprios julgamentos perceptuais, e todo o raciocínio (...) se volta a todo o passo para a percepção da generalidade e da continuidade”.<sup>39</sup> O sentimento de bem ou mal moral não é bom nem mau, é uma primeiridade. Para o declararmos bom, ou mau, temos de submetê-lo ao processo de pensamento crítico, que se relaciona teleologicamente com o fim ou fins admitidos para a actividade humana.

Qual é então o *summum bonum* para o qual a ética deve dirigir os esforços da vontade? Peirce diz que deverá ser um ideal admirável *per se*, independentemente de quaisquer considerações ulteriores, que possa ser indefinidamente prosseguido independentemente das circunstâncias, o que implica também que nunca possa ser totalmente preenchido ou cumprido. Trata-se, esse ideal, do bem estético, uma generalização do bem lógico e ético.<sup>40</sup>

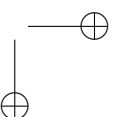
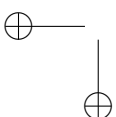
Peirce identificará esse *ultimate good* com o desenvolvimento da Razão, a

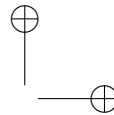
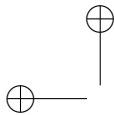
<sup>37</sup>. “If you admit the principle that logic stops where self-control stops, you will find yourself obliged to admit that a perceptual fact, a logical origin, may involve generality. This can be shown for ordinary generality. But if you have already convinced yourself that continuity is generality, it will be somewhat easier to show that a perceptual fact may involve continuity than that it can involve non-relative generality”, *Collected Papers*, 5.149

<sup>38</sup>. “The pupil is supposed to see that. He sees it only in a special case, but he is supposed to perceive that it will be so in any case. The more careful logician may demonstrate that it must fall in one angle or the other; but this demonstration will only consist in substituting a different diagram in place of Legendre’s figure. But in any case, either in the new diagram or else, and more usually, in passing from one diagram to the other, the interpreter of the argumentation will be supposed to see something, which will present this little difficulty for the theory of vision, that it is of a general nature.”, *Collected Papers*, 5.148.

<sup>39</sup>. *Collected Papers*, 5.150.

<sup>40</sup>. “The question is what theories and conceptions we ought to entertain. Now the word “ought” has no meaning except relatively to an end. That ought to be done which is conducive to a certain end. The inquiry therefore should begin with searching for the end of thinking. What do we think for? What is the physiological function of thought? If we say it is action, we must mean the government of action to some end. To what end? It must be something, good or admirable, regardless of any ulterior reason. This can only be the esthetically good. But what is esthetically good?”, *Collected Papers*, 5.594.



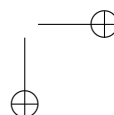
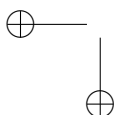


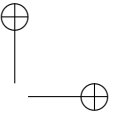
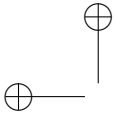
razoabilidade concreta ou *reasonable reasonableness*, como por vezes também lhe chama. Bem último, para o homem, é a razoabilidade concreta, contribuir para o desenvolvimento ou crescimento da razão, ou seja, tornar o mundo mais razoável – e isso, esse fim que é geral, nunca poderá ser totalmente cumprido precisamente porque esse universo se encontra em devir, em direcção a estados cada vez mais razoáveis ou racionais.<sup>41</sup> Como Peirce explica detalhadamente no seguinte parágrafo: “O próprio ser do Universo ou Razão consiste no facto de governar os acontecimentos individuais. Assim, a essência da razão é tal que o seu ser nunca pode ter sido completamente perfeccionado. Tem de estar permanentemente num estado de incipiência, de crescimento. É como o carácter de um homem, que consiste nas ideias que ele conceberá e nos esforços que fará, e que apenas se desenvolve à medida que as ocasiões surgem. Contudo, em toda a sua vida, nenhum filho de Adão conseguiu manifestar plenamente o que estava nele contido. Assim, o desenvolvimento da Razão requer como parte dele a ocorrência de mais eventos individuais que aqueles que poderiam alguma vez ocorrer (...) Este desenvolvimento da razão consiste na sua encarnação (*embodiment*), isto é, em manifestação. A criação do universo, que não teve lugar durante uma semana particularmente atarefada do ano 4004 a.C., mas está em curso hoje e jamais estará terminada, é este mesmo desenvolvimento da razão. Não consigo imaginar como se possa ter um ideal do admirável que nos satisfaça mais que o desenvolvimento da razão entendida desta forma. A única coisa cuja admirabilidade se não deve a nenhuma razão ulterior é a própria razão (...) Sob esta concepção, o ideal de conduta será executar a nossa pequena função na operação de criação ajudando a tornar o mundo mais razoável sempre que, como se diz em gíria, nos couber a nós fazê-lo. Em lógica observar-se-á que o conhecimento é razoabilidade; e o ideal do raciocínio será seguir tais métodos que desenvolvam o conhecimento mais aceleradamente...”<sup>42</sup>

Agora sim, podemos reparar na importância para as Ciências Normati-

<sup>41</sup>. Tenho vindo a traduzir *reasonable* e *reasonableness* por *razoável* e *razoabilidade*, pois em português tais palavras também incorporam o significado de aquilo que está conforme à razão, que é racional.. Uma outra possibilidade, que encontrei em alguns trabalhos em português sobre o tema, seria utilizar *razoabilidade*, mas é menos elegante, e, também, demasiado afastado da linguagem comum (o que em inglês não sucede com *reasonable*), razão pela qual a minha escolha pediu para *razoável* e *razoabilidade*.

<sup>42</sup>. *Collected Papers*, 1.615.



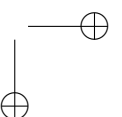
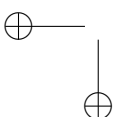


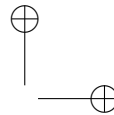
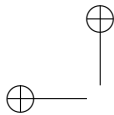
vas de existir uma primeiridade da terceiridade e de esta poder ser dada na percepção. É que esse mecanismo torna possível a percepção qualitativa da generalidade ou *thirdness* no juízo estético. Ora se percebemos a terceiridade na percepção, como primeiridade, então seria possível através do juízo estético – que é um juízo meramente qualitativo ou de qualidade, e por isso Peirce caracteriza-o como o estado de consciência mais puro que há – apreender a razoabilidade concreta do mundo (que é um terceiro). O que sucede é que apreender-se-ia imediatamente uma terceiridade num juízo qualitativo (primeiridade) e isso seria, em estética, aquilo que é julgado belo e bom. Com esta identificação do juízo estético ao *ultimate aim* que é razoabilidade o hedonismo é afastado e a estética fica apta a conduzir as outras ciências normativas como a primeira de entre elas. O hedonismo, que era a grande objecção de Peirce a fechar as Ciências Normativas com a estética fica afastado porque o juízo estético já não se relaciona ao prazer ou dor do sujeito, mas a uma apreensão da primeiridade da terceiridade que é directamente dada na percepção, e percebida como aquilo que é *pleasurable* e bom, sendo a cognição, mais que o sentimento, o seu principal constituinte, pois o processo de autocontrolo do pensamento e acção está permanentemente em curso.

A percepção da terceiridade faz parte da experiência estética de um modo muito particular. Peirce diz que ela é dada antes de os processos de autocontrolo da cognição terem início (é como que uma premissa), e que todo o raciocínio, em última análise, a ela pode ser reconduzido porque aí assenta.

Aqui chegados, é necessário distinguir entre experiência estética e juízo estético. A experiência estética é o sentimento de uma qualidade que, em si, não é boa nem má. Esse sentimento é o resultado do processo crítico e de resoluções anteriormente tomadas, mas é, no momento da experiência, incontrolável. Tal sentimento será depois recordado no juízo estético, que já é resultado de comparação, e dotado de significado, isto é, declarado bom ou mau. Qualquer conduta, que é um hábito de sentimento, e sobre a qual geralmente no momento da ocorrência não reflectimos, pode ser reconduzida a um juízo estético, acordando em nós um sentimento de prazer ou desprazer. Este reforça a resolução de prosseguir ou descontinuar tal hábito de sentimento, *devolvendo* a questão ao processo lógico de autocontrolo, e assim contribuindo para a modelação e progressivo aperfeiçoamento dos hábitos de sentimento.<sup>43</sup>

<sup>43</sup>. “An action in accordance with a determination is accompanied by a feeling that is ple-





“A conduta é determinada pelo que a precede no tempo, enquanto o reconhecimento do prazer que traz se segue após a acção”.<sup>44</sup> Embora seja lenta a modelação destes hábitos de sentimento, o homem pode, de tempos a tempos, rever de forma mais radical os seus ideais, para o que contribuem as experiências que continuamente vai tendo, e esse processo não é puramente racional, pelo contrário, inicia-se nas instâncias mais profundas e obscuras da alma, como sentimento, e só depois será objecto de racionalização.<sup>45</sup> O homem é livre, diz Peirce, de “tornar a sua vida mais razoável”, assim contribuindo para a razoabilidade do todo que continuamente se vai realizando.<sup>46</sup>

Uma vez desvendado o *ultimate aim*, a tarefa da estética consiste no desenvolvimento e aperfeiçoamento de hábitos de sentimento (crenças) a partir do pensamento crítico, da lógica e da ética, que regulam o pensamento e a conduta autocontrolada. “Se pudermos determinar qual é o *ultimate aim*, saberemos verdadeiramente o que são bons hábitos de sentimento, boas acções e boa lógica. Boa lógica é essencialmente pensamento que está sob autocontrolo e que nos conduz ao fim último, tal como a boa acção é acção sob autocontrolo e que nos conduz ao nosso objectivo. Boa estética é a formação deliberada de hábitos de sentimento que conduzem a boas acções e boa lógica. A bondade dos hábitos de sentimento, lógica e acção é a adaptação das suas matérias aos seus fins”.<sup>47</sup>

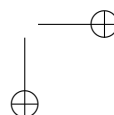
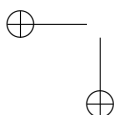
asurable (...) so in formulating the judgment that the image of our conduct does satisfy our previous resolution, we are, in the very act of formulation, aware of a certain quality of feeling, the feeling of satisfaction – and directly afterward recognize that that feeling was pleasurable (...) In any or all of these ways a man may criticize his own conduct; and it is essential to remark that it is not mere idle praise or blame such as writers who are not of the wisest often distribute among the personages of history. No indeed! It is approval or disapproval of the only respectable kind, that which will bear fruit in the future. Whether the man is satisfied with himself or dissatisfied, his nature will absorb the lesson like a sponge; and the next time he will tend to do better than he did before. In addition to these three self-criticisms of single series of actions, a man will from time to time review his ideals. This process is not a job that a man sits down to do and has done with. The experience of life is continually contributing instances more or less illuminative. These are digested first, not in the man’s consciousness, but in the depths of his reasonable being”, *Collected Papers*, 1.596-1.599.

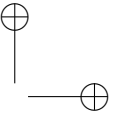
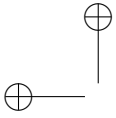
<sup>44</sup>. *Collected Papers*, 1.601.

<sup>45</sup>. *Collected Papers*, 1.599.

<sup>46</sup>. *Collected Papers*, 1.602.

<sup>47</sup>. **SHERIFF, John K.**, *Charles Peirce’s Guess at the Riddle — Grounds for Human Significance*, 1994, Indiana University Press, Bloomington, p. 66.





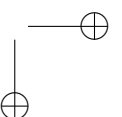
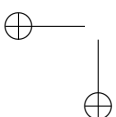
Uma consequência natural desta visão do funcionamento e da interdependência das Ciências Normativas é o famoso “socialismo lógico” peirceano, a subordinação do interesse individual aos interesses da comunidade, tantas vezes abordado aforismicamente em muitos escritos.

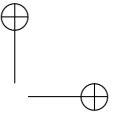
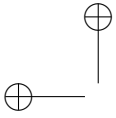
Só pode ser lógico o homem que, mesmo à custa do seu sacrifício pessoal, identifica os seus fins com o fim da comunidade onde se integra, e está disposto a sacrificar a sua felicidade imediata aos interesses dessa comunidade e à razoabilidade do todo.<sup>48</sup> Repare-se agora na correspondência entre esta identificação moral e no campo da *praxis* humana com a comunidade, com a que é operada no decurso do processo de *inquiry* científico que conduzirá à verdade: são idênticas, apenas se manifestando em campos diferentes e com distintos níveis de generalidade.

Com as Ciências Normativas ficam também lançadas as bases para uma defesa racional do sentimentalismo peirceano – que se distingue, precisamente, por num certo sentido pôr de lado a razão. Fundir a própria individualidade com as aspirações mais elevadas da comunidade, e tornar, sempre que possível, o mundo mais razoável, eis uma aspiração suficientemente grandiosa para comprometer todo o homem no cuidado pelo destino comum.

---

<sup>48</sup>. “But just the revelation of the possibility of this complete self-sacrifice in man, and the belief in its saving power, will serve to redeem the logicity of all men. For he who recognizes the logical necessity of complete self-identification of one’s own interests with those of the community, and its potential existence in man, even if he has it not himself, will perceive that only the inferences of that man who has it are logical, and so views his own inferences as being valid only so far as they would be accepted by that man. But so far as he has this belief, he becomes identified with that man. And that ideal perfection of knowledge by which we have seen that reality is constituted must thus belong to a community in which this identification is complete”, *Collected Papers*, 5.356.





## Capítulo 15

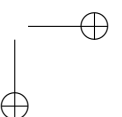
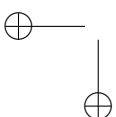
# Notas sobre *vitally important topics*. O sentimentalismo peirceano

**A** ética no âmbito das ciências normativas é uma ciência puramente teórica e totalmente desligada dos acontecimentos e atritos concretos que preenchem a vida do mundo. O lugar de uma ética deontica, para Peirce, seria indubitavelmente do domínio daquilo a que chama de “artes” ou “ciências práticas”.

Peirce oscila entre dizer que o estudo de tal ciência, a ética deontica, é um *affair* “mesquinho e sórdido”,<sup>1</sup> ou “valioso” e com potencial civilizador.<sup>2</sup> O que nunca diz é que tal arte não é possível, embora não se tenha dedicado a tentar constituí-la, e esteja, na primeira das suas *Cambridge Lectures*, na

<sup>1</sup>. “That is about what I had to say to you about topics of vital importance. To sum it up, all sensible talk about vitally important topics must be commonplace, all reasoning about them unsound, and all study of them narrow and sordid”, *Collected Papers*, 1.677.

<sup>2</sup>. “As long as ethics is recognized as not being a matter of vital importance or in any way touching the student’s conscience, it is, to a normal and healthy mind, a civilizing and valuable study – somewhat more so than the theory of whist, much more so than the question of the landing of Columbus, which things are insignificant not at all because they are useless, nor even because they are little in themselves, but simply and solely because they are detached from the great continuum of ideas”, *Collected Papers*, 1.669.



ingrata posição do último Wittgenstein: falando daquilo de que crê não se poder nem dever falar.

Esta posição, relativamente à oportunidade da ética, que de certa forma nunca chega claramente a determinar-se, deve-se à rigorosíssima separação teoria/*praxis* que Peirce sempre defendeu, e ao facto de considerar que os talentos para uma ou outra área são mutuamente exclusivos,<sup>3</sup> valorizando incontestavelmente mais a aptidão do cientista teórico. “A verdadeira ciência é, distintamente, o estudo de coisas inúteis. Pois as coisas úteis serão estudadas mesmo sem o contributo do homem de ciência. Empregar esses raros espíritos em tal trabalho é como pôr uma máquina a vapor a trabalhar queimando diamantes”.<sup>4</sup> Totalmente distintas são as actividades teóricas e práticas, e quem se dedica à primeira, deve perder totalmente de vista a segunda. Por causa dessa irreduzível diferença, diz Peirce, “a dois senhores, *teoria e prática*, não podeis servir. O perfeito equilíbrio de atenção que é requerido para observar o sistema das coisas, perde-se completamente se os desejos humanos intervierem, e tal sucede tanto mais quanto mais altos e elevados tais desejos forem”.<sup>5</sup>

Além de menções esparsas disseminadas um pouco por todos os *Collected Papers*, o trabalho onde Peirce mais se alonga sobre as concepções éticas que alimenta é a primeira das *Cambridge Lectures*, que recebe o nome de *Philosophy and the Conduct of Life*.<sup>6</sup> Este texto será titulado nos *Collected Papers* de *Vitally Important Topics*, na senda do uso ligeiramente irónico que Peirce faz, no decurso da conferência e noutros trabalhos, da expressão criada e empregue por James.<sup>7</sup>

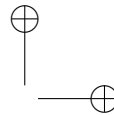
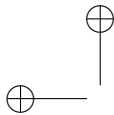
<sup>3</sup>. As ciências práticas não pertencem às ciências normativas porque “it will be in general quite different men – two knots of men not apt to consort the one with the other – who will conduct the two kinds of inquiry”, *Collected Papers*, 5.125.

<sup>4</sup>. *Collected Papers*, 1.76.

<sup>5</sup>. *Collected Papers*, 1.642.

<sup>6</sup>. Publicada em PEIRCE, Charles Sanders, *Reasoning and the Logic of Things*, ed. KETNER, Kenneth Laine, Harvard University Press, 1992, Cambridge, Massachusetts, pp. 105-122; e *Collected Papers*, 1.616-1677.

<sup>7</sup>. A expressão nasce quando Peirce, em carta a James, lhe apresenta um primeiro esboço das conferências que planeia dar. Temendo pela popularidade das *Lectures* se se debruçassem sobre temas tão complexos como Matemática, Lógica e Lógica dos Relativos, e não querendo que a audiência fosse afugentada, James, na resposta, dá o seguinte conselho ao amigo: “Now be a good boy and think a more popular plan out. I don’t want the audience to dwindle to 3 or 4 (...) You are teeming with ideas – and the lectures need not by any means form a continuous whole. *Separate topics of a vitally important character* would do perfectly well”, PEIRCE,



Como se resolvem as grandes crises, as questões de importância vital? Deliberação racional, tal como no inquérito científico? Para Peirce, nada disso, mas o seu oposto: em todas essas questões deve o homem pedir socorro ao sentimento ou instinto, porque este raramente se engana e a simples observação mostra que quase nunca falha.

A exploração conduzida em torno das Ciências Normativas ajudará a perceber porque esta defesa do recurso ao sentimento nas questões vitais, que Peirce apelida de sentimentalismo, *critical common sensism* e conservadorismo sentimental,<sup>8</sup> não é compatível com uma defesa do irracionalismo ou do “emotivismo ético” contemporâneo: pelo contrário, submete-se aos ditames da própria razão e é, nesse sentido, a posição mais racional possível.

A *lecture* começa, muito apropriadamente, por reforçar convictamente a separação estrita entre teoria e *praxis*,<sup>9</sup> pois em filosofia, “tocando, como toca, temas que são, e deveriam ser, sagrados para nós, o investigador que não permaneça afastado de toda a intenção de produzir aplicações práticas não apenas obstruirá o avanço da ciência pura, mas, o que será infinitamente pior, porá em perigo a sua própria integridade moral e a dos seus leitores”.<sup>10</sup> Devido ao estado de relativo atraso da filosofia, esta não deveria nunca ser aplicada à religião ou à conduta. Não que tal influência sobre a religião ou moralidade não possa vir a exercer-se, mas ela só é admissível “com secular lentidão e a mais conservadora cautela”.<sup>11</sup>

Em ciência a lógica e a forma de produzir raciocínios correctos são o único tipo de actividade que pode ser admitida pelo cientista, mas Peirce é céptico quanto ao seu valor em moral. Na conduta da vida “temos de distinguir entre assuntos quotidianos, e grandes crises. Nas grandes questões, não acredito que seja seguro confiar na nossa razão individual. Nos assuntos quotidianos

---

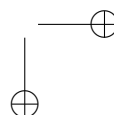
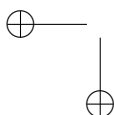
Charles Sanders, *Reasoning and the Logic of Things*, ed. KETNER, Kenneth Laine, Harvard University Press, 1992, Cambridge, Massachusetts, p. 25. Cf. também a menção de Peirce ao caso in *Collected Papers*, 1.622.

<sup>8</sup>. “But what after all is sentimentalism? It is an *ism*, a doctrine, namely the doctrine that great respect should be paid to the natural judgments of the sensible heart. This is what sentimentalism precisely is. . .”, *Collected Papers*, 6.292.

<sup>9</sup>. “I stand before you an Aristotelian and a scientific man, condemning with the whole strength of conviction the Hellenic tendency to mingle philosophy and practice”, *Collected Papers*, 1.618.

<sup>10</sup>. *Collected Papers*, 1.619.

<sup>11</sup>. *Collected Papers*, 1.620.



o raciocínio é toleravelmente bem sucedido; mas inclino-me a pensar que nos sairíamos igualmente bem sem a ajuda da teoria”.<sup>12</sup> Nas questões práticas, em temas de importância vital, “o desempenho do raciocínio é facilmente exagerado”,<sup>13</sup> e isso constitui no homem uma forma de soberba e vaidade. Em grandes crises nada como confiar no poder da crença e do instinto, que tão raramente falham. Nas questões práticas o homem encontra-se na situação do comandante de um navio que em noite de tempestade, e na iminência de naufragar, tem de decidir se vira o leme para bombordo ou estibordo. Numa ocasião desse género, a teimosa crença de qualquer marinheiro e o seu instinto valem bem mais que qualquer preceito lógico e invocá-los, em tal ocasião, “seria apenas uma maneira estúpida de soletrar Naufrágio”.<sup>14</sup>

Numa decisão prática premente seguir as próprias crenças é sempre a atitude que mais se recomenda. É, de resto, o que fazem os animais ditos “inferiores”, e podemos observar como, raciocinando muito pouco, raramente erram, enquanto o homem, nesse campo, oferece um triste espectáculo: “Empregamos doze homens bons e verdadeiros para decidir uma questão, expomos os factos perante eles com o maior cuidado, a “perfeição da razão humana” preside a essa apresentação, eles ouvem, eles saem para deliberar, chegam a uma opinião unânime, e é geralmente admitido que as partes do processo bem poderiam ter atirado uma moeda ao ar para decidir! Tal é a glória do homem!”<sup>15</sup> Os instintos, tanto do homem como dos animais, raramente falham, ao passo que a razão erra pelo menos metade das vezes.<sup>16</sup>

E isto concorda mesmo com a percepção que temos do mundo. Peirce nota que as virtudes e qualidades que mais apreciamos nos outros seres hu-

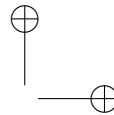
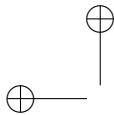
<sup>12</sup>. *Collected Papers*, 1.623.

<sup>13</sup>. *Collected Papers*, 1.626.

<sup>14</sup>. “Speaking strictly, belief is out of place in pure theoretical science, which has nothing nearer to it than the establishment of doctrines, and only the provisional establishment of them, at that. Compared with living belief it is nothing but a ghost. If the captain of a vessel on a lee shore in a terrific storm finds himself in a critical position in which he must instantly either put his wheel to port acting on one hypothesis, or put his wheel to starboard acting on the contrary hypothesis, and his vessel will infallibly be dashed to pieces if he decides the question wrongly, Ockham’s razor is not worth the stout belief of any common seaman. For stout belief may happen to save the ship, while *Entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem* would be only a stupid way of spelling Shipwreck”, *Collected Papers*, 5.60

<sup>15</sup>. *Collected Papers*, 6.226.

<sup>16</sup>. *Collected Papers*, 5.445 e 5.522.



manos – excepto em nós próprios – não são nem o raciocínio penetrante, nem a infalibilidade lógica, mas pelo contrário, aquele tipo de virtudes tais como são representadas pela moral tradicional: a delicadeza, a devoção, a coragem, “e outras heranças que nos chegaram do bípede que ainda nem falava; enquanto aquelas características que são mais desprezíveis têm a sua origem no raciocínio”.<sup>17</sup>

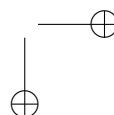
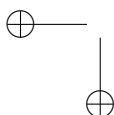
São os instintos e o sentimento, modelados pelo desenvolvimento da espécie e a consciência colectiva, que constituem o aspecto mais profundo da alma do homem, a realidade intrínseca deste. “São os instintos, os sentimentos, que fazem a substância da alma. A cognição é apenas a sua superfície, o seu lugar de contacto com o que lhe é externo”,<sup>18</sup> e se o seu poder, em lógica e na ciência em geral, deve ser soberano e jamais posto em causa, nas questões práticas, aquelas que verdadeiramente são fundamentais, é a própria razão que apela ao recurso ao instinto, proclamando que a atitude mais racional é submeter-se ela própria ao sentimento.

De resto a própria “racionalidade científica” muito deve ao instinto, e nele tem a sua raiz última. Dos três tipos de raciocínio, dedução, indução e hipótese, o último, que faz apelo ao *lumen naturale*, constitui já uma forma de o homem se voltar para o conhecimento natural e instintivo que tem das coisas (embora em ciência todas as hipóteses tenham de ser rigorosamente confrontadas com experimentos). Mas é certo que a hipótese é já um apelo ao instinto e à intuição,<sup>19</sup> “e assim a razão, em crises vitais (...) pede o auxílio

<sup>17</sup>. “The mental qualities we most admire in all human beings except our several selves are the maiden’s delicacy, the mother’s devotion, manly courage, and other inheritances that have come to us from the biped who did not yet speak; while the characters that are most contemptible take their origin in reasoning. The very fact that everybody so ridiculously overrates his own reasoning is sufficient to show how superficial the faculty is. For you do not hear the courageous man vaunt his own courage, or the modest woman boast of her modesty, or the really loyal plume themselves on their honesty. What they are vain about is always some insignificant gift of beauty or of skill”, *Collected Papers*, 1.627.

<sup>18</sup>. *Collected Papers*, 1.628.

<sup>19</sup>. “Intuition is the regarding of the abstract in a concrete form, by the realistic hypostatization of relations; that is the one sole method of valuable thought. Very shallow is the prevalent notion that this is something to be avoided. You might as well say at once that reasoning is to be avoided because it has led to so much error; quite in the same philistine line of thought would that be; and so well in accord with the spirit of nominalism that I wonder some one does not put it forward. The true precept is not to abstain from hypostatization, but to do it intelligently...”, *Collected Papers*, 1.383.



do instinto. (...) A Razão apela ao sentimento como último recurso. E o sentimento, por seu turno, sente-se a si próprio como sendo o homem”.<sup>20</sup> Por isso Peirce pode defender que “se admito a supremacia do sentimento em assuntos humanos, faço-o por ditado da própria razão; e igualmente por ditado do sentimento, em assuntos teóricos, recuso-me a conceder ao sentimento qualquer tipo de peso”.<sup>21</sup> Assim, como consequência da separação teoria/*praxis*, o conhecimento teórico e a ciência nada trazem às questões práticas pois “a razão é muito menos vitalmente importante que o instinto”,<sup>22</sup> mas qualquer assunto de importância vital terá de ser deixado ao arbítrio do sentimento, que funciona porque foi forjado no decurso da evolução da espécie. O instinto bem pode ser visto como “*the very bedrock on which all reasoning must be built*”<sup>23</sup> e Peirce chega a garantir que todos os triunfos da ciência de que o seu século tanto se orgulha não são mais que generalizações construídas a partir dos instintos sobre forças físicas, ou dos instintos sobre os nossos semelhantes, necessários à satisfação dos impulsos reprodutivos”.<sup>24</sup>

A razão é ainda, em certos contextos, inferior ao instinto porque está sujeita a um certo controle instrumental por parte do homem, de modo que todos aqueles que de forma vã têm desmedido orgulho na sua razão, são muitas vezes compelidos a empregá-la para justificar, *a posteriori*, comportamentos que tiveram origem nas instâncias mais profundas da alma, e que eles teriam adoptado à mesma, quer os justificassem quer não.<sup>25</sup> “Quando os homens começam a racionalizar sobre a sua conduta, o primeiro efeito disso é devolvê-los às suas paixões e produzir a mais assustadora desmoralização, especialmente em assuntos de cariz sexual. Assim, entre os gregos, trouxe a pederastia e uma precedência das mulheres públicas sobre as esposas privadas. Mas por

<sup>20</sup>. *Collected Papers*, 1.631-1.632.

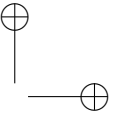
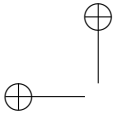
<sup>21</sup>. *Collected Papers*, 1.634. “...if we fall into the error of believing that vitally important questions are to be decided by reasoning, the only hope of salvation lies in formal logic, which demonstrates in the clearest manner that reasoning itself testifies to its own ultimate subordination to sentiment”, *Collected Papers*, 1.672.

<sup>22</sup>. *Collected Papers*, 1.640.

<sup>23</sup>. *Collected Papers*, 6.500.

<sup>24</sup>. *Collected Papers*, 6.500.

<sup>25</sup>. “Men many times fancy that they act from reason when, in point of fact, the reasons they attribute to themselves are nothing but excuses which unconscious instinct invents to satisfy the teasing “whys” of the ego. The extent of this self-delusion is such as to render philosophical rationalism a farce”, *Collected Papers*, 1.631.



fim a parte subconsciente da alma, sendo mais forte, reganha a sua predominância e insiste em corrigir as coisas. Os homens, então, continuam a dizer a si próprios que regulam a sua conduta pela razão; mas aprendem a olhar para a frente e verem a que conclusões um dado método conduzirá antes de lhe darem a sua adesão. Em suma, já não é o raciocínio que determina o que as conclusões serão, mas são as conclusões que determinam o que o raciocínio será. Isto é uma imitação de raciocínio e uma fraude”.<sup>26</sup>

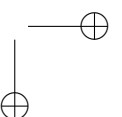
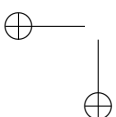
Consequência natural do sentimentalismo é o conservadorismo: ater-se à sabedoria prática tradicional, às máximas que a comunidade colectivamente adoptou e que estão inscritas no seu próprio desenvolvimento como espécie. “Todos sabemos o que é a moralidade: é portarmo-nos como fomos educados a comportar-nos, i.e., pensarmos que deveríamos ser punidos por não nos comportarmos (...) Não é preciso raciocinar para perceber que a moralidade é conservadorismo. Mas conservadorismo significa, novamente, não confiar nos próprios poderes de raciocínio. Ser um homem moral é obedecer às máximas tradicionais da comunidade sem hesitação ou discussão. Donde a ética, que é tentar a partir do raciocínio fornecer uma explicação para a moralidade é (...) composta da própria substância da imoralidade”.<sup>27</sup>

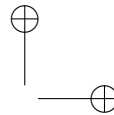
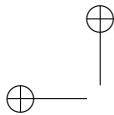
Ponto importante – e nem podia ser de outro modo num falibilista – é que o conservadorismo não implica nem dogmatismo nem fundamentalismo. A razão pode influenciar as crenças e os sentimentos do homem, e os hábitos de sentimento podem ser modelados e evoluírem a partir dos ditames da razão, no modo como esta funciona ao garantir o autocontrole no âmbito das três ciências normativas – só que Peirce está convencido de que esse processo, para não ser radical e insensato, decorre com imensa e vagarosa lentidão.<sup>28</sup>

<sup>26</sup>. *Collected Papers*, 1.57.

<sup>27</sup>. *Collected Papers*, 1.666.

<sup>28</sup>. “We do not say that sentiment is never to be influenced by reason, nor that under no circumstances would we advocate radical reforms. We only say that the man who would allow his religious life to be wounded by any sudden acceptance of a philosophy of religion or who would precipitately change his code of morals at the dictate of a philosophy of ethics – who would, let us say, hastily practice incest – is a man whom we should consider unwise. The regnant system of sexual rules is an instinctive or sentimental induction summarizing the experience of all our race. That it is abstractly and absolutely infallible we do not pretend; but that it is practically infallible for the individual – which is the only clear sense the word “infallibility” will bear – in that he ought to obey it and not his individual reason, that we do maintain”, *Collected Papers*, 1.633.

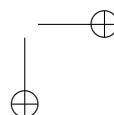
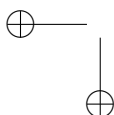


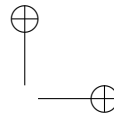
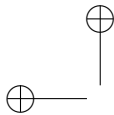


No fundo para o conservadorismo boa moral e boas maneiras são essencialmente da mesma natureza – ambas dependem da domesticação de hábitos de sentimento, que são algo plásticos, mas muito difíceis de erradicar.<sup>29</sup> Ponto fundamental é que, como observamos ao examinar as Ciências Normativas, os hábitos de sentimento podem ser modelados e perfeccionados a partir da experiência e do processo de autocontrole racional.<sup>30</sup> Na verdade foi dessa forma que eles evoluíram e foram inculcados na espécie. É do livre jogo entre instinto e razão que ambos se melhoram mutuamente. Os instintos e hábitos de sentimento formam as instâncias profundas da alma, mas podem crescer e desenvolver-se por um processo em tudo idêntico ao desenvolvimento da razão – só que infinitamente mais lento. Os instintos, sendo influenciados pela interacção da razão e do sentimento durante um longo período de tempo, são completamente fiáveis ao guiarem a nossa conduta para bons fins, ou, como dirá Peirce, “a consciência pertence ao homem subconsciente, àquela parte da alma que dificilmente se distingue nos diferentes indivíduos, uma espécie de consciência-comunitária ou espírito público, não absolutamente una e a mesma em diferentes cidadãos, e contudo de nenhum modo independente deles. A consciência foi criada pela experiência, tal como qualquer conhe-

<sup>29</sup>. “Morality consists in the folklore of right conduct. A man is brought up to think he ought to behave in certain ways. If he behaves otherwise, he is uncomfortable. His conscience pricks him. That system of morals is the traditional wisdom of ages of experience. If a man cuts loose from it, he will become the victim of his passions. It is not safe for him even to reason about it, except in a purely speculative way. Hence, morality is essentially conservative. Good morals and good manners are identical, except that tradition attaches less importance to the latter. The gentleman is imbued with conservatism. This conservatism is a habit, and it is the law of habit that it tends to spread and extend itself over more and more of the life. In this way, conservatism about morals leads to conservatism about manners and finally conservatism about opinions of a speculative kind”, *Collected Papers*, 1.50.

<sup>30</sup>. Cf. *Collected Papers*, 5.477; 5.487, “... multiple reiterated behaviour of the same kind, under similar combinations of percepts and fancies, produces a tendency – the habit – actually to behave in a similar way under similar circumstances in the future. Moreover – here is the point – every man exercises more or less control over himself by means of modifying his own habits; and the way in which he goes to work to bring this effect about in those cases in which circumstances will not permit him to practice reiterations of the desired kind of conduct in the outer world shows that he is virtually well-acquainted with the important principle that reiterations in the inner world – fancied reiterations – if well-intensified by direct effort, produce habits, just as do reiterations in the outer world; and these habits will have power to influence actual behaviour in the outer world; especially, if each reiteration be accompanied by a peculiar strong effort that is usually likened to issuing a command to one’s future self”.





cimento; mas é modificada por experiências ulteriores apenas com secular lentidão”.<sup>31</sup>

O próprio carácter evolutivo do mundo, enquanto manifestação da razão, implica necessariamente que os hábitos dos indivíduos, que podem ter a força de leis, evoluam a partir das operações de autocontrole que, através do mecanismo explicitado nas Ciências Normativas, enformam a actividade e conduta humanas – seja esse autocontrole lógico, ético ou estético.<sup>32</sup> “O instinto é capaz de desenvolvimento e crescimento – embora por um movimento que é lento na proporção em que é vital; e este desenvolvimento tem lugar em linhas que são, no conjunto, paralelas às do raciocínio. E assim como o raciocínio brota da experiência, também o desenvolvimento do sentimento surge das Experiências Externas e Internas da alma. Não apenas é da mesma natureza que o desenvolvimento da cognição; mas tem lugar fundamentalmente através da instrumentalidade da cognição. As partes mais profundas da alma apenas podem ser alcançadas pela sua superfície. Deste modo, as formas eternas que a matemática e a filosofia e outras ciências nos tornaram familiares, alcançarão, por lenta infiltração, o próprio coração do nosso ser; e começarão a influenciar as nossas vidas; e isto farão, não porque envolvem verdades de importância meramente vital, mas porque são verdades eternas e ideais”.<sup>33</sup>

A razão, sendo inferior aos instintos, definidos como hábitos ou disposições herdadas,<sup>34</sup> tem porém um papel supletivo relativamente a estes.<sup>35</sup> É que a vida do homem é de longe mais complexa que a das abelhas ou outros animais que nunca erram, pelo que o homem não está dotado de um *stock*

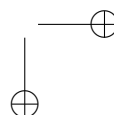
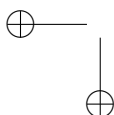
<sup>31</sup>. *Collected Papers*, 1.50.

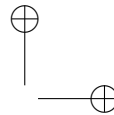
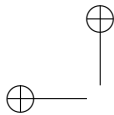
<sup>32</sup>. “Now who will deliberately say that our knowledge of these laws [da física e da química] is sufficient to make us reasonably confident that they are absolutely eternal and immutable, and that they escape the great law of evolution? Each hereditary character is a law, but it is subject to development and to decay. Each habit of an individual is a law; but these laws are modified so easily by the operation of self-control, that it is one of the most patent of facts that ideals and thought generally have a very great influence on human conduct. That truth and justice are great powers in the world is no figure of speech, but a plain fact to which theories must accommodate themselves.”, *Collected Papers*, 1.348.

<sup>33</sup>. *Collected Papers*, 1.648.

<sup>34</sup>. *Collected Papers*, 1.648.

<sup>35</sup>. “... reason is a mere succedaneum to be used where instinct is wanting, by exhibiting the intensely ridiculous way in which a man winds himself up in silly paper doubts if he undertakes to throw common sense, i.e. instinct, overboard and be perfectly rational”, *Collected Papers*, 6.500.





completo de instintos para todas as ocasiões, e nesses casos a razão é chamada a intervir, cumprindo o seu papel.<sup>36</sup>

Quando tal suceda, como é inevitável sempre que o homem se ocupa de “movimento, invenção, generalização, teoria”, então “o melhor plano é (...) quando raciocinamos, raciocinarmos com lógica estritamente científica”.<sup>37</sup> Porém, se cairmos no erro de acreditar que “as questões vitalmente importantes devem ser decididas pelo raciocínio, a única esperança de salvação jaz na lógica formal, que demonstra de forma claríssima que a própria razão testemunha a sua subordinação última ao sentimento”.<sup>38</sup>

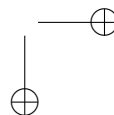
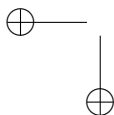
Corolário desta formulação do sentimentalismo – que de nenhum modo representa um aviltamento ou subalternização da razão, mas apenas a sua articulação no âmbito de uma teoria do homem e do cosmos mais vasta – é que este, para de facto cumprir a sua missão de tornar a vida do homem mais bela, tem de representar não uma tendência individualista (a antropologia peirceana, recordemo-lo, considera que o homem isolado se caracteriza pela ignorância e erro) mas um movimento progressivo de generalização que levará o indivíduo, por fim, a fundir-se no todo magnificamente racional, contínuo e ordenado que a Criação constitui. A generalização do homem, dos seus interesses e sentimentos – processo que muito bem se opera a partir da religião – é contribuir para tornar o mundo mais razoável. O poder criativo da razoabilidade concreta que habita o mundo manifesta-se no conhecimento, e reina sobre o coração dos homens e das coisas a partir do amor evolutivo.<sup>39</sup> A tarefa do homem neste cosmos é reconhecer “*a higher business than your business*” e fundir-se com o seu vizinho, a comunidade, o seu semelhante, tornar-se onda da imensa continuidade que anima o todo. “O mandamento supremo da religião budisto-cristã é generalizar-se, completar a totalidade do sistema até que a continuidade resulte e os indivíduos distintos se fundam em conjunto. É assim que enquanto o raciocínio e a ciência do raciocínio proclamam estrependentemente a subordinação do raciocínio ao sentimento, o mandamento supremo do sentimento é que o homem deve generalizar-se ou fundir-se no contínuo universal, que é aquilo em que o verdadeiro raciocínio consiste (...) A gene-

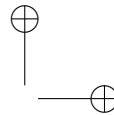
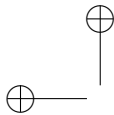
<sup>36</sup>. *Collected Papers*, 2.178.

<sup>37</sup>. *Collected Papers*, 2.178.

<sup>38</sup>. *Collected Papers*, 1.672.

<sup>39</sup>. *Collected Papers*, 5.520.





ralização completa, a completa regeneração do sentimento, é a religião, que é poesia, mas poesia completada”.<sup>40</sup>

Compreende-se agora porque defende Peirce que “a Lógica radica no princípio social”<sup>41</sup> e que aquele que se recusa a identificar-se com os fins da comunidade indefinida,<sup>42</sup> é sumamente ilógico nas suas inferências.<sup>43</sup> Para ser lógico, porém, não é necessário ao homem heroísmo ou auto-sacrifício pessoal, basta que se identifique com essas qualidades no seu semelhante, reconhecendo a sua possibilidade. “*This makes logicality attainable enough. Sometimes we can personally attain to heroism (. . .) In other cases we can only imitate the virtue*”.<sup>44</sup> Os atributos da *logicalidade* radicam então no sentimento, e para ser lógico o homem deve cumprir três condições: interesse numa comunidade indefinida, reconhecimento da possibilidade desse interesse ser supremo, e esperança na continuação ilimitada da actividade intelectual. Peirce compara estas condições ao famoso trio de S. Paulo que constitui as três virtudes teológicas e “os maiores e melhores dons do espírito”: Caridade, Fé e Esperança. “Nem o Antigo nem o Novo testamento são livros sobre lógica da ciência, mas o último é certamente a mais elevada autoridade no que toca às disposições de coração que o homem deve ter”.<sup>45</sup>

<sup>40</sup>. *Collected Papers*, 1.673-1.676.

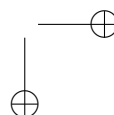
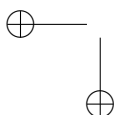
<sup>41</sup>. *Collected Papers*, 2.654.

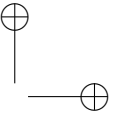
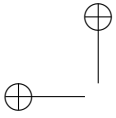
<sup>42</sup>. Essa comunidade que o homem deve abraçar não pode ser limitada, mas estende-se a todas as raças de seres com quem podemos estabelecer relações intelectuais, e ultrapassa todas as eras e fronteiras. Cf. *Collected Papers*, 2.654.

<sup>43</sup>. “Nor must any synechist say, “I am altogether myself, and not at all you.” If you embrace synecism, you must abjure this metaphysics of wickedness. In the first place, your neighbors are, in a measure, yourself, and in far greater measure than, without deep studies in psychology, you would believe. Really, the selfhood you like to attribute to yourself is, for the most part, the vulgarest delusion of vanity. In the second place, all men who resemble you and are in analogous circumstances are, in a measure, yourself, though not quite in the same way in which your neighbors are you. There is still another direction in which the barbaric conception of personal identity must be broadened. A Brahmanical hymn begins as follows: “I am that pure and infinite Self, who am bliss, eternal, manifest, all-pervading, and who am the substrate of all that owns name and form.” This expresses more than humiliation, – the utter swallowing up of the poor individual self in the Spirit of prayer. All communication from mind to mind is through continuity of being. A man is capable of having assigned to him a rôle in the drama of creation, and so far as he loses himself in that rôle, – no matter how humble it may be, – so far he identifies himself with its Author”, *Collected Papers*, 7.571-7.572..

<sup>44</sup>. *Collected Papers*, 2.654.

<sup>45</sup>. *Collected Papers*, 2.655.





É também esta concepção que leva Peirce ao profundo desprezo pelo liberalismo económico que marcou, mas bem menos que o nosso, o seu século. O egoísmo e individualismo que este “Evangelho da Ganância”, como se lhe refere, supõe, é o contrário da identificação com o bem comum e parece-lhe sumamente irracional, como irracional é, e inestético, erigir a ganância pessoal à categoria de agente de elevação do homem no universo.<sup>46</sup> A ganância, o “amor do eu”, não é amor mas o seu oposto, e radica numa “metafísica da maldade” que recusa a sua identificação com o todo.

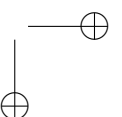
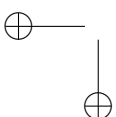
O homem verdadeiramente racional não eleva nem endeusa as forças menos nobres da alma. É que apenas uma coisa “pode elevar um animal individual sobre outro – o autocontrolo; e [se tivesse um filho] ensinar-lhe-ia que a Vontade é Livre apenas no sentido em que se pode conduzir a ela própria do modo como realmente deseja comportar-se. Quanto ao que se deve desejar, é aquilo que desejará se o considerar suficientemente, e isso será tornar a sua vida bela, admirável. Agora a ciência do Admirável é a verdadeira Estética. Assim, a Liberdade da Vontade é a liberdade de se tornar Belo. Não há liberdade para ser ou fazer nenhuma outra coisa”.<sup>47</sup> Não admira pois que

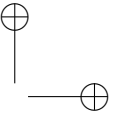
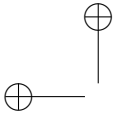
*“a great many people think they shape their lives according to reason, when it is really just the other way”.*<sup>48</sup>

<sup>46</sup>. “What I say, then, is that the great attention paid to economical questions during our century has induced an exaggeration of the beneficial effects of greed and of the unfortunate results of sentiment, until there has resulted a philosophy which comes unwittingly to this, that greed is the great agent in the elevation of the human race and in the evolution of the universe”, *Collected Papers*, 6.290. Cf. também. *Collected Papers*, 6.291-6.292, e 1.75.

<sup>47</sup>. PEIRCE, Charles Sanders, *Semiotics and Significs — The Correspondence Between Charles Sanders Peirce and Victoria Lady Welby*, ed. HARDWICK, Charles S., Indiana University Press, 1977, Bloomington, Indiana, p. 112.

<sup>48</sup>. PEIRCE, Charles Sanders, *Reasoning and the Logic of Things*, ed. KETNER, Kenneth Laine, Harvard University Press, 1992, Cambridge, Massachusetts, p. 114.





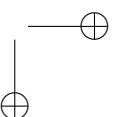
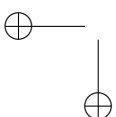
## Capítulo 16

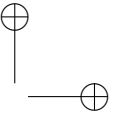
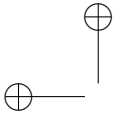
# MacIntyre e a defesa da heteronomicidade da ética

**A**QUI chegados, quase no termo do presente trabalho, trata-se agora de cumprir a promessa feita nas páginas iniciais e, concomitantemente, o projecto que desde o início anima este estudo. Esse plano era composto por dois elementos: por um lado uma reabilitação do sentimentalismo peirceano à luz da Ética das virtudes de inspiração neo-aristotélica, tal como foi elaborada por MacIntyre; por outro, explicitar como essa reconstrução – que não empreendo, apenas pretendendo mostrá-la possível – ultrapassa e dá resposta às fragilidades da ética da discussão, tal como foi formulada por Apel.

Para tanto impõe-se em primeiro lugar uma breve digressão sobre o neo-aristotelismo de MacIntyre, sendo que o ponto mais importante do trabalho de reconstrução sobre a história da Ética que delineia é, precisamente, a forma como *demonstra* que o projecto tipicamente iluminista de fundamentar racionalmente a moral – que é o plano de Kant, e ainda o de Apel – falha, lançando a ética contemporânea numa profunda e duradoura crise emotivista, de que a desordem moral reinante é sintoma, e que os esforços de todos os racionalistas pós-kantianos são impotentes para deter.

A solução de MacIntyre, por seu turno, genial no diagnóstico, experimenta redobradas dificuldades para fundar um universalismo que é condição de possibilidade de qualquer ética que pretenda afastar o espectro de uma catástrofe ou conflagração mundial, iminente desde os alvares do século XX. Ora para





esta dificuldade o sinequismo peiceano pode muito bem ser a resposta, não pela sua presença em acto, mas porque garante um *telos* verdadeiramente universal e ao fazê-lo mostra ao homem o lugar que pode ocupar no mundo; oferece-lhe uma filosofia com a qual este pode, literalmente, viver;<sup>1</sup> e abre novos horizontes de esperança para a construção do seu futuro comum. Ora sem Esperança, nem a Fé nem a Caridade – no sentido de identificação com o outro – serão alguma vez possíveis.

Examinemos então a reconstrução MacIntyriana dessa história da desordem da Ética contemporânea, para mostrar como o peirceanismo lhe poderia dar resposta.

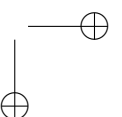
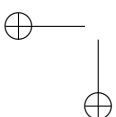
### 16.1 Emotivismo e *catástrofe*: a perda de um horizonte de fundamentação racional

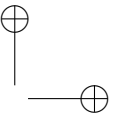
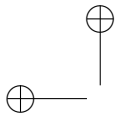
O trabalho de MacIntyre inicia-se com uma suspeita, a sugestão inquietante e perturbadora de que a linguagem da moralidade poderia ter sofrido, num passado longínquo, uma *catástrofe* tal que a enunciação moral contemporânea se encontra em estado de grave desordem, mas os seus protagonistas não dispõem sequer de meios que lhes permitam aperceber-se de que trabalham recorrendo a fragmentos do que outrora foi a perfeita linguagem da moralidade.

Nesta hipótese aventada por MacIntyre, possuímos *simulacra* da moralidade, fragmentos do antigo esquema conceptual, “partes a que agora falta o contexto donde o seu significado outrora se derivava”. Em suma, perdeu-se a compreensão teórica e prática da moralidade, e a *catástrofe* que conduziu a esta situação foi de tal tipo que muito poucos a reconheceram como tal. Contra isto, as filosofias dominantes do presente, analítica e fenomenológica, são tão impotentes para detectar a desordem do pensamento e práticas morais que não poderão ajudar-nos.<sup>2</sup>

<sup>1</sup>. Para empregar a feliz expressão de John Sheriff: “Peirce’s *guess at the riddle* offers a theory and its practical application in human affairs that the world could *live* with, literally”, SHERIFF, John K., *Charles Peirce’s Guess at the Riddle — Grounds for Human Significance*, 1994, Indiana University Press, Bloomington, p. 89.

<sup>2</sup>. MACINTYRE, Alasdair, 1981, *After Virtue – A Study in Moral Theory*, General DuckWorth & Co., London, p. 2.





O que se passa, diz MacIntyre, é que toda a história académica é posterior à catástrofe que abalou a moralidade, e além disso esta nunca foi reconhecida como tal, de maneira que, sendo derivada das formas que produziu, a catástrofe que atingiu a moralidade permanece-lhe necessariamente invisível.<sup>3</sup> Porque a linguagem e a aparência da moralidade persistem, embora a sua substância se tenha estilhaçado, MacIntyre vai analisar a sua história, tentando localizar no tempo a *catástrofe*<sup>4</sup> que levou ao fracasso do projecto iluminista de justificar a moralidade apodicticamente, e de que o emotivismo contemporâneo<sup>5</sup> é o resultado mais visível.

O resultado da catástrofe que nunca chegou a ser sentida como tal é a prevalência contemporânea do emotivismo no presente debate ético. A característica mais marcante da enunciação moral contemporânea, diz, foi ter-se perdido de vista um meio de assegurar racionalmente o acordo moral na nossa cultura. A incomensurabilidade do debate moral contemporâneo, aliada ao facto dos seus argumentos se apresentarem como racionais e impessoais, empresta a estes debates “um ar paradoxal”.<sup>6</sup>

O estado caótico a que o debate moral chegou deve-se ao facto dos conceitos que utiliza se encontrarem agora privados do contexto mais vasto em que outrora funcionavam e se inseriam.<sup>7</sup> O facto do discurso moral ser tra-

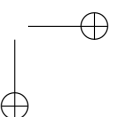
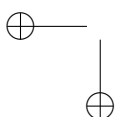
<sup>3</sup>. Ecoa aqui Emerson, no poema já citado: “*Couldst see thy proper eye*”, p.400 do presente estudo.

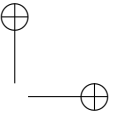
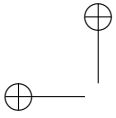
<sup>4</sup>. Sendo um vocábulo semânticamente muito rico, *catastrophe*, por radical que possa parecer, é exactamente o termo empregue ao longo de toda a obra por MacIntyre.

<sup>5</sup>. “Emotivism is the doctrine that all evaluative judgments, and more specifically, all moral judgments, are nothing but expressions of preference, expressions of attitude or feeling...”, MACINTYRE, Alasdair, 1981, *After Virtue – A Study in Moral Theory*, General DuckWorth & Co., London, p. 12.

<sup>6</sup>. “The most striking feature of contemporary moral utterance is that so much of it is used to express disagreements; and the most striking feature of the debates in which these disagreements are expressed is their interminable character. I do not mean by this just that such debates go on, and on, and on – although they do – but also that they apparently can find no terminus. There seems to be no rational way of securing moral agreement in our culture”, MACINTYRE, Alasdair, 1981, *After Virtue – A Study in Moral Theory*, General DuckWorth & Co., London, p. 7.

<sup>7</sup>. “... all those various concepts which inform our moral discourse were originally at home in larger totalities of theory and practice in which they enjoyed a role and function supplied by contexts of which they have now been deprived. Moreover the concepts we employ have in at least some cases changed their character in the past three hundred years; the evaluative expressions we use have changed their meaning”, *idem*, p. 10.





tado simultaneamente como um exercício de poderes racionais e como mera expressão de juízos assertivos é considerado por MacIntyre sintoma da desordem moral reinante.

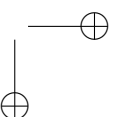
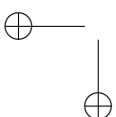
Reconstruir, contra a tradição vigente que trata o pensamento moral como fenómeno a-histórico, uma narrativa que permita traçar o rasto desta catástrofe e o contexto em que os fragmentos da linguagem da moralidade se encontravam em ordem é o propósito de *After Virtue*, e essa história interessa-nos especialmente, porque as condições do fracasso kantiano, tal como foi analisado por MacIntyre, são as mesmas de que poderemos descobrir o rasto em Apel, ele próprio um iluminista.

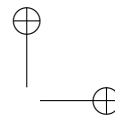
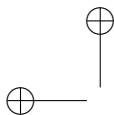
Essa reconstrução que não ignora a dimensão histórica da Ética terá então de partir do problema fundamental a resolver, que é reportável aos dias de hoje: a aparente interminabilidade da discussão moral contemporânea, que conduziu muitos a sustentarem que o desacordo moral *tout court* não pode, pura e simplesmente, ser resolvido, não se tratando isto de uma característica contingente da nossa cultura mas de um aspecto necessário a todo o discurso avaliativo.

Este argumento, nota MacIntyre, é muito semelhante ao emotivismo, a doutrina que sustenta ser todo o julgamento moral não mais do que expressão de preferências, reflectindo atitudes e sentimentos particulares, e cujas proposições não são portanto nem verdadeiras nem falsas.

O emotivismo, que chegou a ser apresentado como uma doutrina sobre o significado das frases, enredando-se numa circularidade viciosa, oblitera a distinção entre expressões de preferência pessoal e expressões avaliativas, e além disso, ao propor-se como teoria sobre o significado das frases, falha o seu objectivo, pois precisamente a forma de veicular expressões de sentimentos e preferências a um interlocutor passa não pelo significado das frases em si mas pelas características pragmáticas da enunciação, já que esta se dirige à emotividade do locutor mais do que à sua razão.

O emotivismo floresceu durante o século que passou como resposta ao intuicionismo de Moore. Este acreditava ter resolvido de uma vez por todas os problemas da Ética. Moore, de acordo com a reconstrução macintyriana, defende que o bem é uma propriedade simples, não natural e indefinível. Uma intuição é a proposição afirmando que algo é bom, ou não, e nunca pode ser provada. Neste contexto, a doutrina de Moore acaba por revelar-se como uma versão de utilitarismo: as acções devem ser avaliadas pelas suas consequên-





cias, e as melhores são as que produzem maior quantidade de bem, sendo que nenhuma acção é certa ou errada enquanto tal. Os maiores bens que se possam imaginar são as afecções pessoais e o prazer estético, logo estes tornam-se, para Moore, os únicos fins que justificam plenamente a acção humana.<sup>8</sup>

Apesar da segurança com que foram apresentadas, todas as teses de Moore podem facilmente ser postas em questão. MacIntyre relaciona-as de imediato com o emotivismo. Não é por acidente que os modernos fundadores do emotivismo foram discípulos de Moore; e não é implausível supor que eles de facto confundiram a enunciação moral em Cambridge depois de 1903 com a enunciação moral enquanto tal - e que portanto apresentaram essencialmente uma teoria correcta sobre a enunciação moral em Cambridge como se fosse uma teoria sobre a enunciação moral em-si.<sup>9</sup> Ora, diz MacIntyre, padrões morais objectivos e impessoais podem ser justificados racionalmente, ainda que em algumas culturas a possibilidade de tal justificação já não esteja disponível. O problema é que o emotivismo toma esta indisponibilidade contingente como sendo uma realidade universal, pronunciando-se sobre a totalidade da história da filosofia moral.<sup>10</sup> Ora para MacIntyre é possível justificar objectiva e racionalmente padrões morais, mesmo sem alguns momentos de algumas culturas essa possibilidade de justificação já não se encontra disponível. Para MacIntyre, esse é o caso no presente *frame* emotivista que enforma a nossa cultura. Mas o que o emotivismo faz é generalizar abusivamente a constatação desse facto, universalizando-o, e negando a possibilidade de justificação, lançando “um veredicto sobre toda a história da filosofia moral, obliterando o contraste entre o passado e o presente...”.<sup>11</sup>

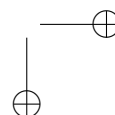
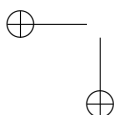
Mas para MacIntyre a actual linguagem da moralidade é fruto de uma mutilação, de tal forma que só possuímos fragmentos desfigurados da antiga to-

<sup>8</sup>. “...personal affections and aesthetic enjoyments include all the greatest, and by far the greatest goods we can imagine. This is “the ultimate and fundamental truth of Moral Philosophy”. The achievement of friendship and the contemplation of what is beautiful in nature or in art become certainly almost the sole, and perhaps the sole justifiable ends of all human action”, *idem*, p. 15.

<sup>9</sup>. MACINTYRE, Alasdair, 1981, *After Virtue – A Study in Moral Theory*, General DuckWorth & Co., London, p. 17.

<sup>10</sup>. “For what emotivism asserts is in central part that there are and can be no valid rational justification for any claims that objective and impersonal moral standards exists, and hence that there are no such standards”, *idem*, p. 19.

<sup>11</sup>. *Idem*, p. 19.



talidade. “Uma maneira de emoldurar a minha afirmação de que a moralidade não é o que já foi é dizer que num vasto grau as pessoas hoje falam, pensam e agem como se o emotivismo fosse verdadeiro. O emotivismo incrustou-se na nossa cultura. O que outrora foi a moralidade desapareceu - e isto marca uma degenerescência, uma grande perda cultural”.<sup>12</sup>

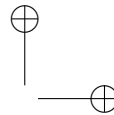
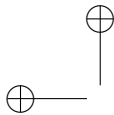
O emotivismo oblitera a diferença entre relações sociais manipulativas (que apelam ao sentimento) e não manipulativas (que apelam à razão), pois no caso de ser verdadeiro a distinção é ilusória - a impossibilidade de justificar racionalmente uma enunciação moral reconduz toda e qualquer proposição deste tipo à relação social manipulativa.<sup>13</sup>

MacIntyre vê o emotivismo dos nossos dias encarnado em três personagens que o representam em contextos sociais distintos: o *esteta rico*, o *manager* e o *terapeuta*. O *manager* representa a obliteração entre relações sociais manipulativas e não manipulativas na esfera da produção; enquanto o terapeuta realiza o mesmo na esfera da vida pessoal. O *manager* preocupa-se exclusivamente com a técnica, com a eficácia, tratando os fins como fora da esfera da sua acção; da mesma forma que o terapeuta tratará os fins como fora do alcance da sua acção, preocupando-se com a técnica e com a eficácia, mas desta feita no campo da vida pessoal. Nem o *manager* nem o terapeuta, no desempenho dos seus papéis, se comprometem no debate moral; pretendem restringir-se aos reinos em que, do seu ponto de vista, o acordo racional é possível: ao mundo dos factos, da eficácia mensurável.

Esta transformação do eu nas formas emotivistas contemporâneas só foi possível porque também as formas do discurso moral, a linguagem da moralidade, se foi simultaneamente transformando. Por isso, defende MacIntyre, só à luz da história podemos compreender as condições que viriam a dar corpo ao eu emotivista contemporâneo, para o que foi decisiva a filosofia moral produzida no seio da cultura iluminista, e que tendo por fim justificar de uma vez

<sup>12</sup>. *Idem*, p. 22.

<sup>13</sup>. “If emotivism is true, this distinction [entre relações sociais manipulativas e não manipulativas] is illusory. For evaluative utterance can in the end have no point or use except the expression of my own feelings or attitudes and the transformation of the feelings and attitudes of others. I cannot genuinely appeal to impersonal criteria, for there are no impersonal criteria (...) The sole reality of distinctively moral discourse is the attempt of one will to align the attitudes, feelings, preferences and choices of another with its own. Others are always means, never ends”, *idem*, p. 24.



por todas a moralidade, falhou os seus intentos preparando assim o caminho para a descrença generalizada do século na exequibilidade de tal projecto.

E assim chegamos ao coração da reconstrução histórica da catástrofe que mutilou a linguagem da moralidade, conferindo-lhe o carácter emotivista que hoje a marca, segundo MacIntyre. Foi no século XVIII, no apogeu da cultura iluminista, que o projecto de uma justificação racional da moralidade se tornou central para os pensadores do norte da Europa, e foi o falhanço desse projecto que forneceu o *background* no qual a nossa cultura se torna inteligível: uma cultura onde o debate moral é visto como um confronto entre premissas incompatíveis e incomensuráveis, e o comprometimento moral como expressão de uma escolha entre tais premissas que não é justificável racionalmente.<sup>14</sup>

Este elemento de arbitrariedade foi uma descoberta de Kierkegaard no *Enten-Eller*,<sup>15</sup> obra que MacIntyre considera o epitáfio do projecto iluminista. Neste diálogo Kierkegaard põe em cena três personagens, uma que recomenda o modo de vida ético, outra que recomenda o modo de vida estético, e uma terceira que anota a posição dos dois. MacIntyre aponta depois o que chama de inconsistência interna da obra: é que o ético é apresentado como o reino dos princípios que têm autoridade sobre o homem independentemente de factores subjectivos, atitudes, preferências e sentimentos, mas em *Enten-Eller* vai defender também que os princípios que sustentam o modo ético de vida devem ser adoptados por uma escolha que está para além da razão, porque é a escolha do que deve contar para o homem como uma razão. A contradição é manifesta: como pode então o ético ter autoridade sobre o indivíduo? questiona.<sup>16</sup>

## 16.2 O colapso do projecto iluminista

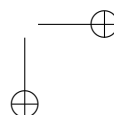
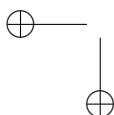
Foi o fracasso de Kant<sup>17</sup> que preparou o terreno para o aparecimento de *Enten-Eller*. Kant, acreditando que as regras da moralidade são racionais, e portanto

<sup>14</sup>. *Idem*, p. 39.

<sup>15</sup>. KIERKEGAARD, Soren, 1971, *Either/Or*, Princeton University Press, New Jersey, USA.

<sup>16</sup>. *Idem*, pp. 41-42.

<sup>17</sup>. É quase tautológico, mas assim mesmo fica a referência da obra onde Kant intenta a sua fundamentação da moral: KANT, Immanuel, *Crítica da Razão Prática*, col. Textos Filosóficos, Edições 70, trad. MORÃO, Artur, 1999, Lisboa.

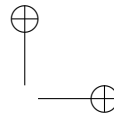
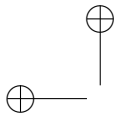


idênticas para todos os homens, tinha por projecto justificar a moralidade através de um teste racional que discriminasse as máximas que são genuína expressão da lei moral. Rejeita também as concepções tradicionais de que resultam morais heterónomas, como a que vê o seu fundamento na felicidade do indivíduo ou na palavra de Deus, pois a lei moral tem, acredita, um carácter incondicionalmente categórico. A razão prática, segundo Kant, não emprega critérios exteriores a ela própria, nem pode apelar para conteúdos derivados da experiência. É da essência da razão estabelecer princípios que são universais, categóricos e internamente consistentes - portanto a moralidade racional, em versão kantiana, estabelecerá princípios que devem ser seguidos por todos os homens. Neste sentido, a primeira formulação encontrada para o imperativo categórico é: *Devo proceder sempre de maneira que eu possa querer também que a minha máxima se torne uma lei universal*. A lei moral é universal, necessária e apodíctica e expressa-se no imperativo categórico: a acção é representada como boa em si mesma e não como visando um fim, sendo portanto objectivamente necessária. Daí as máximas do imperativo categórico: age sempre segundo uma máxima que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal, age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na de qualquer outro, sempre simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio, e que a vontade se possa considerar a si mesma como constituindo simultaneamente por intermédio da sua máxima uma legislação universal.<sup>18</sup>

A principal crítica de MacIntyre a esta formulação da lei moral enquanto proposição universalizável é que ela poderá validar com sucesso também máximas triviais ou mesmo imorais.<sup>19</sup> Claro que Kant estava convencido de que tal não era possível, e isso porque o seu teste de universalidade tinha um conteúdo moral que as excluiria. Esse conteúdo moral manifesta-se na equivalência entre o imperativo categórico e a máxima que comanda o tratamento da humanidade, seja o próprio, sejam os outros, como *fim* e não como *meio*.

<sup>18</sup>. MACINTYRE, Alasdair, 1981, *After Virtue – A Study in Moral Theory*, General DuckWorth & Co., London, pp. 44 e ss.

<sup>19</sup>. “It is very easy to see that many immoral and trivial non-moral maxims are vindicated by Kant’s test quite as convincingly than the moral maxims which Kant aspires to uphold. So, “keep all your promesses throughout your life except one”, “persecute all those who hold false religious beliefs” and “always eat mussels on Mondays in March” will all pass Kant’s test, for all can be consistently universalized”, *idem*, p. 46.



Ora tratar os outros como fim significa, na opinião de MacIntyre, que podemos tentar influenciar o comportamento de outrem de dois modos, ou apelando ao seu sentimento, ou oferecendo-lhe argumentos racionais para agir de determinada forma. Quando se procede deste último modo o outro é tratado como um ser racional, que merece exactamente a mesma consideração e respeito que nós próprios, pois “ao oferecermos-lhe razões, oferecemos uma consideração impessoal que este pode avaliar”.<sup>20</sup> Já a persuasão não racional, que apela ao sentimento, intenta fazer do outro agente e instrumento da vontade do persuasor, ignorando a sua dignidade de ser racional. Mas “Kant não oferece nenhuma boa razão para manter esta posição”,<sup>21</sup> diz MacIntyre, pois é perfeitamente possível sustentar sem sombra de inconsistência o seguinte princípio: “Que todos, excepto eu, sejam tratados como meios”, que pode ser imoral, mas é certamente universalizável sem incorrer em inconsistência.<sup>22</sup>

Por isso a formulação do imperativo categórico nestes termos falha pois deixa de ser critério distintivo para o que é especificamente moral. Assim, defende, a tentativa de fundar a moralidade na razão humana falha, como falhará posteriormente a tentativa de Kierkegaard de descobrir a fundamentação do ético num acto de escolha.

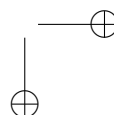
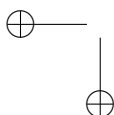
Aliás é de notar que este racionalismo kantiano, surge, historicamente, como resposta ao sentimentalismo de Diderot, e Hume; e as três posições fundam-se negativamente sobre a percebida impossibilidade de sustentar a posição oposta. Hume pretende fundar a moral nas paixões porque considera ser impossível que ela radique na razão, Kant adopta o racionalismo pela mesma ordem de razões – a consideração da impossibilidade de fundar a moral nas paixões –, e por fim Kierkegaard remete-a para uma escolha infundada pela consideração de que tanto o racionalismo como o sentimentalismo estão votados ao fracasso.<sup>23</sup>

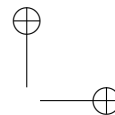
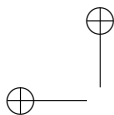
<sup>20</sup>. *Idem*, p. 46.

<sup>21</sup>. *Idem*, p. 46.

<sup>22</sup>. O resultado da universalização de tal máxima seria algo muito semelhante à união de egoístas proposta por Stirner. Cf. **STIRNER**, Max, *The Ego and its Own, The Case of the Individual Against Authority*, Rebel Press, 1993, London. “It might be inconvenient for each if everyone lived by this maxim, but it would not be impossible and to invoke considerations of convenience would in any case be to introduce just that prudential reference to happiness which Kant aspires to eliminate from all considerations of morality”, **MACINTYRE**, Alasdair, 1981, *After Virtue – A Study in Moral Theory*, General DuckWorth & Co., London, p 46.

<sup>23</sup>. “Just as Hume seeks to found morality on the passions because his arguments have





É certo que anteriormente a religião fornecera o *background* sustentador da moral, mas agora, em plena cultura iluminista, cumpriria à razão desempenhar essa tarefa. O fracasso de Kant teve, defende MacIntyre, consequências desastrosas para a nossa cultura. De agora em diante à moralidade faltará sempre uma justificação racional; e essas consequências reflectiram-se mesmo no destino da filosofia, levando-a a perder o papel central que desempenhara até então.<sup>24</sup>

### 16.3 Por que falhou o projecto iluminista?

A hipótese colocada aqui por MacIntyre é de que o projecto iluminista estava condenado a falhar porque todos estes autores, que partilham uma concepção de natureza humana comum, a judaico-cristã, o que lhes permite obter um surpreendente acordo sobre os conteúdos moralmente relevantes, têm como projecto construir argumentos válidos que partem de premissas sobre a natureza humana para conclusões sobre a autoridade de regras e preceitos morais.<sup>25</sup> MacIntyre defende que qualquer projecto deste tipo está à partida condenado a falhar, por causa da irreductível dicrepância entre os valores morais partilhados e a sua concepção de natureza humana.<sup>26</sup>

O projecto iluminista assentava numa mutilação do esquema moral aristotélico-medieval que lhe elimina a concepção teleológica. Como a catástrofe que desmembrou o antigo esquema não foi sentida como tal, aos filósofos restaria tentar colocá-lo em funcionamento utilizando os fragmentos então disponíveis; mas por causa da mutilação original, tal tarefa, a que Kant e Kierkegaard meteram ombros, estava votada ao insucesso.

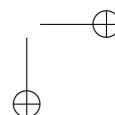
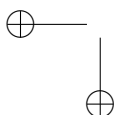
---

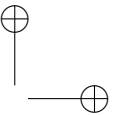
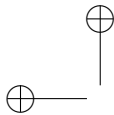
excluded the possibility of founding it on the passions, so Kant founds it on reason because his arguments have excluded the possibility of founding it on the passions, and Keirkgaard on criterionless fundamental choice because of what he takes to be the compelling nature of the considerations which exclude both reason and the passions. Thus the vindication of each position was made to rest in crucial part upon the failure of the other two...”, *idem*, p. 50.

<sup>24</sup>. *Idem*, p. 50.

<sup>25</sup>. É óbvio que Kant negaria categoricamente estar a fundamentar a moral na natureza humana, mas MacIntyre não é da mesma opinião. Segundo o autor, essa negação baseia-se no facto de Kant entender por natureza humana “meramente o lado fisiológico e não racional do homem” (*idem*, p. 52). Ora é óbvio que se pode partir de uma visão menos restritiva de tal natureza.

<sup>26</sup>. *Idem*, p. 52.





MacIntyre prossegue explicando que o esquema moral dominante na Idade Média é basicamente o mesmo que Aristóteles tematizou na *Ética a Nicómano*. Compõe-se ele de três elementos: o homem-tal-como-é, o homem-tal-como-poderia-ser-se-compreendesse-a-sua natureza-essencial, e a Ética como o instrumento que permite ao homem passar de um estado ao outro. Estes três elementos estão estreitamente interligados, são codependentes no seu funcionamento e necessários à inteligibilidade de cada um deles.<sup>27</sup>

Esta estrutura triádica mantém-se praticamente inalterada durante a Idade Média, apenas se acrescentando, com o cristianismo, o conceito de pecado à noção de erro aristotélica, e ainda a ideia de que o verdadeiro fim do homem só poderá ser alcançado na vida supra-terrena. Mas a estrutura triádica manter-se-á basicamente a mesma.

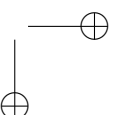
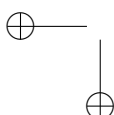
Serão os modernos a rejeitar esta concepção teleológica da natureza humana, a visão do homem como tendo uma essência que define o seu fim. “Compreender isto é compreender por que o seu projecto de encontrar uma base para a moralidade tinha de falhar”.<sup>28</sup> O esquema moral que forma o *background* para o seu pensamento tinha uma estrutura que requeria três elementos: natureza humana sem tutor, homem-como-poderia-ser-se-compreendesse-o-seu-*telos* e os preceitos morais que permitem a passagem de um estado ao outro. Mas o efeito conjunto da rejeição secular da teologia católica e protestante, e a rejeição científica e filosófica do aristotelismo, eliminou qualquer noção de homem-como-poderia-ser-se-compreendesse-o-seu-*telos*.

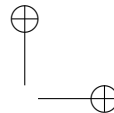
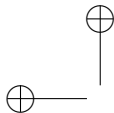
Como o objectivo da Ética é permitir ao homem passar do seu estado presente ao seu verdadeiro fim, a eliminação de qualquer noção de natureza humana essencial, e com isto o abandono da noção de *telos*, deixa para trás um esquema moral composto dos dois elementos remanescentes, cujo relacionamento se torna bastante obscuro. Há por um lado um certo conteúdo para a moralidade, e por outro uma certa visão da natureza humana autónoma tal como é.

Os preceitos da moralidade assim entendidos são provavelmente do tipo que a natureza humana, assim entendida, tem fortes tendências para desobedecer. Portanto os filósofos morais do século XVIII comprometeram-se no que era um processo inevitavelmente mal sucedido, pois tentaram encontrar

<sup>27</sup>. Idem, p. 53.

<sup>28</sup>. Idem, p. 54.





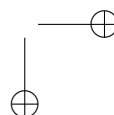
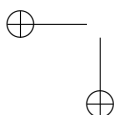
uma base racional para as suas crenças morais dentro de um entendimento particular da natureza humana, enquanto herdaram um conjunto de preceitos morais, por um lado, e uma concepção de natureza humana, por outro, que tinham sido expressamente concebidos para serem discrepantes uma da outra. Herdaram fragmentos incoerentes de um esquema de pensamento e acção que já fora coerente e, como não reconheciam a sua peculiar situação cultural e histórica, não podiam reconhecer o carácter impossível e quixotesco da sua tarefa.<sup>29</sup>

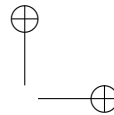
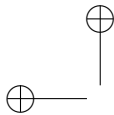
Esta mudança do carácter da moralidade já é perceptível nos escritos dos filósofos morais do século XVIII. Embora cada um deles tentasse fundar a moralidade na natureza humana, cada vez se aproximam mais de versões da tese de que não se podem derivar argumentos morais válidos de premissas factuais, e esta tese constitui um epitáfio ao seu próprio projecto de justificar a moral. O argumento, que bem explorado conduz inevitavelmente ao emotivismo, deriva do princípio dos lógicos medievais de que num argumento válido nada pode aparecer na conclusão que não esteja já contido na premissa. O que foi ignorado, claro, é que tal só é válido para o silogismo aristotélico, e que há inúmeros argumentos válidos em que os elementos da conclusão podem não estar contidos na premissa.

O que se passa, diz MacIntyre, é que os argumentos morais da tradição clássica – aristotélica e medieval – envolvem pelo menos um conceito funcional, que entretanto na modernidade deixou de o ser: o conceito de homem entendido como tendo uma natureza e função essenciais. Quando esta tradição é rejeitada, a natureza do argumento moral altera-se, sendo que deixa de ser possível derivar conclusões morais válidas de premissas factuais. É que para a tradição clássica ser um homem é preencher um conjunto de papéis. Só quando o homem é pensado como um indivíduo separado destes papéis deixa de ser um conceito funcional. Portanto, este vocabulário moral enfraquecido conduz filósofos iluministas a admitirem como verdade lógica que argumentos morais não podem ser derivados de premissas factuais, mas a verdade é que quando homem era um conceito funcional tal era possível. Isto, diz MacIntyre, assinala simultaneamente a quebra final com a tradição clássica e

---

<sup>29</sup>. Idem, p. 57 e ss.





o fracasso do projecto iluminista de justificar a moralidade no contexto dos herdados, mas já incoerentes, fragmentos deixados para trás pela tradição.<sup>30</sup>

Também a noção de Bem foi substancialmente alterada. Para Aristóteles chamar boa a uma coisa é dizer que essa coisa serve perfeitamente o propósito para a qual é geralmente requerida. Aplicar um julgamento moral, dizendo que algo é bom, é portanto fazer uma afirmação factual. Mas quando a noção teleológica de natureza humana desaparece, deixa de ser possível tratar os julgamentos morais como afirmações factuais. No contexto clássico, os julgamentos morais são simultaneamente hipotéticos (enquanto pressupõem determinado *telos*) e categóricos (enquanto se reportam à lei universal divina). Quando estes elementos desaparecem, os julgamentos morais perdem o estatuto claro de que gozavam.

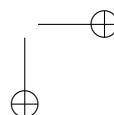
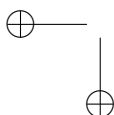
Todos os problemas da moderna teoria moral emergem do fracasso do projecto das luzes. Privada do seu carácter teleológico, é necessário encontrar para a moral ou uma fundamentação racional - empresa levada a cabo por Kant -, ou um novo *telos* - tarefa a que se dedicaram os arautos do utilitarismo: Bentham, Stuart Mill e Sidgwick. O fracasso de ambas as correntes viria a determinar o aparecimento das versões emotivistas de moral hoje profundamente enraizadas na nossa cultura.

Bentham tenta dotar a moral com um novo *telos*: a atracção pelo prazer e ausência de dor constituiriam o fim para que tende a acção humana. A acção boa é portanto aquela que produz a maior quantidade de prazer, e a menor quantidade possível de dor. Esta visão foi criticada por Stuart Mill, demonstrando que noções como prazer e felicidade são polimorfos e não podem fornecer um critério seguro para a realização de escolhas. Não se podem pesar diferentes prazeres ou felicidades. Estas noções, quando contrapostas, apresentam um elemento de incomensurabilidade, não têm um conteúdo claro e a sua eficácia como critério decisor esvai-se assim que as situações se complexificam.

Sidgwick, por seu turno, conclui que as nossas crenças morais são largamente infundadas e irredutivelmente heterogéneas, não se devendo a sua escolha a critérios racionais. Por trás das proposições morais, jaz o que chama de intuições, e a conclusão do trabalho de Sidgwick é, mau grado os seus esforços, de um grande pessimismo: procurara o cosmos e de facto apenas

---

<sup>30</sup>. *Idem*, p. 59.



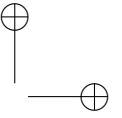
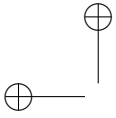
encontrara o caos.<sup>31</sup> MacIntyre acusa depois Moore de ter aproveitado largamente as teses de Sidgwick, mas onde este descobre impotência e pessimismo, Moore vai reclamar ter feito uma descoberta iluminadora e exaltante.

A evolução histórica do utilitarismo e do racionalismo, MacIntyre não se cansa de repeti-lo, conduziu às modernas formas de emotivismo. Mas agora o autor quer provar que as personagens do emotivismo - o esteta, o terapeuta e o *manager* - habitam um mundo de ficções morais, e mais ainda, que a personagem do *manager*, que existe enquanto agente portador de eficácia, é ela própria uma ficção. A vida social, diz, comporta elementos previsíveis e imprevisíveis, estes últimos assimiláveis ao conceito de fortuna de Maquiavel. Consequentemente, as ciências sociais não podem de todo fornecer previsões inequívocas nem leis absolutas, mas apenas estabelecer algum tipo de generalizações. Claro que esta constatação põe em risco o estatuto do *manager*, pois se a imprevisibilidade ameaça toda a vida humana, as suas pretensões de eficácia perdem grande parte da sua força e rigor. E contudo, o *status* do *manager* nunca é posto em causa, o que leva MacIntyre a concluir que o conceito de eficácia que a personagem do *manager* encarna não passa de mais uma ficção moral contemporânea – o seu mundo e os apelos à objectividade que protagoniza sustentem-se num sistemático mal entendido e na crença em ficções.

MacIntyre defende que foi Nietzsche o primeiro filósofo a dar conta de que os apelos à objectividade eram afinal expressão da vontade subjectiva, apercebendo-se também dos problemas que isto coloca à filosofia moral. Para tanto, apresenta o seguinte argumento na *Gaia Ciência*: se a moralidade não é mais que uma expressão da vontade, a minha moralidade só pode ser o que a minha vontade cria. Não há pois lugar para ficções como direitos naturais, felicidade, e fundamentação racional. A vontade deve substituir a razão, constituindo o sujeito moral autónomo. Nietzsche constitui-se como o filósofo que melhor representa os tempos conturbados que a contemporaneidade atravessa, diz MacIntyre, pois agora a norma moral e o bem devem necessariamente ser construção de cada indivíduo.

Depois de conduzida esta análise histórica da catástrofe que abalou a moralidade, MacIntyre intenta agora um momento construtivo, contrapondo Nietzsche a Aristóteles e defendendo que entre estes dois filósofos se joga o que há de decisivo nos destinos da moral. Por esta altura, a sua escolha, em

<sup>31</sup>. *Idem*, p. 61.



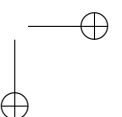
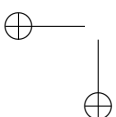
tal encruzilhada, já nos deveria ser perfeitamente óbvia: é claro que tomará decididamente partido pelo estagirita.

O argumento é simples: foi por causa da rejeição da moral clássica de inspiração aristotélica que o projecto iluminista de justificar a moralidade surgiu, e a essa rejeição se ficou também a dever o seu fracasso. Ora a posição de Nietzsche depende da constatação de que as tentativas de fundar racionalmente a moral falharam, daí que a defensibilidade de Nietzsche acabe por remeter para a questão de se foi correcto em primeiro lugar rejeitar as concepções aristotélicas. Como se verá, MacIntyre está decididamente convicto que o pecado da modernidade que conduziu ao emotivismo contemporâneo se ficou precisamente a dever à abolição da concepção teleológica clássica, e urgirá, portanto, reinstaurá-la.

## 16.4 As virtudes na sociedade heróica e clássica

Para a caracterização da sociedade clássica MacIntyre decide fazer uma incursão nas narrativas acerca das virtudes das sociedades heróicas, pois acredita que estas fornecem o *background* que virá a enquadrar o aristotelismo e a sua assimilação posterior pelos autores medievais.

Na sociedade homérica cada indivíduo tem um papel e estatuto bem definidos no conjunto dos estatutos e papéis encarnados pelos que o rodeiam. O homem sabe quem é, em tal sociedade, pelo papel que lhe foi atribuído, que determina os seus deveres e privilégios, mas também as acções convenientes. O homem é aquilo que faz e julgá-lo é julgar as suas acções. A *aretê* homérica é a excelência de qualquer tipo num determinado campo, e a virtude nas sociedades heróicas encontra-se intimamente ligada a conceitos como coragem, amizade, destino e morte. A coragem é provavelmente a mais importante de todas as virtudes, pois só ela permite garantir a segurança do núcleo familiar e dos que o rodeiam. A moralidade identifica-se assim com a estrutura social e, enquanto tal, ainda não existe - as questões avaliativas são, de facto, questões sociais, e todas muito simples de responder devido ao rígido determinismo estabelecido nos papéis a desempenhar por cada actor social. Confrontado por um lado com a morte, e por outro com o destino e poderes que o transcendem, o homem que cumpre o seu papel move-se entre o destino e a morte, sabendo que no final a derrota o aguarda.



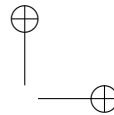
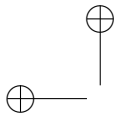
A que propósito as personagens da *Ilíada* observam as regras que observam e honram os preceitos que honram? O que se passa é que apenas no interior da sua moldura de regras e preceitos são capazes de enquadrar qualquer propósito. Todas as questões de escolha se colocam no interior desta moldura; a moldura ela própria não pode ser escolhida. Há então um agudo contraste entre o eu emotivista da modernidade e o eu da idade heróica. Ao eu da idade heróica falta precisamente aquela característica que já vimos alguns filósofos morais modernos tomam por ser a característica essencial do eu humano, a capacidade de se desligar de qualquer ponto de vista particular, dar um passo atrás e ver e julgar o próprio ponto de vista a partir do exterior. Na sociedade heróica não há nenhum *lá fora* excepto o do estrangeiro. Um homem que tentasse retirar-se a ele próprio desta posição dada na sociedade heróica estaria a comprometer-se na aventura de tentar fazer-se desaparecer a ele próprio.<sup>32</sup>

Destas sociedades heróicas MacIntyre diz termos duas lições fundamentais a aprender: Primeiro, que toda a moralidade está, em alguma medida, ligada ao social local e particular, e que as aspirações da moral da modernidade à universalidade liberta de toda a particularidade são uma ilusão; e segundo, que não há nenhuma maneira de possuir as virtudes a não ser como parte de uma tradição na qual as herdamos, juntamente com a sua compreensão, de uma série de predecessores na qual séries de sociedades heróicas assumem o primeiro lugar.<sup>33</sup>

A unidade da noção de virtude reside no facto de esta constituir aquilo que possibilita a um homem desempenhar o seu papel. A grande diferença entre a sociedade homérica e a *polis* aristotélica é a alteração do contexto social. Doravante as relações sociais deixam de se basear nas relações de parentesco para se inserirem no contexto mais vasto da cidade-estado. E contudo, a diferença entre a visão homérica e a visão clássica das virtudes não pode ser explicada somente por este factor, em parte porque as relações de parentesco sobrevivem quase inalteradas na *polis*, mas também porque já não são os valores homéricos que definem o horizonte moral e porque a concepção de virtude se desligou de qualquer papel social particular. Em geral o ateniense vê a vir-

<sup>32</sup>. *Idem*, p. 126.

<sup>33</sup>. *Idem*, p. 129



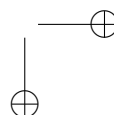
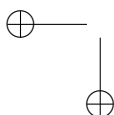
tude como estreitamente ligada ao contexto geral da cidade-estado. Ser um homem bom é ser um bom cidadão.

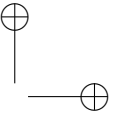
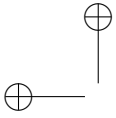
Platão rejeita decididamente o relativismo que os sofistas encontrarão nas virtudes, pois toma-as como coerentes e absolutas - bens rivais nunca poderão entrar em conflito entre si - e contudo é este assunto que fornecerá grande parte dos temas da tragédia grega. Para Platão as virtudes são não apenas compatíveis entre si, mas a presença de cada uma exige a presença das demais. Esta tese à cerca da unidade das virtudes é reiterada quer por Aristóteles quer por São Tomás, que acreditam na existência de uma ordem cósmica que dita o lugar de cada virtude no esquema harmonioso da vida humana.

Esta concepção acaba por contrastar vivamente com a crença moderna de que os bens humanos são variados e heterogêneos e que a sua busca não pode ser conciliada com uma única ordem moral. Trata-se de uma visão que implica que a escolha entre diferentes argumentos a respeito das virtudes e bens não pode ser tomada como verdadeira ou falsa.

Aristóteles estabelece a concepção clássica das virtudes, e fá-lo acreditando estar a exprimir as concepções comuns a qualquer ateniense educado, apresentando-se assim como a voz racional do cidadão, que articula o que estava disperso. O ser humano possui uma natureza específica que o dota com certos fins e objectivos, e portanto move-se naturalmente em direcção a um *telos*. Qual é então, do ponto de vista aristotélico, o bem para o homem? MacIntyre responde que Aristóteles tem fortes argumentos contra identificar o bem com dinheiro, honra ou prazer. Dá-lhe o nome de *eudaimonia*: bênçãos, felicidade, prosperidade. É o estado de estar bem e fazer bem estando bem.

As virtudes são precisamente aquelas qualidades cuja posse permitirá a um indivíduo alcançar a *eudaimonia*, e a falta das quais frustrará o seu movimento em direcção a esse *telos*. O agente genuinamente virtuoso, contudo, age num julgamento racional e verdadeiro. Uma teoria aristotélica das virtudes, como aquela de que MacIntyre deseja esboçar os contornos, terá de pressupor uma distinção crucial entre o que um indivíduo toma por ser o bem para si, e o que é realmente bom para ele enquanto homem. É para atingir este último bem que praticamos as virtudes e fazemo-lo através de escolhas que requerem julgamento. O exercício das virtudes implica portanto a capacidade





de julgar e de fazer a coisa certa, no local certo, na altura certa e da maneira certa.<sup>34</sup>

A capacidade de julgar desempenha assim um papel central na vida do homem virtuoso, pois o que numa circunstância pode ser a atitude correcta, noutra pode constituir vício. É por isso que uma virtude central ao homem é a *phronêsis*, a temperança - sem ela, nenhuma das outras virtudes pode ser exercida, e esta virtude, dita intelectual, adquire-se através do estudo e requer inteligência por parte do agente. É por isso que para Kant uma pessoa pode ser boa e estúpida, mas para Aristóteles a estupidez de determinado tipo exclui a possibilidade de se ser bom.<sup>35</sup>

## 16.5 As virtudes e a tradição

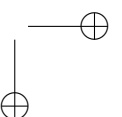
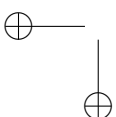
Qualquer tentativa contemporânea para encarar a vida humana como um todo, como uma unidade, cujo carácter fornece às virtudes um *telos* adequado, encontra, diz MacIntyre, dois tipos de obstáculos - um social e outro filosófico. O primeiro prende-se com a forma como a modernidade divide cada vida humana numa variedade de segmentos, cada um com as suas próprias normas; o filosófico consiste em pensar atomisticamente a acção humana e analisar acções complexas em termos de componentes simples - esta é a versão analítica; a versão existencialista reporta-se à separação estrita entre o indivíduo e os papéis que este desempenha.

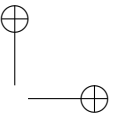
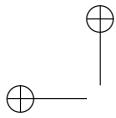
Não é portanto surpreendente, julga MacIntyre, que o eu assim compreendido não possa ser encarado como portador das virtudes aristotélicas.

Um eu separado dos seus papéis perde a arena de relações sociais na qual as virtudes aristotélicas funcionam. A unidade de uma virtude na vida de alguém só é inteligível como característica de uma vida unitária, uma vida que pode ser concebida e avaliada como um todo. As acções humanas só são inteligíveis no conjunto de uma narrativa que enforma o próprio eu e dá sentido à sua prática. Identificar e compreender uma acção é sempre colocar um episódio particular no contexto de um conjunto de narrativas, histórias dos indivíduos envolvidos e do cenário onde se inserem e evoluem. O agente nunca é mais do que o co-autor da sua narrativa; só em sonhos o homem se

<sup>34</sup>. *Idem*, p. 148 e ss.

<sup>35</sup>. *Idem*, p. 155.



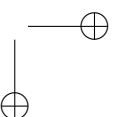
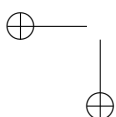


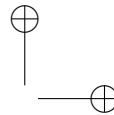
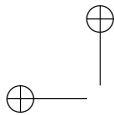
autodetermina perfeitamente, no mundo estará sempre sujeito a uma série de constrangimentos.

O homem é nas suas acções e práticas, bem como nas suas ficções, essencialmente um animal contador de histórias. Não há nenhuma maneira de compreender uma sociedade a não ser através do conjunto de histórias, de mitos, que constituem os seus recursos dramáticos iniciais. As *histórias* desempenham um papel essencial na educação para as virtudes. Esta concepção narrativa do eu exige duas coisas: o homem é aquilo que os outros o tomam por ser; e é também o sujeito de uma história que é a sua e de mais ninguém e que tem o seu sentido particular. A unidade de uma vida individual consiste assim na unidade de uma narrativa encarnada numa vida particular. A unidade da vida humana é a unidade de uma demanda (*quest*) narrativa. As demandas podem às vezes falhar, ser frustradas, abandonadas ou dissiparem-se em distrações; e as vidas humanas podem falhar em qualquer uma destas maneiras. Mas os únicos critérios de sucesso ou de fracasso numa vida humana como um todo são os critérios de sucesso ou de fracasso numa demanda narrada ou para-ser-narrada.

Para os medievais, sem a concepção de um determinado *telos* final a demanda não pode ser iniciada. É necessária uma concepção do bem para o homem. De onde retiram os medievais essa concepção? É procurando uma concepção do bem que nos permitirá ordenar os outros bens, por uma compreensão do bem que nos permitirá compreender o lugar da integridade e constância na vida, que inicialmente se define o tipo de vida que é uma demanda do bem. A demanda medieval também não é inicialmente uma busca de algo já dado; só no decurso da demanda o seu objectivo virá a ser compreendido.

As virtudes, defende MacIntyre, devem portanto ser entendidas como aquelas disposições que não apenas sustentam as práticas e nos permitem alcançar os bens internos às práticas, mas que também nos mantêm na demanda relevante do bem, permitindo-nos ultrapassar os perigos, males e tentações que encontramos, e que nos fornecerão cada vez mais autoconhecimento e cada vez mais conhecimento do bem. O catálogo das virtudes inclui portanto virtudes que nos permitirão manter o tipo de comunidades nas quais os homens podem procurar pelo bem em conjunto, e as virtudes necessárias à investigação filosófica sobre o carácter do bem. Chega então MacIntyre a uma conclusão provisória sobre a boa vida para o homem: a boa vida para o homem é a vida passada na procura da boa vida para o homem, e as virtudes





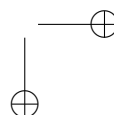
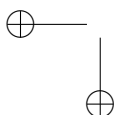
necessárias à busca são aquelas que nos permitirão compreender o que é a boa vida para o homem.

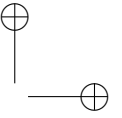
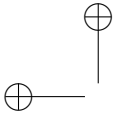
As virtudes relacionam-se então com as práticas, mas também com a boa vida para o homem. Requerem contudo uma terceira fase. Nunca posso procurar pelo bem ou exercer as virtudes unicamente como indivíduo, parcialmente porque viver uma boa vida varia concretamente de circunstância para circunstância. Além disso, o que é bom para um homem tem de ser bom para alguém que habita determinados papéis - eles constituem o ponto de partida moral e individualizam a vida moral. Para o individualismo moderno isto é, claro está, estranho, pois o homem é o que escolhe ser. Mas na verdade a história de uma vida está sempre embutida na história das comunidades donde o sujeito deriva a sua identidade. O homem nasce com um passado, e tentar recortar-se desse passado, à maneira do individualista, é deformar todas as relações sociais presentes - a posse de uma identidade histórica e a posse de uma identidade pessoal coincidem.

O facto do homem ter de procurar a sua identidade através da comunidade a que pertence não é em si uma limitação, mas sem isso estaria desprovido de ponto de partida; é movendo-se para além dessa particularidade que a busca do bem, e do universal consiste. Contudo a particularidade nunca pode ser completamente abandonada. A noção de lhe escapar para um reino de máximas inteiramente universais que pertençam ao homem enquanto tal, quer na forma kantiana que na forma de alguns filósofos morais analíticos, é pura ilusão. Quando os homens identificam o que é o seu caso parcial e particular demasiado completamente com algum princípio universal comportam-se geralmente pior do que fariam de outra forma.

O que sou é portanto em grande parte o que herdei, um passado específico que se apresenta de alguma forma no meu presente. Encontro-me como parte de uma história, isto é, como portador de uma tradição. Uma tradição é sempre parcialmente constituída por um argumento sobre os bens cuja busca dota essa tradição com o seu objectivo particular. Dentro de uma tradição a busca dos bens estende-se para lá de uma geração, portanto a busca do indivíduo pelo seu bem é geralmente conduzida no interior de um contexto definido por aquelas tradições de que a vida do indivíduo faz parte, e isto é verdadeiro tanto para os bens internos às práticas como para os bens de uma vida individual.

O que sustém uma tradição é o exercício das virtudes relevantes. As virtudes encontram o seu objectivo não apenas sustendo as relações sociais ne-





cessárias a atingir os bens internos a uma prática, e não apenas sustentando uma forma de vida individual na qual o indivíduo busca o seu próprio bem, mas também sustentando as tradições que fornecem às práticas e à vida individual o seu contexto.

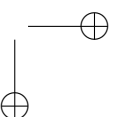
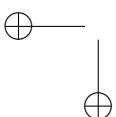
Só podemos entender a noção de bem para alguém encarando essa vida como uma narrativa - é a falta de qualquer concepção unificadora acerca da vida humana que subjaz à negação moderna de que os julgamentos morais possam ser factuais.

## **16.6 Para uma nova ética das virtudes: O neo-aristotelismo de MacIntyre**

Da Idade Média ao presente a lista das virtudes alterou-se e sofreu uma evolução - nem poderia ser de outra maneira pois o conceito de unidade narrativa e de prática alterou-se no mesmo período. Ora, desaparecendo os conceitos de práticas com bens internos e de unidade da vida humana, em que se transformam as virtudes? Há uma maneira nova de compreender as virtudes assim que são mutiladas do seu contexto tradicional: ou as virtudes são entendidas como expressão das paixões naturais de cada um, ou podem ser entendidas como as disposições necessárias a limitar essas mesmas paixões.

Foi no século XVII e XVIII que a moralidade veio a ser entendida como um freio limitador do egoísmo dos indivíduos. Na visão tradicional aristotélica tal problema não ocorre pois o que a educação nas virtudes ensina é que o meu bem enquanto homem é o mesmo que o bem dos outros homens com quem eu estou ligado numa comunidade humana. Não há nenhuma maneira pela qual a prossecução do meu bem seja antagónica à prossecução do bem do outro, pois os bens não são propriedade privada. O egoísta é, nesta visão, alguém que se enganou sobre onde o seu bem jaz.

Mas para o século XVII e XVIII a noção aristotélica de um bem partilhado é uma quimera - aqui cada homem aspira apenas a satisfazer os seus desejos. Claro que quando a teleologia é abandonada há sempre tendência a substituí-la por alguma versão do estoicismo. As virtudes já não são praticadas por nenhum bem exterior à prática das virtudes ela própria. A virtude passa a ser o seu próprio fim e o seu próprio motivo. Esta tendência estóica acredita que há um único padrão de virtude.



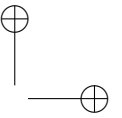
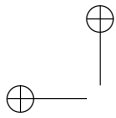
Por outro lado, num outro sentido, cada vez se torna mais comum a substituição da teleologia aristotélica ou cristã por uma definição das virtudes em termos das paixões. Escritores que no século XVIII escrevem sobre as virtudes relacionando-as com as paixões tratam a sociedade como uma arena onde os indivíduos procuram assegurar o que lhes é útil ou agradável. Excluem então da sua perspectiva a concepção da sociedade como uma comunidade unida numa visão partilhada do bem para o homem, e consequentemente como prática partilhada das virtudes.

A ser verdade que a linguagem da moralidade está em estado de grave desordem, que desde que a teleologia aristotélica e medieval foi rejeitada os filósofos têm tentado fornecer uma alternativa racional e secular da moralidade, e que foi Nietzsche a aperceber-se da verdadeira amplitude desse fracasso, a questão coloca-se inevitável: Nietzsche ou Aristóteles?

MacIntyre está convencido de que a moralidade moderna só é inteligível como um conjunto de fragmentos sobreviventes da tradição aristotélica, e a rejeição desta tradição foi a rejeição de uma moral na qual as regras tomam o seu lugar num esquema mais vasto, onde as virtudes encontram um lugar central. Logo, a refutação nietzscheana das modernas moralidades normativas não pode estender-se à primitiva tradição aristotélica.

O homem nietzscheano não estabelece relações mediadas pelo apelo a padrões partilhados de virtudes ou bens, ele é a sua própria autoridade e dota-se com a sua própria lei. Excluir-se da actividade partilhada é isolar-se das comunidades que encontram o seu objectivo em tais actividades. O homem que não pode encontrar nenhum bem fora de si próprio está condenado ao solipsismo moral. MacIntyre encara por isso Nietzsche como último antagonista da tradição aristotélica, mas também o vê como apenas mais uma faceta da cultura moral que Nietzsche pretende criticar. O super-homem nietzscheano, na perspectiva de MacIntyre, não é mais do que o eu moderno do liberalismo individualista levado às últimas consequências. Portanto, a oposição crucial que encontra estará entre qualquer versão do liberalismo e qualquer versão da tradição aristotélica.

MacIntyre conclui então que por um lado, apesar dos esforços de três séculos de filosofia moral e um de sociologia, ainda não temos nenhuma versão coerente e racionalmente defensável do ponto de vista do liberalismo individualista; e que, por outro lado, a tradição aristotélica pode ser reafirmada de

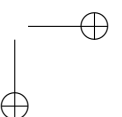
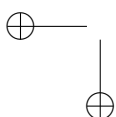


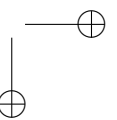
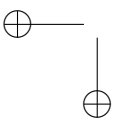
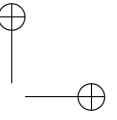
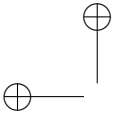
uma forma que restaure a inteligibilidade e racionalidade das nossas atitudes e compromissos sociais e morais.

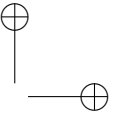
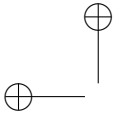
“Se a minha visão da nossa condição moral estiver correcta, devemos também concluir que chegamos a um ponto de viragem. O que importa nesta fase é a construção de formas locais de comunidade no seio das quais a civilidade e a vida moral e intelectual possam ser mantidas através das novas idades das trevas que já se encontram sobre nós. E se a tradição das virtudes conseguiu sobreviver aos horrores da última idade das trevas, não nos encontramos inteiramente destituídos de fundamento para ter esperança”,<sup>36</sup> conclui MacIntyre, para quem a reconstrução de um tipo de moral assente nas virtudes tais como eram entendidas no seio do aristotelismo, e portanto uma reinstauração do teleologismo, constitui a única forma de ultrapassar a *catástrofe* que se abateu sobre a moralidade – o fracasso kantiano em justificá-la racionalmente –, e as formas de emotivismo contemporâneas, que tão difíceis parecem de abandonar.

---

<sup>36</sup>. *Idem*, p. 263.







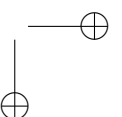
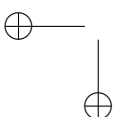
## Capítulo 17

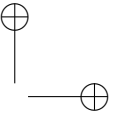
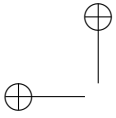
# Subsídios para a refundação de uma Ética das Virtudes: Apel *versus* Peirce

**A** Dimensão comunicacional da semiótica de Peirce acaba por se revelar omnipresente pois impregna toda a terceiridade, e esta constitui, já o vimos, a verdadeira realidade. Peirce pretende, de forma muito explícita, distanciar esse aspecto do que considera ser uma inevitável tentação antropomorfizante. Tal não passa pelos planos de Apel. Este restringe o campo mais vasto da dimensão comunicacional peirceana à extensão do humano, pretendendo fundar nesta, na linguagem e nas estruturas próprias da racionalidade do homem, a sua Ética do Discurso.

É provável que Peirce não aprovasse tal transformação: por duvidar que as estruturas da racionalidade humana possuíssem um grau suficiente de generalidade, e, sobretudo, por a ver ferida do tipo de “cartesianismo” que desde muito cedo rejeitou. Com efeito, elevar a racionalidade ao papel de fornecer uma fundamentação transcendental à Ética pode ser visto como uma manifestação do dualismo cartesiano corpo/alma, espírito/matéria que tão rígido era na formulação do seu fundador. A isto acrescem as reticências – para dizer o mínimo – que Peirce coloca à possibilidade e oportunidade de uma Ética filosófica.

Por outro lado, os ensinamentos que Apel retira da dimensão comunica-





cional são realizados num espírito muito distinto daquele que animava Peirce – o do racionalismo iluminista que se rebela contra a pulverização da razão empreendida pelos pós-modernos tanto quanto contra as insuficiências do positivismo lógico.

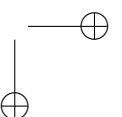
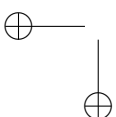
Porém, nem tudo são diferenças. Se mais não houvera, pelo menos um ponto de contacto seria possível descortinar entre ambos. Repare-se, por exemplo, como a divisão entre Ética Normativa e Ética Prática proposta por Peirce, corresponde e recobre a divisão efectuada por Apel entre parte A e parte B da Ética. À Ética Normativa cabe a função que Apel atribuiu à sua Ética da Discussão de justificar transcendentemente a possibilidade da Ética, e já examinamos como tanto um como outro obtêm essa justificação. E quanto à Ética Prática? Apel delineia um esboço de programa que demanda condições pragmático-transcendentais dadas *a priori* que possibilitarão que a comunicação resulte ou flua, e dela decorra o consenso. Peirce nada, ou quase nada, diz. O que eu gostaria de sugerir é que a partir do sentimentalismo peirceano seria possível tentar reconstruir uma Ética das Virtudes que aproveitasse essa fundamentação transcendental<sup>1</sup> que lhe é oferecida por Peirce, colocando-a no lugar dos *telos* comunitários tal como foram formulados por MacIntyre – que são a grande fraqueza desta ética neo-aristotélica –; e que prescindisse das condições *a priori* que Apel exige aos interlocutores de uma discussão.

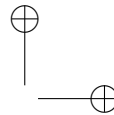
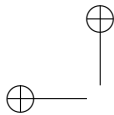
### 17.1 Salvar a razão

O propósito de Apel, dentro do espírito do kantianismo, é, muito claramente, salvar a razão fornecendo uma fundamentação transcendental para a Ética que se apoia nessa razão e está portanto, no que ao homem diz respeito, dotada da máxima universalidade e generalidade. Mas, claro, as questões concretas terão depois de ser discutidas no seio de cada comunidade, de acordo até com condicionantes de natureza factual das quais um puro reino de fins ideais jamais se compadeceria.

Não irei alongar-me sobre os méritos evidentes desse trabalho, a que devemos, em termos latos, a peculiar configuração da nossa civilização, porque

<sup>1</sup>. Trata-se de uma aplicação do vocabulário apeleano à questão. Como é por demais sabido, Peirce manifestava o maior horror ao “transcendentalismo”.





a tarefa já foi levada a picos de inultrapassibilidade por outros comentadores; mas sim ater-me às dúvidas que tal projecto pode suscitar. E tentar, mais uma vez, semear a suspeita de que em Peirce também poderiam ser encontrados instrumentos para responder às mesmas questões.

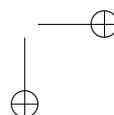
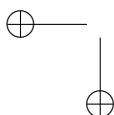
Apel persegue, como vimos, desde meados da década de 70, o programa de uma transformação da filosofia que se estrutura em torno de uma hermenêutica e de uma pragmática transcendental da linguagem; a primeira reconstruída com base na hermenêutica heideggeriana, a pragmática inspirando-se nas leituras apeleanas de Peirce. A aproximação à epistemologia pragmática de Peirce tem como objectivo ultrapassar as aporias em que o kantismo deixara o panorama filosófico ocidental e, especialmente, a incapacidade do paradigma cientista-positivista que se lhe segue em produzir uma teoria da verdade que ostentasse simultaneamente consistência e completude.

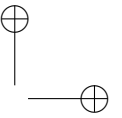
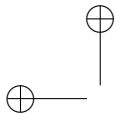
A pragmática transcendental intentada por Apel, e que encontra o seu veio mais fecundo nos estudos sobre Peirce, mas também se alimenta da reinterpretção, à luz do último Wittgenstein, da Teoria dos Actos de Fala de Searle, acabará por constituir o principal alicerce da sua *Ética da Discussão*. Esta, e só esta, pode ser o corolário de toda a actividade filosófica digna desse nome. Sendo a filosofia a actividade que busca a mediação entre teoria e *praxis*, pensamento-acção, é na tensão entre estes dois pólos que se pode reclamar do seu sentido. No fundo, dirá Apel, é tal mediação – sob os escombros da falência do hegelianismo – que a história do pensamento ocidental vem fazendo no último século. Marxismo, existencialismo e pragmatismo constituem respostas historicamente diferentes ao desafio de articular pensamento e acção, e, passe a imodéstia, é também esse o programa que ocupa e unifica as diferentes explorações de Apel.

Se o ponto que percorre e unifica toda a obra é uma mediação entre teoria e *praxis* que há-de desembocar na *Ética do Discurso*, esta constituirá, por via da semiótica transcendental, o terceiro e último paradigma de Filosofia Primeira<sup>2</sup>, e aquele que a Transformação da Filosofia há-de instaurar sobre o colapso histórico dos anteriores: a ontologia pré-kantiana e a filosofia transcendental da consciência pós-kantiana.

Solipsismo metodológico é a característica mais marcante dos diversos

<sup>2</sup>. Cf., por exemplo, “Transcendental Semiotics and the Paradigms of First Philosophy”, in APPEL, Karl-Otto, *From a transcendental-semiotic point of view*, ed. PAPASTEPHANOU, Marianna, 1998, Manchester University Press, Manchester, UK.





modelos epistemológicos que atravessam a história do pensamento ocidental,<sup>3</sup> e é este que urge ultrapassar através da transformação da filosofia. Descartes inaugurara, juntamente com a racionalidade propriamente científica que o positivismo louvará, o modelo epistemológico centrado no objecto, enquanto Kant substituiu o poder da *res extensa* pela consciência transcendental, instaurando a onnipresença/omnipotência do sujeito que se prolongará até nas versões mais radicais do idealismo. Solipsismo metodológico ainda e também no modelo epistemológico do *linguistic turn* – e contra este Apel é especialmente crítico – que é o do neopositivismo, e que elidindo sujeito e objecto, cura apenas da linguagem formalizada da ciência<sup>4</sup>.

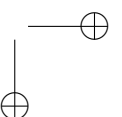
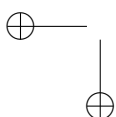
Pertence à arqueologia da história da ciência a forma síncrona como o modelo neopositivista – corolário dos projectos da razão iluminista, ela mesma um prolongamento do devaneio leibniziano da razão suficiente e da *mathesis universalis* – começa a ceder em múltiplas frentes: na matemática com Gödel; na física com as dificuldades da termodinâmica, que culminariam no indeterminismo; em lógica com a teoria dos grupos de Russel, e com os teoremas de Church e Tarsky, que expuseram as dificuldades de uma sintaxe lógica estrita – esta exige um princípio de verificabilidade, que é o contacto com o mundo, ou cairíamos no mais puro idealismo – e por tal via se abre a porta à semântica. Ora o problema é que, como a hermenêutica, mas também a semiótica peirceana demonstrarão, não há semântica sem pré-compreensão e interpretação do mundo, pelo que a dimensão pragmática no acto de fazer ciência não pode ser ignorada.

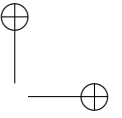
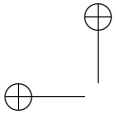
Temos assim que a transformação da filosofia é a ultrapassagem deste solipsismo através da reinvenção da dimensão pragmática, entendida como categoria da experiência, a qual possibilitaria, através da noção de comunidade ilimitada de comunicação, uma fundamentação transcendental da Ética baseada em pressuposições que subjazem ao próprio modelo analítico, cujas exéquias se celebram. Como sempre,<sup>5</sup> aliás, o paradigma começa a ceder a partir do

<sup>3</sup>. Não deixa de ser curioso notar como este conceito de “solipsismo”, depois do “fim das grandes meta-narrativas” filosóficas – augustinianismo e aristotelismo -, se assim se pode dizer, permite ainda unificar quatro séculos de história do pensamento ocidental.

<sup>4</sup>. Faço notar, apenas como curiosidade, que este modelo neopositivista das linguagens formalizadas corresponde em jornalismo, com emergência cronologicamente síncrona, ao modelo americano clássico da “objectividade” cuja principal característica é precisamente a elisão do sujeito mediante dispositivos da ordem do discurso.

<sup>5</sup>. Esta é pelo menos a estrutura padrão que Thomas Kuhn atribui às revoluções científicas.





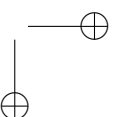
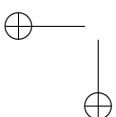
interior: as primeiras sugestões de insuficiência partindo do último Wittgenstein, mas também de Morris e da *Speech Act Theory*, de Austin. De fora do paradigma, Peirce, o *outsider*, através da sua semiótica, inventaria o problema muito antes deste conhecer qualquer outra formulação, e notavelmente, pois nenhum dos outros o faz, fornece, na perspectiva de Apel, material para uma reconstrução crítica da ciência e da Ética.

O problema fundamental da Ética da Discussão é como, a partir da fundamentação transcendental de um terreno de racionalidade comum (e esta fundamentação transcendental resume-se a todos partilharmos uma racionalidade una – a razão é a coisa mais bem distribuída do mundo – pelo que negando-o, se cai em auto-contradição performativa), construir, de forma não dedutiva, uma Ética que tenha aplicabilidade nas situações concretas do mundo.

Ora este tipo de fundamentação transcendental não dedutiva apresenta dificuldades na hora da articulação com situações concretas, porque exige uma série de condições *a priori* de pertença a uma comunidade que nem sempre serão cumpridas; e porque deste modo limita o alcance das comunidades de comunicação reais e históricas – que se não-de conformar a um modelo de racionalidade de sentido único. Por outro lado, tende a ignorar, o que Peirce não fazia, que muitos outros factores, além da razão humana, contribuem para a formação da vontade,<sup>6</sup> e que se muitas vezes o debate ético parece simplesmente interminável, tal se deve ao facto de que nem sempre a razão pode derrotar convicções profundas do indivíduo – pelo contrário, é muitas vezes,

cas. Cf. KUHN, Thomas, *A Estrutura das Revoluções Científicas*, editorial Perspectiva, col. Debates, 3ª ed., 1990, São Paulo, Brasil.

<sup>6</sup>. Factores que só agora as neurociências começam timidamente a desvelar.



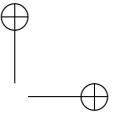
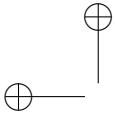
isso sim, chamada a justificá-las.<sup>7</sup> É que um homem convencido contra a sua vontade, permanecerá sempre e ainda da sua própria opinião.<sup>8</sup>

O próprio Apel parece inicialmente ter a percepção desta dificuldade, mas rapidamente a abandona quando transforma a *Ética do Discurso* em *Ética da Discussão*, aquela que restringe o âmbito do problema porque só ocorre sob uma série de condições que terão de ser dadas *a priori*. No ensaio final da *Transformação da Filosofia* reconhece que abraçar uma causa será sempre um “comprometimento precário que não pode ser coberto nem pelo conhecimento científico, nem pelo filosófico. Neste ponto, e não mais cedo, quando a causa da emancipação, que pode ser filosoficamente justificada, é abraçada, *todos têm de tomar para si uma decisão moral de fé não fundada ou não completamente fundável*”.<sup>9</sup> Mas é precisamente neste ponto, e não mais cedo, que a articulação à *praxis* de uma *Ética da Discussão* que postula *a priori* a possibilidade de atingir racionalmente um consenso pode começar a ser posta em causa, por lhe falharem os instrumentos que permitam lidar com tudo o que for irreduzível alteridade. Para Apel os participantes numa discussão de fundamentação filosófica já atingiram as regras operativas da moldura crítica, estabelecidas através de contemplação transcendental, pois essa escolha “é a

<sup>7</sup>. A este respeito, mas não poderei alongar-me aqui sobre o tema, pode consultar-se o ensaio de Santayana, *Decision by Discussion*, onde defende que na maioria das vezes, quando estão em causa interesses e convicções opostas, será quase impossível alcançar acordo racional entre as partes. “Conversions certainly are not impossible. Eloquence may sometimes provoke them, but probably it will be unintended and unreasoned eloquence of some action or some simple word; for if words or even facts have power to change the will, it is by breaking down some obstacle or clearing some entanglement in the will itself. To be truly converted is to recognize and to become that which one is (...) Discussion about matters of fact is useless, because it is inspired not by interest in facts or knowledge of them, but by political preferences; and discussion about preferences in themselves is worse than useless towards reaching agreement when these preferences are naturally diverse; for all that the most candid and intelligent discussion can do is to clarify those preferences, so that their contrariety becomes more obvious and invincible as the discussion proceeds...”, SANTAYANA, George, “Decision by discussion”, in *Physical Order and Moral Liberty*, ed. John Lachs, Vanderbilt University Press, USA, pp. 217-222.

<sup>8</sup>. *Collected Papers*, 7.186.

<sup>9</sup>. “The a priori of the communication community and the foundations of ethics: the problem of a rational foundation of ethics in the scientific age”, in APEL, Karl-Otto, *Towards a Transformation of Philosophy*, 1980, Routledge & Kegan Paul, London, p. 285. De resto é difícil descortinar qual a subtil diferença entre esta “decisão de fé” e o decisionismo popperiano que Apel tão ferozmente ataca.



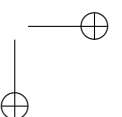
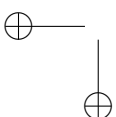
única decisão possível que é semântica e pragmaticamente consistente”. Qualquer pessoa que escolha o obscurantismo “termina a discussão ela própria e a sua decisão é, por conseguinte, *irrelevante para a discussão*”.<sup>10</sup> Ao fazê-lo, esse sujeito “deixa a comunidade de comunicação transcendental e abandona a possibilidade de autocompreensão e auto-identificação”.<sup>11</sup> Ora pressupor uma vontade de argumentar (*will to argumentation*) e a submissão a normas morais básicas, para que então o acordo racional possa fluir, é mais do que a situação do mundo contemporâneo nos permite atrever a desejar. Estar fora da discussão e fora do jogo de linguagem, perder mesmo a possibilidade de identificação de si como agente racional poderá ser roubar sentido à discussão, mas não é de modo algum irrelevante. Ou antes, será irrelevante para aquela discussão, mas não certamente para o mundo comum que habitamos.

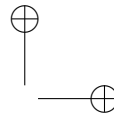
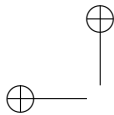
Já quanto ao método, a transformação pragmática peirceana do kantismo baseia-se na validade a longo prazo dos três tipos de inferência, e na substituição do sujeito transcendental por um sujeito colectivo, que pode falhar em qualquer inferência concreta, mas deverá necessariamente, dado um tempo suficientemente longo, corrigi-la por causa da validade incondicional do princípio de procedimento. A transformação apeleana da questão, ao ser transposta para a Ética, apresenta notáveis semelhanças: o princípio de fundamentação pragmático-transcendental é válido incondicionalmente, mesmo que na parte B da Ética a formulação de conteúdos normativos possa ocasionalmente falhar. Mas o que esta esquece é que Peirce é compelido a unificar toda a sua arquitectónica sob uma visão metafísica do conjunto, precisamente para que também a epistemologia funcione. Em Apel não encontramos esse teleologismo,<sup>12</sup> e portanto a questão da motivação dos agentes – imediata ou *in the*

<sup>10</sup>. APEL, Karl-Otto, *Towards a Transformation of Philosophy*, 1980, Routledge & Kegan Paul, London, p. 268.

<sup>11</sup>. *Idem*.

<sup>12</sup>. Há um sentido, muito específico, em que se pode dizer que a Ética da Discussão é teleológica, que é quando postula a comunidade ideal de comunicação como fim que a comunidade real persegue. Mas eu não considero tal ética teleológica, na plenitude do termo. É que se por um lado encontramos as éticas iluministas, que Kant mais marcou, proclamando a autonomia da ética e do indivíduo, rejeitando a heteronomia, e tentando fundar-se nas virtualidades racionais do homem; por outro encontraremos verdadeiro teleologismo nas éticas que se fundam heteronomamente num fim exterior à própria razão humana. Ora, pese embora o tal sentido especial em que podemos dizer que a ética apeleana é teleológica, se tomarmos como boa esta





*long run* - fica por resolver, ou é remetida para uma insustentável escolha de fé.

A tautologia em que se encerra o raciocínio de Apel diz, *grosso modo*, o seguinte: “o homem é racional porque faz parte de uma comunidade de comunicação”, posto o que uma discussão racional que permita chegar a um consenso, e à obtenção de decisões racionais, tem de ser possível.

No final da sua vida Peirce irá unir sob a arquitectónica, o pragmatismo, as categorias, semiótica, realismo escolástico, sinequismo e tiquismo. É a teoria das Ciências Normativas que fornece unidade ao pragmatismo que começou a definir ainda na sua juventude.<sup>13</sup> E será a introdução de uma teleologia, da concepção de um fim, que desvia finalmente o pragmatismo da noção de que o único fim do pensamento é a acção. Deste modo, o entendimento correcto e sistemático do pragmatismo envolve o sinequismo, a doutrina da existência de lei e ordem no universo. E o que Peirce descobre com as ciências normativas - Estética, Lógica e Ética – é que toda a acção supõe um fim, e estes fins estão no modo de ser ou pertencem à categoria do Pensamento (*thirdness*). O pensamento, ou terceiridade, não se encontra, todavia, apenas na consciência, mas é omnipresente, está em tudo, de forma que poderíamos antes dizer que a consciência (o homem) está no Pensamento. Os universais são reais, e por isso o autêntico pragmatismo é realista. Qual é o sentido da evolução? Progressiva ordem cósmica. Neguentropia, se quisermos.

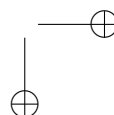
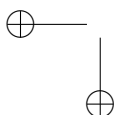
Na ausência de um *telos*, em Apel nada impede que o universo evolua para situações cada vez mais desordenadas, caóticas e irracionais, e que a Ética da Discussão, que outrora até teria sido possível, não entre em irreversível decomposição à medida que se refinam os meios de destruição e autodestruição que o homem vai colocando ao seu próprio dispor. E se um desfecho desta ordem é mais que plausível – Peirce, o falibilista, talvez o pudesse igualmente admitir – nada acrescenta ao mundo ou à possibilidade de nele desenvolvermos uma acção relevante para o progresso material e espiritual. Pelo contrário, pode alimentar o cepticismo e a impotência, prejudicando a própria discussão.

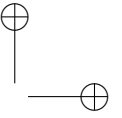
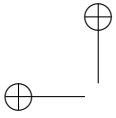
A beleza do esquema peirceano – trata-se de uma ontologia – é que a metafísica e a unificação das ciências reintroduzem no mundo a noção de

---

divisão entre iluministas-kantianos e éticas clássicas heterónomas, a de Apel é certamente uma que é herdeira do projecto das luzes, e que jamais se dota de um fim exterior à razão ela própria.

<sup>13</sup>. Cf. por exemplo *Fixation of Belief* ou *How to Make our Ideas Clear*.



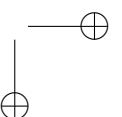
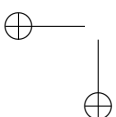


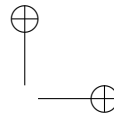
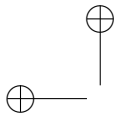
teleologia, mas não, ao contrário da medieval, uma teleologia antropomórfica. O progresso e a evolução cósmica passam pelo homem, mas não só por ele, nem este é instância privilegiada do *evolutionary love* que perpassa todas as coisas.

A minha hipótese é então esta – e não sei se classificá-la de pré ou pós-kantiana – : uma moral só pode funcionar se vinculada heteronomamente, integrada num esquema de compreensão ontológico e teleológico do mundo, que, aliás, era o que as morais clássicas, e a medieval, via religião, faziam. O problema da moral “heterónoma” (o termo é kantiano, mas aqui não tem obviamente o sentido pejorativo que este lhe dá) é qual o padrão para esta funcionar: como aquilatar, de um ponto de vista “exterior” à questão (transcendental?) a oportunidade, validade e “moralidade” da moralidade proposta. Bem, talvez isso não seja de todo possível. Talvez seja impossível ao homem destacar-se da sua situação existencial concreta, avaliar uma construção feita no seu seio de um ponto de vista “exterior” a esta – empreendimento utópico pois falamos de um lugar que não existe –, e depois retornar calmamente ao seu mundo.

Por isso Peirce relega a obtenção do progresso ético não para quando o sujeito se adapta a uma consideração formulada pela razão, mas para quando verdadeiramente adere a algo que envolve os seus instintos profundos, desenvolvendo novos hábitos de sentimento, tal como foram explicitados nas Ciências Normativas.

Para Peirce a Ética não se ocupa com tópicos externos e impessoais, capazes de investigação científica distanciada e desinteressada. Como tem sempre a ver com aquilo que somos, não pode negligenciar a importância da identidade das pessoas envolvidas no discurso. E também não basta fundá-la numa competência comunicativa universal. A própria linguagem está entretecida com a auto-identidade humana. Não é uma esfera ideal do discurso livre de qualquer coerção que pode fundar a Ética. É necessário atender ao sentimento. Agora esta posição é muito distinta de um suposto irracionalismo, pois pela semiótica de Peirce não existem intuições puras, todas são mediadas, e o mesmo sucede com o instinto e o sentimento. Assim, é possível reconduzir o instinto a juízos cognitivos que foram impregnando a personalidade, tornando-se verdadeiros hábitos de sentimento que o indivíduo cultivará, de modo que mesmo o instinto possui uma base racional que o torna susceptível de autocontrole.





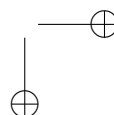
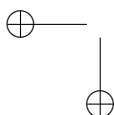
Apesar deste apelo ao sentimento, Peirce também não nega a existência da crítica racional, ou argumentação, em assuntos éticos; apenas acha que são relativamente pouco importantes. Ele “quereria que começássemos o nosso estudo da Ética fora da esfera do discurso, não em alguma quase-mística esfera para lá da linguagem, mas abaixo da linguagem, numa continuidade evolucionária com o reino animal”. É que as decisões alcançadas através da discussão são demasiado susceptíveis ao erro para servirem como base à Ética, enquanto o animal que cegamente obedece ao instinto muito raramente se engana.

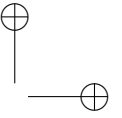
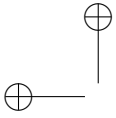
## 17.2 Re-teleologizar o mundo

Contra as investidas do emotivismo contemporâneo, também MacIntyre pretende salvar a razão. No seu caso a acção virtuosa pode ser racionalmente justificada porque se debruça sobre questões de facto: a adequação de meios a fins – boa acção é a que se orienta para o cumprimento dos fins da comunidade onde o agente se encontra inserido. O problema aqui é que o ético se reporta sempre a fins comunitários específicos de um dado grupo social, e comunidades distintas podem alimentar fins antagónicos. MacIntyre remete a questão, de forma algo obscura, para a possibilidade de diálogo, e acordo, intercomunitário, mas esta meta-dimensão, por assim dizer, reenvia todo o problema para o estado pré-neo-aristotélico da questão – aquele onde se perdeu de vista a possibilidade de desencadear um acordo racional – porque se o que doa ao neo-aristotelismo essa possibilidade é a recuperação do *telos*, ele volta a encontrar-se ausente no momento em que as comunidades entre si discutem os seus fins.

As principais dificuldades do neo-aristotelismo macintyriano são, a meu ver, as obscuridades patentes na formulação dessa alternativa comunitarista. *After Virtue* conhece dois momentos, um de diagnóstico, e depois a correspondente tentativa de constituir um projecto que permita escapar à inquietante conclusão que esse trabalho revelou.

Quanto ao primeiro, nada a apontar. É inegável que se vive numa cultura tão radicalmente emotivista que a perspectiva de lhe escapar saiu há muito do horizonte do homem comum. A única excepção são pequenos nichos de gente religiosa que funda seguramente a sua moral e acção nos preceitos estabelecidos por Deus. Os restantes gerem, melhor ou pior, uma crise que se vêem





impotentes para resolver, e nem sequer vislumbram a possibilidade de solucionar racionalmente os conflitos entre as diversas oposições morais que vão surgindo nas suas vidas. O diagnóstico de MacIntyre é unívoco: o emotivismo incrustou-se na vida do homem e uma fundamentação formal e universal da Ética, do tipo kantiano, não é nem nunca foi possível.

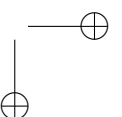
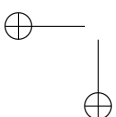
E agora, que fazer com esta descoberta? É precisamente aqui que as coisas se complicam. Não são muito claras as propostas defendidas por este revivalismo aristotélico. Retorno às pequenas comunidades no seio das quais se tentaria restaurar a noção de virtude erigida em torno de fins partilhados, abandono das pretensões de universalidade e estrito formalismo, mas não de racionalidade interna às práticas e ao *telos* de uma comunidade é, quando se tenta configurar a actualizar estes conceitos numa prática quotidiana, uma proposta demasiado vaga.

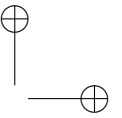
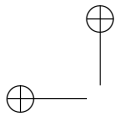
Se uma moral universal, abstracta e normativa já não é possível, e se a promessa de racionalidade trazida pelo iluminismo falhou tão estrondosamente, tal não significa, diz MacIntyre, que a racionalidade no debate moral não seja possível – terá é de ser contextualizada em termos da história e tradições que regem uma comunidade e assim perspectivada, poderá fornecer padrões de justificação que mostrem, indesmentivelmente, por que uma acção é preferível a outra.

Formas de justificação racional teriam de ser possíveis não só no interior de uma tradição, como entre tradições rivais, que não seriam de forma nenhuma incomensuráveis e intraduzíveis. Com isto, acredita MacIntyre, o espectro do relativismo fica definitivamente afastado – o problema é que não mostra como.

No neo-aristotelismo o critério para a acção moral passa a ser as práticas em que o indivíduo está envolvido, ao invés de ser procurado em normas abstractas e universais. É que o eu tem de ser compreendido narrativamente, enquanto produto de uma determinada história e membro de uma comunidade comprometida com determinadas práticas - são estes factores que determinarão, em cada caso, o que é a virtude e o agir moralmente.

Temos assim que o eu, portador de uma história individual, se encontra envolvido num conjunto de práticas que definem as virtudes e formam o contexto social no qual se insere, e que, por sua vez, devem ser enquadradas numa tradição que constituem e ajudam a manter. É no interior desta moldura que o





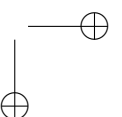
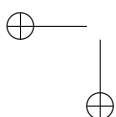
indivíduo deverá prosseguir a sua busca da boa vida para o homem que é, já se sabe, a vida passada na busca da boa vida para o homem.

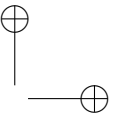
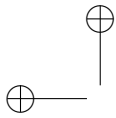
A questão mais pertinente que aqui me parece colocar-se é que MacIntyre é demasiado vago no esquema que propõe. Afinal, de que comunidades falamos aqui? Ruas, bairros, freguesias, aldeias, cidades, distritos, países ou continentes? Um convicto emotivista dirá que este revivalismo aristotélico só é possível no seio de uma família, onde, aliás, em condições normais, nunca deixou de ser praticado. Por isso é que só neste caso se conseguem configurar satisfatoriamente na prática as propostas de MacIntyre. Agora o que define e delimita uma comunidade mais vasta, como aquelas de que fala, é questão fundamental a que MacIntyre não responde.

Também não consegue resolver satisfatoriamente o problema da incomensurabilidade e de como, a partir do interior de uma tradição, ter acesso a outras não ficando preso de um relativismo dependente de um dado registo histórico. É que é difícil compreender como pode um indivíduo, se é formado e moldado por determinada tradição, conseguir sair verdadeiramente fora do seu ponto de vista para avaliar outros, e quando o faz, já se encontra num registo onde o *telos* doador de racionalidade e sentido à acção, desapareceu, retornando, pois, à conjuntura própria do emotivismo que, precisamente, pretende esconjurar.

Outro ponto pouco claro prende-se com as relações das comunidades entre si. Como vão estas comunidades fechadas relacionar-se se a questão da incomensurabilidade não foi resolvida? Ignorar-se-ão? Cada vez mais, nos dias de hoje, esta hipótese parece implausível. Para resolver a questão seria necessário existir, pelo menos, uma noção comum e universal de determinados valores básicos. É por isso que a noção de virtude exclusivamente dependente de práticas e tradições, e de *télé*, locais é algo redutora: é necessário um mínimo denominador comum de valores partilhados, à volta dos quais se poderiam então desenvolver formas locais e particulares de moralidade e virtude.

Sem esses valores universais e indiscutivelmente válidos, sem um *telos* universal que funcione como ideal regulador das práticas concretas, temos que sociedades como a Alemanha nazi ou o Iraque de antes da primeira guerra do Golfo podem ser validados por uma Ética das Virtudes, e se podem facilmente constituir como modelos de comunidades onde impera e funciona na perfeição este revivalismo aristotélico. Senão veja-se: estamos perante comunidades fortemente unidas em torno de certos fins comuns e de uma mundividência que enraíza directamente numa tradição local que recua até mitos fundadores





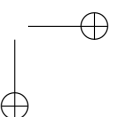
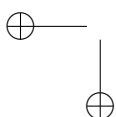
muito remotos. No seio destes grupos os indivíduos encontravam-se envolvidos em práticas que retiravam o seu sentido e simultaneamente davam sentido à tradição envolvente. Perseguiam, além disso, bens internos às práticas, a *aretê*, e tinham uma concepção muito clara de qual o papel que desempenhavam nessa comunidade, e do *telos* que dava sentido ao grupo e às suas vidas.

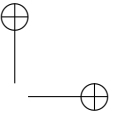
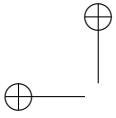
Parece assim que nos encontramos perante comunidades exemplares, que poderiam perfeitamente estar a intentar um tipo de revivalismo da noção de virtude aristotélica idêntico ao que MacIntyre defende. E, no entanto, há algo de errado aqui. É que a falta de alguns bens mínimos partilhados, e de um horizonte teleológico mais vasto que o especificamente local, teve as consequências desastrosas que se conhecem. A assunção de um *telos* universal, ainda que apenas como ideal ou princípio regulador, do género do que avalia como boa toda a acção que tende a *tornar o mundo mais razoável*, permite pelo menos perspectivar a possibilidade de um relacionamento eficaz e pacífico entre comunidades, se não actual, pelo menos alcançável dado um prazo suficientemente longo, evitando que estas constituam paradigmas fechados, jogos de linguagem incomensuráveis permanentemente à beira do abismo. E se tal princípio jamais evitará o atrito ou a acção que atente contra a *razoabilidade concreta*, torna-a pelo menos inteligível e possibilita a produção de um discurso valorativo sobre ela, como, inversamente, oferece os instrumentos através dos quais as práticas opostas poderão ser legitimadas.

Pouco claro, também, é o que determina o *telos* de uma comunidade. Existe *a priori* ou *a posteriori*? Como escolher entre *télê* rivais? Qual a tradição que deverá prevalecer numa comunidade no caso desta se encontrar envolvida num conjunto diversificado de práticas?

Parece-me extremamente difícil fundamentar unívoca e apodicticamente uma determinada tradição e as virtudes daí emergentes sem recorrer a uma compreensão global – ainda que “metafísica” – do todo que nos rodeia, e portanto o que encontraremos sempre num esquema do tipo do de MacIntyre são homens envolvidos em práticas contingentes que não conseguem harmonizar com as de comunidades exteriores, e a quem faltam os meios para escapar à prisão intelectual que a sua própria tradição constitui.

Há um curtíssimo atalho para chegar a uma das conclusões mais fundamentais de *After Virtue* – desde que se eliminou a figura da universalidade, que era Deus na idade Média, e hoje poderia ser consubstanciada num *telos*





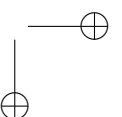
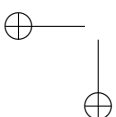
válido para todos os homens, não há eficiência, não há responsabilidade, e o homem é deixado indiscutivelmente perdido num solipsismo que de balde tenta vencer.

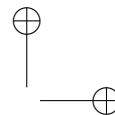
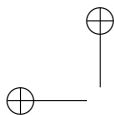
Re-teleologizar o mundo, como Peirce faz – e recordemos, novamente, que este é um falibilista – não fornece o *fundamentum inconcussum* que alguns éticos em vão procuraram, mas permite, por exemplo, explicar uma concepção de natureza humana. Se havia coisa clara no paradigma ético aristotélico-medieval é a sua concepção de natureza humana: maculado pelo pecado original redimido na figura de Cristo, o homem é um ser dotado de livre arbítrio que pode, conseqüentemente, escolher entre o pecado e a salvação. Hoje, como nessa altura, talvez valha a pena formular explicitamente a concepção que se perfilha de natureza humana antes de iniciado o esforço de constituir uma Ética. Não faz de facto sentido uma ciência que pretende vincular o homem não apresentar, claramente, a concepção que tem dele. Se presentemente já não mais é possível conceber o homem em termos bíblicos, em função de uma teologia ou através de noções vagas e abstractas como criatura universalmente dotada de razão, acredito que continua a ser necessário responder à pergunta fundamental – que é o homem? – a que se seguirá então a questão – que pode/deve este homem fazer?

Parece-me que a partir da re-teleologização proposta por Peirce o empreendimento de fundar uma Ética das Virtudes – o que ele não faz, nem eu farei – se pode perspectivar como exequível, de uma forma que nem exclui nenhum participante nesta aventura colectiva, nem implica a incomunicabilidade entre tradições rivais, nem, por fim, silencia a muito humana esperança de que num tempo suficientemente longo o diálogo e o consenso possam ocorrer. Ora só a partir deste ponto é possível, por maiores que sejam as dificuldades concretas actuais – e grandes são elas - trabalhar em conjunto na construção do futuro comum.

Através do sentimentalismo peirceano e do seu optimismo teleológico as virtudes individuais e colectivas poderiam ser maximizadas. Peirce definiu, para o *Century Dictionary*, virtude ética como a subordinação do apetite à razão, e verdade ética como o acordo entre aquilo que se diz e aquilo em que se acredita.<sup>14</sup> Sabemos que a sua concepção de razão é muito mais geral

<sup>14</sup>. PEIRCE, Charles Sanders, *Writings of Charles Sanders Peirce: A Chronological Edition*, vol. V, ed. FISCH, Max, et al., Bloomington, Indiana University Press, p. 420.





e universal que a de Apel – exclusivamente antropomórfica. Uma Ética das Virtudes de inspiração peirceana teria precisamente de cultivar hábitos de sentimento belos – poderíamos até falar de uma estética do sentimento – através do autocontrole racional que leva à modelação do instinto. É este o sentido de “subordinar o apetite à razão”, e a partir desta subordinação, actual, mas também possível, seria possível trabalhar no seio do diálogo entre a comunidade indefinida – a mais vasta que imaginar se possa, e não apenas a dos sujeitos racionais – formas de virtude que não traíam o fim último de tornar o mundo mais razoável e, para todos, deixem aberta a possibilidade de genuíno progresso moral.

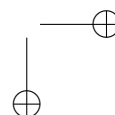
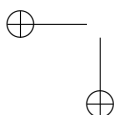
Anoto também que a Ética contemporânea poderá estar já a inflectir precisamente nesta via. Michael Slote,<sup>15</sup> depois de advertir que a Ética das Virtudes, que nasceu como um revivalismo do aristotelismo, se voltou, nos últimos anos, para fontes estoicas, intenta precisamente algo semelhante: reconstruir uma Ética das Virtudes mais autêntica, inspirando-se, não já nem no aristotelismo nem no estoicismo, mas no sentimentalismo de Hume e Hutcheson. O sentimentalismo peirceano, nesse trabalho, é totalmente ignorado – e, no entanto, uma reconstrução nesse sentido poderia muito bem tomá-lo como ponto de partida.

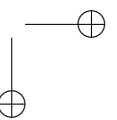
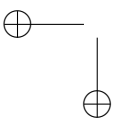
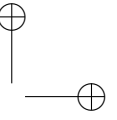
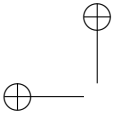
Mas há um aspecto, pelo menos, em que a minha concordância com Apel é total, e com esse termino: a questão da articulação teoria/*praxis* é o problema decisivo que se coloca à filosofia. Peirce também o sabia, o nome da única questão que importa e que conta:

“For those metaphysical questions that have such [human] interest, the question of a future life and especially that of One Incomprehensible but Personal God, not immanent in but creating the universe, *I, for one, heartily admit that a Humanism, that does not pretend to be a science but only an instinct, like a bird’s power of flight, but purified by meditation, is the most precious contribution that has been made to philosophy for ages*”.<sup>16</sup>

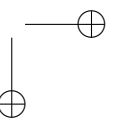
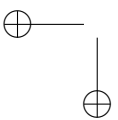
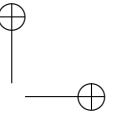
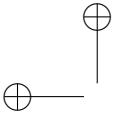
<sup>15</sup>. SLOTE, Michael, *Morals from Motives*, Oxford University Press, 2001, Oxford.

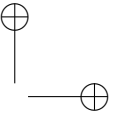
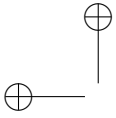
<sup>16</sup>. *Collected Papers*, 5.496, itálico meu.





**Parte IV**  
**Bibliografia**





# Capítulo 18

## Referências bibliográficas

### 18.1 I. Bibliografia Primária

#### Escritos de Peirce

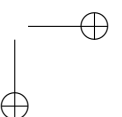
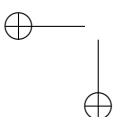
**Peirce**, Charles Sanders, *Collected Papers*, vols. 1-8, ed. **HARTSHORNE**, Charles, **WEISS**, Paul, **BURKS**, William, 1931-1958, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts; Electronic Edition by InteleX Corporation, Charlottesville.

**Peirce**, Charles Sanders, *Writings of Charles Sanders Peirce: A Chronological Edition*, vols. 1-6, ed. **FISCH**, Max, et al., Bloomington, Indiana University Press.

**Peirce**, Charles Sanders, *Semiotics and Significs — The Correspondence Between Charles Sanders Peirce and Victoria Lady Welby*, ed. **HARDWICK**, Charles S., Indiana University Press, 1977, Bloomington, Indiana.

**Peirce**, Charles Sanders, *Reasoning and the Logic of Things*, ed. **KETNER**, Kenneth Laine, Harvard University Press, 1992, Cambridge, Massachusetts.

**Peirce**, Charles Sanders, *Historical Perspectives on Peirce's Logic of Science — A History of Science*, ed. **EISELE**, Carolyn, Mouton Publishers, 1985, New York.



**Peirce**, Charles Sanders, *Charles Sanders Peirce Published Philosophy: Contributions to The Nation*, ed. **KETNER**, Kenneth Laine; **COOK**, James, Electronic Edition by Intelix Corporation.

### Antologias e traduções

**Peirce**, Charles Sanders, *Philosophical Writings of Peirce*, ed. **BUCHLER**, Justus, 1995, Dover, New York.

**Peirce**, Charles Sanders, *The Essential Peirce — Selected Philosophical Writings*, ed. **HOUSER**, Nathan, et al., vol. 1-2, Indiana University Press, Bloomington.

**Peirce**, Charles Sanders, *Chance, Love and Logic — Philosophical Essays*, ed. **COHEN**, Morris, 1998, University of Nebraska Press, Lincoln, USA.

**Peirce**, Charles Sanders, *Charles Peirce: Selected Writings — Values in a Universe of Chance*, ed. **WIENER**, Philip, sd, Dover Publications, New York.

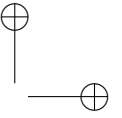
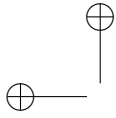
**Peirce**, Charles Sanders, *Como Tornar as Nossas Ideias Claras*, trad. de **FIDALGO**, António, 1994, trabalho policopiado na Universidade da Beira Interior, Covilhã, &: <http://www.bocc.ubi.pt/pag/fidalgo-peirce-how-to-make.html>

**Peirce**, Charles Sanders, *A Fixação da Crença*, trad. **GRADIM**, Anabela: <http://www.bocc.ubi.pt/pag/peirce-charles-lista-categorias.htm>

**Peirce**, Charles Sanders, *Sobre uma Nova Lista das Categorias*, trad. **GRADIM**, Anabela: <http://www.bocc.ubi.pt/pag/peirce-charles-lista-categorias.htm>

**Peirce**, Charles Sanders, *Antologia Filosófica*, trad. **ROSA**, António Machuco, col. Estudos Gerais, Clássicos de Filosofia, Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1998, Lisboa.

**Peirce**, Charles Sanders, *Semiótica*, trad. **NETO**, José Teixeira Coelho, col. Estudos, Editora Perspectiva, 1977, São Paulo, Brasil.



## 18.2 Peirce Utilities

Robin, Robert, *Annotated Catalogue of the Papers of Charles Sanders Peirce*, 1967, Amherst, University of Massachusetts Press.

Ketner, Kenneth Laine, *Peirce — A Comprehensive Bibliography of the Published Works of Charles Sanders Peirce with a Bibliography of Secondary Studies*, 2<sup>a</sup> ed., 1986, Philosophy Documentation Center, Bowling Green State University, Ohio; & Electronic Edition By Intelix Corporation.

Peirce List Archives, 1993, Peirce-L discussion list, moderated by **Ransdell**, Joseph:  
<http://www.door.net/arisbe/menu/people/PEIRCE-L/archives.htm>

## 18.3 Bibliografia Secundária

### Livros

**AA.VV.**, *Lógica e Conhecimento Científico*, 1980, dir. Jean Piaget, col. Ponte, Livraria Civilização, Porto.

**Abbagnano**, Nicola, *História da Filosofia*, vol V, 1985, Editorial Presença, Lisboa.

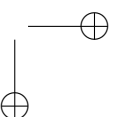
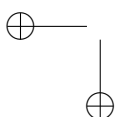
**Agostinho de Hipona**, *De Doctrina Christiana*, 1969, Biblioteca de Autores Cristianos – BAC, La Editorial Católica, Madrid.

**Agostinho de Hipona**, “De Magistro”, in *Opúsculos Selectos de Filosofia Medieval*, 1984, Faculdade de Filosofia, Braga, p. 51.

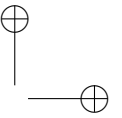
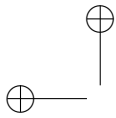
**Amaral**, José António de Sousa, *O domínio apriorístico da comunicação na “Transformação da Filosofia” de Karl-Otto Apel*, Tese final de Licenciatura em Filosofia, Universidade Católica Portuguesa, 1994, Lisboa.

**Apel**, Karl-Otto, *Towards a Transformation of Philosophy*, 1980, Routledge & Kegan Paul, London.

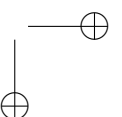
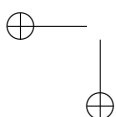
[www.labcom.pt](http://www.labcom.pt)



- Apel**, Karl-Otto, *From a transcendental-semiotic point of view*, ed. **PAPAS-TEPHANOU**, Marianna, 1998, Manchester University Press, Manchester, UK.
- Apel**, Karl-Otto, *Charles Sanders Peirce — from Pragmatism to Pragmatism*, 1995, Humanities Press, New Jersey.
- Apel**, Karl-Otto, *Understanding and Explanation — A Transcendental-Pragmatic Perspective*, 1984, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts.
- Apel**, Karl-Otto, *Discussion et Responsabilité*, 1996, Les Éditions du CERF, Paris.
- Apel**, Karl-Otto, *Éthique de la Discussion*, 1994, Humanités, Les Éditions du CERF, Paris.
- Apel**, Karl-Otto, *Le Logos Propre au Langage Humain*, 1994, Éditions de L'Éclat, Paris.
- Apel**, Karl-Otto, *La ética del discurso como ética de la responsabilidad : una transformación posmetafísica de la ética de Kant*, 1992, Siglo Veintiuno Editores, México.
- Apel**, Karl-Otto, *Analytic philosophy of language and the geisteswissenschaften*, 1967, Reidel Publishing Company, Dordrecht, Holland.
- Apel**, Karl-Otto, *L'éthique à l'âge de la science – l'a priori de la communauté communicationnelle et les fondements de l'éthique*, 1987, Presses Universitaires de Lille.
- Arens**, Edmund, *The Logic of Pragmatic Thinking: from Peirce to Habermas*, Humanities Press, 1994, New Jersey.
- Aristóteles**, *De l'Interpretation*, trad. **TRICOT**, Jean, 1946, Bibliothèque des Textes Philosophiques, Librairie Philosophique Jean Vrin, Paris.
- Aristóteles**, *The Complete Works of Aristotle – The Revised Oxford Translation*, ed. Jonathan **BARNES**, vols. I e II, 5<sup>a</sup> ed., 1995, Bollingen Series, Princeton University Press.



- Aristóteles**, *Organon: Periérmeneias*, trad. **GOMES**, Jesué Pinharanda, 1985, col. Filosofia e Ensaaios, Guimarães Editores, Lisboa.
- Aristóteles**, *Organon: Categorias*, trad. **GOMES**, Jesué Pinharanda, 1985, col. Filosofia e Ensaaios, Guimarães Editores, Lisboa.
- Aristóteles**, *Organon: Analíticos Posteriores*, trad. **GOMES**, Jesué Pinharanda, 1987, col. Filosofia e Ensaaios, Guimarães Editores, Lisboa.
- Austin**, J.L., *How to make things with words*, 1995, Oxford, Oxford University Press
- Barthes**, Roland, *O Grau Zero da Escrita*, col. Signos, 1953, Edições 70, Lisboa.
- Barthes**, Roland, *Elementos de Semiologia*, col. Signos, 1964, Edições 70, Lisboa.
- Barthes**, Roland, *A aventura semiológica*, 1987, Edições 70, col. Signos, Lisboa,
- Berkeley**, *Tratado do Conhecimento Humano*, , trad. de **VIEIRA DE ALMEIDA**, Biblioteca Filosófica, Atlântida, Coimbra, MXMLXXIX.
- Boler**, John F., *Charles Peirce and Scholastic Realism*, University of Washington Press, 1963, Seattle.
- Brent**, Joseph, *Charles Sanders Peirce, A Life*, sd, Indiana University Press, Bloomington.
- Broadie**, Alexander, *Introduction to Medieval Logic*, 1993, Clarendon Press, Oxford.
- Brunning**, Jacqueline, & **FOSTER**, Paul (eds.), *The Rule of Reason — The Philosophy of Charles Sanders Peirce*, 1997, University of Toronto Press, Toronto, Canada.
- Burke**, Tom, *Dewey's New Logic — A Reply to Russel*, 1994, The University of Chicago Press, Chicago, USA.



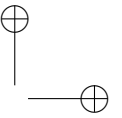
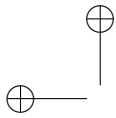
- Carmelo**, Luís, *Semiótica – uma Introdução*, 2003, col. Biblioteca Universitária, Publicações Europa América, Lisboa.
- Carnap**, Rudolph, *The Logical Syntax of Language*, 1964, Routledge & Kegan Paul, London.
- Carnap**, Rudolph, *Introduction to Semantics and Formalization of Logic*, 1968, Harvard University Press, Cambridge, MA.
- Chenu**, Joseph, *Peirce — Textes Anticartésiens*, 1984, Éditions Aubier Montaigne, Paris.
- Condillac**, Étienne, *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, 1924, Les Classiques de la Philosophie, Librairie Armand Colin, Paris.
- Condillac**, *Cours d'Études – De l'art de penser*, in *Œuvres Philosophiques de Condillac*, 3 vols., 1947, Presses Universitaires de France, Paris.
- Condillac**, Étienne, *L'origine du langage*, ed. Aliénor Bertrand, 2002, Presses Universitaires de France, Paris.
- Debrock**, Guy, (ed.), *Living Doubt — Essays Concerning the Epistemology of Charles Sanders Peirce*, 1994, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, Netherlands.
- Deely**, John, *Tractatus De Signis — The Semiotic of John Poinsett*, 1985, University of California Press, Berkeley.
- Deely**, John, *Introdução à Semiótica, História e Doutrina*, 1995, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa.
- Deledalle**, Gérard, *Charles Sanders Peirce — An Intellectual Biography*, 1990, John Benjamin Publishing Company, Philadelphia.
- Deledalle**, Gérard, *La Philosophie Américaine*, 1987, De Boeck, Bruxelles.
- Descartes**, René, *Discurso do Método*, col. Iniciação Filosófica, Mar\*Fim, 1989, Lisboa.
- Descartes**, René, *Meditações sobre a Filosofia Primeira*, 1985, Livraria Almedina, Coimbra.

- Ducrot**, Oswald, e **TODOROV**, Tzvetan, *Dicionário das Ciências da Linguagem*, 1991, D. Quixote, Lisboa.
- Duns Scotus**, John, *Scotus vs Ockham, a medieval dispute over universals*, vol I, trad. e comentário por Martin Tweedale, *Studies in the History of Philosophy*, The Edwin Mellen Press, Ontario, Canada, 1999.
- Eco**, Umberto, *O Signo*, 1973, col. Biblioteca de Textos Universitários, Editorial Presença, Lisboa.
- Eco**, Umberto, *Como se faz uma Tese em Ciências Humanas*, 1977, col. Biblioteca de Textos Universitários, Editorial Presença, Lisboa.
- Esposito**, John, *Evolutionary Metaphysics — The Development of Peirce's Theory of Categories*, Ohio University Press, sd, Ohio.
- Feinstein**, Howard, *Becoming William James*, 1984, Cornell University Press, USA.
- Fidalgo**, António, *O Realismo da Fenomenologia de Munique*, Publicações da Faculdade de Filosofia, Braga.
- Fidalgo**, António, *Semiótica, A Lógica da Comunicação*, 1995, Universidade da Beira Interior, Covilhã.
- Fisch**, Max, *Peirce, Semeiotic and Pragmatism*, 1986, Indiana University Press, Bloomington.
- Fiske**, John, *Introdução ao Estudo da Comunicação*, 1995, col. Comunicação Acção, Edições Asa, Porto.
- Fonseca**, Pedro, *Instituições Dialécticas*, trad. Joaquim Ferreira Gomes, Instituto de Estudos Filosóficos, 1964, Universidade de Coimbra.
- Freeman**, Eugene, *The Categories of Charles Sanders Peirce*, University of Chicago Libraries, The Open Court Publishing Company, 1937, Illinois.
- Foucault**, Michel, *As palavras e as coisas*, col. Signos, Edições 70, 1966, Lisboa.

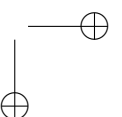
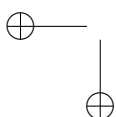
- Furton**, Edward James, *A Medieval Semiotic: Reference and Representation in John of St. Thomas Theory of Signs*, 1995, Peter Lang, New York.
- Gadamer**, Hans-Georg, *Verdad y método: fundamentos de una hermenéutica filosófica*, 1977, Ed. Sígueme, Salamanca.
- Galien**, *Traitées philosophiques et logiques*, 1998, Flammarion, Paris, p. 14.
- Geiger**, George, *John Dewey in Perspective*, 1976, Greenwood Press Publishers, West Port, Connecticut.
- Gilson**, Étienne, *Jean Duns Scott – Introduction à ses positions fondamentales*, 1952, Librairie Philosophique Jean Vrin, Paris.
- Habermas**, Jurgen, *Théorie de l'agir communicationnel*, vols. I e II, 1987, Éditions Fayard, France.
- Habermas**, Jurgen, *Connaissance et intérêt*, 1976, Éditions Gallimard, Paris.
- Hausman**, Carl, *Charles Sanders Peirce's Evolutionary Philosophy*, 1997, Cambridge University Press, MA.
- Hegel**, G. W. F., *Phénoménologie de l'Esprit*, vols. I e II, Bibliothèque Philosophique, Éditions Montaigne, 1995, Paris.
- Hookway**, Christopher, *Peirce*, col. The Arguments of the Philosophers, 1992, Routledge, London.
- Hottois**, Gilbert, *Du sens commun a la société de communication – Études de philosophie du langage (Moore, Wittgenstein, Wisdom, Heidegger, Perelman, Apel)*, 1989, Librairie Philosophique Jean Vrin, Paris.
- Houser**, Nathan, & **ROBERTS**, Don, editors, *Studies in the Logic os Charles Sanders Peirce*, Indiana University Press, Bloomington, 1997.
- Humboldt**, Wilhelm von, *Essays on Language*, ed. Harden & Farrelly, 1997, Peter Lang, Germany.
- Humboldt**, Wilhelm von, *Sobre la diversidad de la estructura del lenguaje humano y su influencia sobre el desarrollo espiritual de la humanidad*, 1990, Anthropos, Madrid.

- Hume**, David, *Investigação sobre o entendimento humano*, col. Textos Filosóficos, Edições 70, 1985, Lisboa
- Huntington**, Samuel, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, 1998, Touchstone Books, London, UK.
- Husserl**, Edmund, *Da Lógica dos Signos (Semiótica)*, 1992, trad. de **FIDALGO**, António, trabalho policopiado na Universidade da Beira Interior, Covilhã.
- James**, William, *O Pragmatismo*, col. Estudos Gerais, Clássicos de Filosofia, Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1997, Lisboa.
- Johansen**, Jorgen Dines, *Dialogic Semiosis — An Essay on Signs and Meaning*, 1993, Indiana University Press, Bloomington.
- Kant**, Immanuel, *Logic*, trad. **HARTMAN**, Robert, 1974, Dover Publications, New York.
- Kant**, Immanuel, *Crítica da Razão Pura*, trad. **SANTOS**, Manuela Pinto & **MORUJÃO**, Alexandre Fradique, 2<sup>a</sup> ed., 1989, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa.
- Kant**, Immanuel, *Crítica da Razão Prática*, col. Textos Filosóficos, Edições 70, trad. **MORÃO**, Artur, 1999, Lisboa.
- Kant**, Immanuel, 1984, *Crítica del Juicio*, trad. **MORENTE**, Garcia, col. Austral, Esparsa-Calpe, Madrid.
- Kempsey**, Jurgen von, *Peirce und der Pragmatismus*, Stuttgart and Cologne, Kohlhammer Verlag, 1952
- Ketner**, Kenneth Laine, *Peirce and Contemporary Thought*, Philosophical Inquiries, American Philosophy Series, 1995, Fordham University Press, New York.
- Ketner**, Kenneth Laine, *His Glassy Essence – An Autobiography of Charles Sanders Peirce*, 1998, Vanderbilt University Press, Nashville.
- Kirk**, G. S.; **RAVEN**, J. E, *Os Filósofos Pré-Socráticos*, 1966, Fundação Calouste Gulbekian, Lisboa.

- Kneale**, William & Martha, *O Desenvolvimento da Lógica*, 1972, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa.
- Lambert**, *Semeiotica e Fenomenologia*, ed. **CIFARDONE**, Raffaele, Piccola Biblioteca Filosofica Laterzza, Editori Laterzza, 1973, Roma, Bari.
- Locke**, John, *Ensaio Sobre o Entendimento Humano*, vols. I e II, 1999, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa.
- Lótman**, Iuri; **Uspenskii** e **Ivanóv**, *Ensaio de Semiótica Soviética*, ?1970, col. Horizonte Universitário, Livros Horizonte, Lisboa.
- Lovejoy**, Arthur, 1963, *The thirteen pragmatisms and other essays*, The Johns Hopkins Press, Baltimore, USA.
- MacIntyre**, Alasdair, 1981, *After Virtue – A Study in Moral Theory*, General DuckWorth & Co., London.
- Marrou**, Henri, *Histoire de l'éducation dans l'antiquité*, Le Monde Grecque, vol. I, 1982, Seuil, Paris.
- Martinet**, Jeanne, *Chaves para a Semiologia*, 1974, col. Universidade Moderna, Publicações D. Quixote, Lisboa.
- Melo**, Adélio, *Categorias e Objectos – Inquérito Semiótico-Transcendental*, sd, col. Estudos Gerais, Série Universitária, Imprensa Nacional Casa da Moeda, Lisboa
- Merrel**, Floyd, *Peirce, Signs and Meaning*, 1997, University of Toronto Press, Canadá.
- Mertz**, Elisabeth, *Semiotic Mediation*, 1985, Academic Press, New York.
- Misak**, C. J., *Truth and the End of Inquiry — a Peircean Account of Truth*, 1991, Clarendon Press, Oxford University Press, New York.
- Moore**, Edward, & **ROBIN**, Richard (eds.), *From Time and Chance to Consciousness — Studies in the Metaphysics of Charles Sanders Peirce*, 1994, Berg, Oxford Providence, USA.

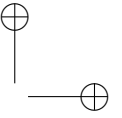
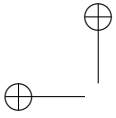


- Morente**, Manuel Garcia, *Fundamentos de Filosofia – Lições Preliminares*, 1987, Editora Mestre Jou, São Paulo
- Morris**, Charles, *Fundamentos da Teoria dos Signos*, 1994, trad. **FIDALGO**, António, Trabalho policopiado na Universidade da Beira Interior, Covilhã.
- Mounce**, H. O., *The Two Pragmatisms — from Peirce to Rorty*, 1997, Routledge, London.
- Murphey**, Murray, *The Development of Peirce's Philosophy*, 1993, Hackett Publishing Company, Indianapolis, Indiana.
- Murphy**, John, *O Pragmatismo – De Peirce a Davidson*, 1993, col. Argumentos, Edições Asa, Porto.
- Nattiez**, J.J., *Problemas e Métodos de Semiologia*, 1966, col. Signos, Edições 70, Lisboa.
- Ochs**, Peter, *Peirce's Pragmatism and the Logic of Scripture*, 1998, Cambridge University Press, Cambridge, UK.
- Parret**, Herman, *Peirce and Value Theory*, col. Semiotic Crossroads, 1984, John Benjamins Publishing Company, Philadelphia.
- Parker**, Kelly A., *The Continuity of Peirce's Thought*, 1998, Vanderbilt University Press, Nashville, USA.
- Pharries**, David, *Charles Sanders Peirce and the Linguistic Sign*, col. Foundations of Semiotics, 1985, John Benjamins Publishing Company, Philadelphia.
- Platão**, *Letter VII, Complete Works*, ed. John Cooper, Hackett Publishing Company, 1997, Indianapolis, pp. 1646-1667.
- Ponzio**, Augusto, *Signs, Dialogue and Ideology*, 1993, John Benjamins Publishing Company, Philadelphia.
- Potter**, Vincent, *Peirce's Philosophical Perspectives*, ed. **COLAPIETRO**, Vincent, American Philosophy Series, 1996, Fordham University Press, New York.



- Potter**, Vincent G., *Charles Sanders Peirce, On Norms and Ideals*, 1997, Fordham University Press, New York.
- Price**, B. B., *Introdução ao Pensamento Medieval*, 1996, Edições Asa, Porto.
- Rodrigues**, Adriano Duarte, 1991, *Introdução à Semiótica*, col. Biblioteca de Textos Universitários, Editorial Presença, Lisboa.
- Rodrigues**, Adriano Duarte, 1996, *Dimensões Pragmáticas do Sentido*, Edições Cosmos, Lisboa.
- Romeyer-Dherbey**, Gilbert, *Os Sofistas*, 1986, Edições 70, Lisboa.
- Romilly**, Jacqueline de, *Les Grands Sophistes dans L'Athènes de Péricles*, 1988, Éditions de Fallois, Paris.
- Royce**, Josiah, *Selected Writings*, ed. **SMITH**, John, & **KLUBACK**, Will, Paulist Press, 1988, New York.
- Santos**, José Manuel Boavida, "Sobre reis, mensageiros e mensagens", in *Comunicação e Poder*, org. **CORREIA**, João, Col. Estudos em Comunicação, 2002, Universidade da Beira Interior, Covilhã.
- Santos**, José Manuel Boavida, *Ética da Comunicação (Manual)*, 2000, versão .pdf da obra em [www.bocc.ubi.pt](http://www.bocc.ubi.pt)
- Sardo**, Francisco Beja, *Logos e Racionalidade na Génese e Estrutura da Lógica de Aristóteles*, Imprensa Nacional Casa da Moeda, col. Estudos Gerais, 2000, Lisboa,
- Saussure**, Ferdinand de, *Curso de Linguística Geral*, 8<sup>a</sup> ed., D. Quixote, 1999, Lisboa.
- Savan**, David, *An Introduction to Charles Sanders Peirce full System of Semiotic*, 1988, Toronto Semiotic Circle, Toronto, Canada.
- Schiller**, Friedrich, *Sobre a Educação Estética do Ser Humano numa série de cartas*, trad. **CADETE**, Teresa, col. Estudos Gerais, Clássicos de Filosofia, 1994, Imprensa Nacional Casa da Moeda, Lisboa.

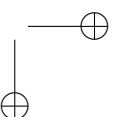
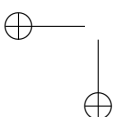
- Searle**, John R., *Speech acts: an essay in the philosophy of language*, 1974, Cambridge, Cambridge University Press, MA.
- Sebeok**, Thomas (ed.) et al., *A Perfusion of Signs*, sd, Indiana University Press, Bloomington.
- Sebeok**, Thomas, *Sherlock Holmes y Charles Sanders Peirce — El Método de la Investigación*, 1987, Ediciones Paidós, Barcelona.
- Sheriff**, John K., *Charles Peirce's Guess at the Riddle — Grounds for Human Significance*, 1994, Indiana University Press, Bloomington.
- Singer**, Marcus (ed.), *American Philosophy*, 1985, Cambridge University Press, London, UK.
- Skagestad**, Peter, *The Road of Inquiry — Charles Peirce's Pragmatic Realism*, 1981, Columbia University Press, New York.
- Smyth**, Richard, *Reading Peirce Reading*, 1997, Rowman & Littlefield, New York.
- Stewart**, Arthur Franklin, *Elements of Knowledge: Pragmatism, Logic and Inquiry*, 1993, Vanderbilt University Press, Nashville.
- Tasca**, Norma, *Ensaio em Homenagem a Thomas Sebeok*, *Cruzeiro Semiótico* 25-26, 1995, Porto.
- Tejera**, Victorino, *Semiotics: from Peirce to Barthes*, 1988, E. J. Brill, New York.
- Thayer**, H. S., (ed.), *Pragmatism, the Classic Writings: Peirce, James, Lewis, Dewey, Mead*, 1982, Hackett Publishing Company, Indianapolis, Cambridge, MA.
- Todorov**, Tzvetan, et al., 1972, *Dicionário das Ciências da Linguagem*, Publicações D. Quixote, Lisboa.
- Todorov**, Tzvetan, 1979, *Teorias do Símbolo*, Edições 70, Lisboa.
- Tomás**, João de São, *Tratado dos Signos*, 2001, trad., introd. e notas de Anabela GRADIM, Imprensa Nacional Casa da Moeda, Lisboa.

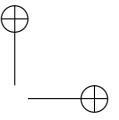
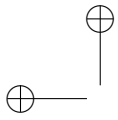


- Trabant**, Jurgen, *Elementos de Semiótica*, 1976, Editorial Presença, Lisboa.
- Turley**, Peter, *Peirce's Cosmology*, 1977, New York Philosophical Library, New York.
- Vance**, Eugene, *Marvelous Signals — Poetics and Sign Theory in the Middle Ages*, 1986, University of Nebraska Press, Lincoln.
- Vattimo**, Gianni, *A Sociedade Transparente*, 1992, col. Antropos, Relógio d'Água, Lisboa.
- Wiley**, Norbert, *The Semiotic Self*, 1994, The University of Chicago Press, Chicago.
- Wittgenstein**, Ludwig, *Tratado Lógico-Filosófico e Investigações Filosóficas*, trad. LOURENÇO. M. S., 1987, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa.

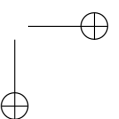
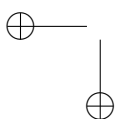
### Artigos

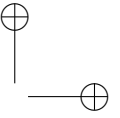
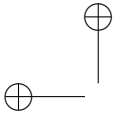
- AA.VV.**, “Catégorie”, *Encyclopédie Philosophique Universelle*, dir. André Jacob, tome 1, Presses Universitaires de France, sd, p. 277.
- Abbagnano**, Nicola, “Categoria”, *Dicionário de Filosofia*, Martins Fontes, S. Paulo, 1998, vol 1, pp. 121-124.
- Aliseda**, Atocha, “La abducción como cambio epistémico: C. S. Peirce y las teorías epistémicas en inteligencia artificial”, in *Analogia*, nº 2, 1988, México, p. 125-144.
- Andacht**, Fernando, “El lugar de la imaginación en la semiótica de C. S. Peirce”, in <http://www.unav.es/gep/AF/Andacht.html>
- Apel**, Karl-Otto, “The Rationality of Human Communication: on the relationship between consensual, strategic and systems rationality”, *Graduate Faculty Philosophy Journal*, vol. 18, nº 1, 1995, p. 1-25.
- Apel**, Karl-Otto, “Transcendental Semiotics and Hypothetical Metaphysics of Evolution”, in **Mendieta**, Eduardo, ed., *Selected Essays*, Humanities Press, sd, New York, p. 207-230.



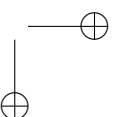
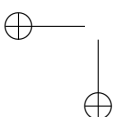


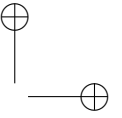
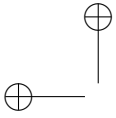
- Apel**, Karl-Otto, “Transcendental semiotic and Hypothetical Metaphysics of Evolution: a Peircean or Quasi-Peircean Answer to a Recurrent Problem of Post-Kantian Philosophy”, in **KETNER**, Kenneth Laine, *Peirce and Contemporary Thought*, Philosophical Inquiries, American Philosophy Series, 1995, Fordham University Press, New York.
- Apel**, Karl-Otto, Fondement de la philosophie pragmatique du langage dans la sémiotique transcendantale, in *Cruzeiro Semiótico*, n° 8, Porto, pp. 29-49.
- Ayim**, Maryann, “The Architectonic of an Architectonic: Apel on Peirce”, in *Recherches Sémiotiques*, vol. 2, n° 4, 1982, Canadá.
- Baumgartner**, Hans Michael, “Categoría”, *Conceptos Fundamentales de Filosofía*, Tomo Primero, Editorial Herder, Barcelona, 1977, pp. 227-247.
- Bello**, Angela Ales, “Peirce and Husserl: Abduction Apercption and Aesthetics”, in **PARRET**, Herman, *Peirce and Value Theory*, col. Semiotic Crossroads, 1984, John Benjamins Publishing Company, Philadelphia
- Beuchot**, Mauricio, “La Funcion del Pensamiento dentro de Fenomeno Semiotico en Peirce y la Escolastica”, in *Investigaciones Semioticas*, n° 4, 1984, p. 133-144.
- Beuchot**, Mauricio, “Clasificación de los Signos, Argumentación e Influencia de la Escolástica en Peirce”, in *Acciones Textuales*, n° 3, p. 125-140.
- Beuchot**, Mauricio, “Ciencia, Logica e Implicacion en Charles Sanders Peirce”, in *Elementos*, n° 2, 1985, Puebla, Mexico.
- Beuchot**, Mauricio, “La Filosofia Escolástica en los Origenes de la Semiótica de Peirce”, in *Analogia*, n° 2, p. 155-166.
- Beuchot**, Mauricio & **DEELY**, John, “Common Sources for the Semiotic of Charles Sanders Peirce and John Poinsoot“, *Analogia*, n° 2, p. 539-566.
- Beuchot**, Mauricio, “El Realismo Escolástico de los Universales en Peirce”, in: <http://www.unav.es/gep/AF/Beuchot/Realismo.html>
- Beuchot**, Mauricio, “Abducción yanalogia”, in: <http://www.unav.es/gep/AN/Beuchot.html>.





- Bogulawsky**, Andrezej, “On the Problem of Sign Typology”, in *Sign, System and Function — Papers of the First and Second Polish-American Semiotics Colloquia*, 1984, Mouton Publishers, New York, p. 25-31.
- Bonfantini**, Massimo, “Peirce and the Classification of Sciences”, in *Semiotica*, 86: 1-2, 1991, Mouton, The Hague, p. 93-107.
- Brakel**, J. van, “Peirce’s limited belief in chance”, in **MOORE**, Edward, & **ROBIN**, Richard (eds.), *From Time and Chance to Consciousness — Studies in the Metaphysics of Charles Sanders Peirce*, 1994, Berg, Oxford Providence, USA.
- Brown**, Stephen, “Sign Conceptions in Logic in the Latin Middle Ages”, in *Semiotics, A Hand-Book on the Sign-Theoretic Foundations of Nature and Culture*, vol. 1, 1997, Walter de Gruyter, New York, p. 1036-1045.
- Browning**, Douglas, “The limits of the practical in Peirce’s view of Philosophical inquiry”, in **MOORE**, Edward, & **ROBIN**, Richard (eds.), *From Time and Chance to Consciousness — Studies in the Metaphysics of Charles Sanders Peirce*, 1994, Berg, Oxford Providence, USA.
- Buczynska-Garewicz**, Hanna, “Peirce’s Criticism of Cartesian Epistemology”, in *Semiosis*, Organe de L’Institut de Recherches en Sciences de la Communication et de l’Education — Faculté Pluridisciplinaire des Sciences Humaines et Sociales, Perpignan, 11, 1978, p. 21-33.
- Buczynska-Garewicz**, Hanna, “Peirce’s Idea of Sign and the Cartesian Cogito”, in *Sign, System and Function — Papers on the First and Second Polish-American Semiotics Colloquia*, 1984, Mouton Publishers, New York, p. 37-47.
- Capek**, Milic, “Peirce’s Different Approaches to the Problem of Time”, in **MOORE**, Edward, & **ROBIN**, Richard (eds.), *From Time and Chance to Consciousness — Studies in the Metaphysics of Charles Sanders Peirce*, 1994, Berg, Oxford Providence, USA.
- Carnap**, Rudolph, “Foundations of Logic and Mathematics”, in *Foundations of the Unity of Science – Toward an International Encyclopedia of*





*Unified Science*, ed. NEURATH et al., vol. I, 1955, The University of Chicago Press, p.139-214.

**Castañares**, Wenceslao, “El efecto Peirce. Sugestiones para una Teoría de la Comunicación”, in: <http://www.unav.es/gep/AF/Efecto.html>.

**Colapietro**, Vincent, “Opposing Mediation and Mediating Opposition: The Interplay of Secondness and Thirdness”, in *Semiotics*, ed. C. W. SPINKS & John DEELY, 1994, Peter Lang, New York, p. 25-31.

**Dascal**, Marcelo & **DUTZ**, Klaus, “The Beginnings of Scientific Semiotics”, *Semiotics, A Hand-Book on the Sign-Theoretic Foundations of Nature and Culture*, vol. 1, 1997, Walter de Gruyter, New York, p. 746-758.

**Dauben**, Joseph, “Peirce and History of Science”, in **KETNER**, Kenneth Laine, *Peirce and Contemporary Thought*, Philosophical Inquiries, American Philosophy Series, 1995, Fordham University Press, New York.

**De Regt**, Herman, “Peirce’s Pragmatism, Scientific Realism and the Problem of Underdetermination”, *Transactions of The Charles Sanders Peirce Society*, 1999, vol XXXV, n° 2, p. 374-379.

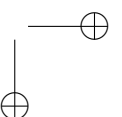
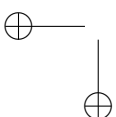
**De Waal**, Cornelis, “The Real Issue Between Nominalism and Realism, Peirce and Berkeley Reconsidered”, *Transactions of the Charles Sanders Peirce Society*, 1996, vol. XXXII, n° 3, p. 425-440.

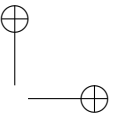
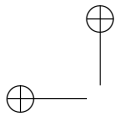
**De Waal**, Cornelis, “Peirce’s Nominalist-Realist Distinction, an Untenable Dualism”, *Transactions of the Charles Sanders Peirce Society*, 1998, vol. XXXIV, n° 1, p. 183-201.

**Debrock**, Guy, “La información y el regalo de Peirce al mundo”, in: <http://www.unav.es/gep/AF/Debrock.html>

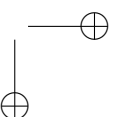
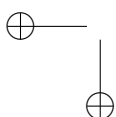
**Debrock**, Guy, “El ingenioso enigma de la abducción”, in: <http://www.unav.es/gep/AN/Debrock.html>

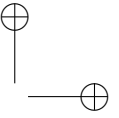
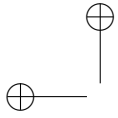
**Deely**, John, “What happened to philosophy. Between Aquinas and Descartes”, *The Thomist*, Oct. 1999, p. 543-567.



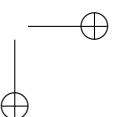
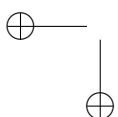


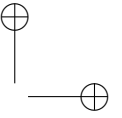
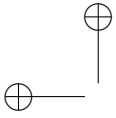
- Deely, John**, “Why Investigate the Common Sources for the Semiotic of Charles Peirce and John Poincaré”, in *Semiotics*, ed. C.W. SPINKS & John DEELY, 1994, Peter Lang, New York, p. 34-45.
- Deely, John**, “Toward the Origin of Semiotic”, in *Sight, Sound and Sense*, ed. SEBEOK, Thomas, 1978, Indiana University Press, Bloomington, p. 31.
- Delaney, Cornelius**, “Peirce on the Reliability of Science: a Response to Rescher”, in KETNER, Kenneth Laine, *Peirce and Contemporary Thought*, Philosophical Inquiries, American Philosophy Series, 1995, Fordham University Press, New York.
- Deledalle, Gérard**, “Pour Lire la Théorie des Signes de Charles Sanders Peirce”, in *Semiosis*, Organe de L’Institut de Recherches en Sciences de la Communication et de l’Education — Faculté Pluridisciplinaire des Sciences Humaines et Sociales, Perpignan, 9, 1973, p. 28-43.
- Deledalle, Gérard**, “Peirce’s New Paradigms”, in *Semiosis*, Organe de L’Institut de Recherches en Sciences de la Communication et de l’Education — Faculté Pluridisciplinaire des Sciences Humaines et Sociales, Perpignan, 73, 1994, p. 17-29.
- Deledalle, Gérard**, “Peirce ou Saussure”, in *Semiosis*, Organe de L’Institut de Recherches en Sciences de la Communication et de l’Education — Faculté Pluridisciplinaire des Sciences Humaines et Sociales, Perpignan, 1, 1976, p. 7-13.
- Deledalle, Gérard**, “Saussure et Peirce”, in *Semiosis*, Organe de L’Institut de Recherches en Sciences de la Communication et de l’Education — Faculté Pluridisciplinaire des Sciences Humaines et Sociales, Perpignan, 2, 1976, p. 101-109.
- Deledalle-Rhodes, Janice**, “Translation: the transposition of signs”, *Cruzeiro Semiótico* n° 15, Julho de 1991, Porto, p. 101-109.
- Dileo, Jeffrey**, “Charles Sanders Peirce and the Rethoric of Science”, *Semiotics*, ed. C. W. SPINKS & John DEELY, 1994, Peter Lang, New York, p. 137-149.



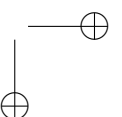
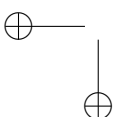


- Dipert**, Randall, “Peirce’s Underestimated Place in the History of Logic: a Response to Quine”, in **KETNER**, Kenneth Laine, *Peirce and Contemporary Thought*, Philosophical Inquiries, American Philosophy Series, 1995, Fordham University Press, New York.
- Eccles**, J. C., “The World of Objective Knowledge”, in *The Philosophy of Karl Popper*, ed. **SCHILPP**, Paul Arthur, col. The Library of Living Philosophers, 1974, La Salle, Illinois, p. 348-369.
- Eco**, Umberto, “Semiosis ilimitata e deriva. Pragmatismo vs. Pragmatismo”, in *Peirce in Italia*, ed. M. Bonfantini & A. Martone, Quaderni di Dipartimento di Filosofia e Politica, Istituto Universitario Orientale, Liguori Editore, 1999, Napoli.
- Eisele**, Carolyn, “Charles Sanders Peirce, Mathematician”, in **KETNER**, Kenneth Laine, *Peirce and Contemporary Thought*, Philosophical Inquiries, American Philosophy Series, 1995, Fordham University Press, New York.
- Eisele**, Carolyn, “Fresh Light on Peirce’s Theory of Signs from his Writings on Mathematics and the History of Science”, in *Semiotics Unfolding — Proceedings of the Second Congress of the International Association for Semiotic Studies*, vol. I, 1979, Mouton Publishers, New York, p. 91-97.
- Fairbanks**, Matthew, “Reality as language in the Peircean Semiotics”, *Semiotica*, 19: 3-4, 1977, The Hague, p. 233-239.
- Finkelstein**, David, “The first flash of the Big Bang: the evolution of evolution”, in **MOORE**, Edward, & **ROBIN**, Richard (eds.), *From Time and Chance to Consciousness — Studies in the Metaphysics of Charles Sanders Peirce*, 1994, Berg, Oxford Providence, USA.
- Forastieri-Braschi**, Eduardo, “Gracián, Peirce: Conceptos, Signos”, in: <http://www.unav.es/gep/AF/Gracian.html>
- Freeman**, Eugene, & **SKOLIMOWSKY**, Henryk, “The Search for Objectivity in Peirce and Popper”, in *The Philosophy of Karl Popper*, ed. **SCHILPP**, Paul Arthur, col. The Library of Living Philosophers, 1974, La Salle, Illinois, p. 364-519.

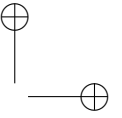
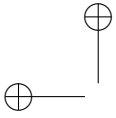




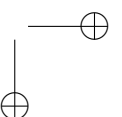
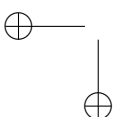
- French**, Roger, “Sign Conceptions in Medicine from the Renaissance to the Early 19<sup>th</sup> Century”, in *Semiotics, A Hand-Book on the Sign-Theoretic Foundations of Nature and Culture*, vol. II, 1998, Walter de Gruyter, New York, p. 1354-1362.
- Fumagalli**, Armando, “El Índice en la Filosofía de Peirce”, in: <http://www.unav.es/gep/AF/Fumagalli.html>
- Gandelma**, Claude, “Sign Conceptions in the Judaic Tradition”, *Semiotics, A Hand-Book on the Sign-Theoretic Foundations of Nature and Culture*, vol. I, 1997, Walter de Gruyter, New York, p. 1183-1197.
- Garrison**, James, “The Logic, Ethics and Aesthetics of Geometric Construction”, in **PARRET**, Herman, *Peirce and Value Theory*, col. Semiotic Crossroads, 1984, John Benjamins Publishing Company, Philadelphia.
- Génova**, Gonzalo, “Los tres modos de inferencia”, in: <http://www.unav.es/gep/AF/Genova.html>
- Gil**, Fernando, “Categorizar”, Enciclopédia Einaudi, vol. 41 – Conhecimento, sd, Imprensa Nacional Casa da Moeda, pp. 52-87.
- Gomila**, Antoni, “Peirce y la Ciencia Cognitiva”, in: <http://www.unav.es/geo/AF/Gomila.html>
- Gorlée**, Dinda, “Semiotics and the Problem of Translation, with special reference to the Semiotics of Charles Sanders Peirce”, *Semiosis*, Organe de L’Institut de Recherches en Sciences de la Communication et de l’Education — Faculté Pluridisciplinaire des Sciences Humaines et Sociales, Perpignan, 73, 1994, p. 49-53.
- Haack**, Susan, “Extreme Scholastic Realism: it’s Relevance to Philosophy of Science Today”, in *Transactions of The Charles Sanders Peirce Society*, vol. XXVIII, p. 19-50.
- Haack**, Susan, “Peirce and Logicism: Notes Towards an Exposition”, in *Transactions of The Charles Sanders Peirce Society*, 1993, vol. XXIX, n<sup>o</sup> 1, p. 32-56.

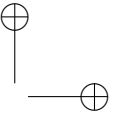
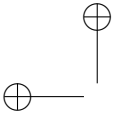


- Haack**, Susan, “La Ética del Intelecto: un Acercamiento Peirceano”, *in*: <http://www.unav.es/gep/AF/Haack.html>
- Haack**, Susan, “Y en Cuanto a esa Frase ‘Estudiar con Espiritu literario’...”, *in*: <http://www.unav.es/gep/AN/Haack.html>
- Habermas**, Jurgen, “Peirce and Communication”, *in* **KETNER**, Kenneth Laine, *Peirce and Contemporary Thought*, Philosophical Inquiries, American Philosophy Series, 1995, Fordham University Press, New York.
- Hanson**, Karen, “Some peircean puzzles about the self”, *in* **MOORE**, Edward, & **ROBIN**, Richard (eds.), *From Time and Chance to Consciousness — Studies in the Metaphysics of Charles Sanders Peirce*, 1994, Berg, Oxford Providence, USA.
- Hartshorne**, Charles, “Peirce and Religion: Between Two Forms of Religious Belief”, *in* **KETNER**, Kenneth Laine, *Peirce and Contemporary Thought*, Philosophical Inquiries, American Philosophy Series, 1995, Fordham University Press, New York.
- Hempel**, Carl, “Fundamentals of Concept Formation in Empirical Science”, *in* *Foundations of the Unity of Science – Toward an International Encyclopedia of Unified Science*, ed. **NEURATH** et al., vol. II, 1970, The University of Chicago Press, p. 651-746.
- Hilpinen**, Risto, “Peirce on Language and Reference”, *in* **KETNER**, Kenneth Laine, *Peirce and Contemporary Thought*, Philosophical Inquiries, American Philosophy Series, 1995, Fordham University Press, New York.
- Hoffmann**, Michael, “Hay una Logica de la Abducción”, *in*: <http://www.unav.es/gep/AN/Hoffmann.html>
- Hookway**, Christopher, “Metaphysics, Science, and Self-Control: a Response to Apel”, *in* **KETNER**, Kenneth Laine, *Peirce and Contemporary Thought*, Philosophical Inquiries, American Philosophy Series, 1995, Fordham University Press, New York.
- Houser**, Nathan, “On Peirce’s Logicism: a Response to Haack”, *Transactions of The Charles Sanders Peirce Society*, 1993, vol. XXIX, nº 1, p. 57-67.

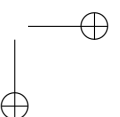
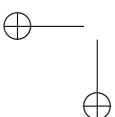


- Houser**, Nathan, “The Fortunes and Misfortunes of the Peirce Papers”, in *Signs of Humanity — L’Homme et ses Signes*, Proceedings of the International IVth Congress Association for Semiotic Studies, vol. III, 1992, New York, p. 1259-1268.
- Jackman**, Henry, “James Pragmatic Account of Intentionality and Truth”, *Transactions of The Charles Sanders Peirce Society*, 1998, vol. XXXIV, n° 1, p. 155-181.
- Jafella**, Ali, “Notas Sobre la Filosofía y su Aplicación a la Educación en el Tomismo y el Pragmatismo”, in *Revista de Filosofía*, n° 20, 1968, La Plata, Argentina, p. 72-80.
- Jappy**, Tony, “Hipoiconicidad, Abducción y las Ciencias Especiales”, in <http://www.unav.es/gep/AN/Jappy.html>
- Jarka**, Hannes, “Toward a Renewed List: Peirce, Kant and *a priori* categories today”, in **MOORE**, Edward, & **ROBIN**, Richard (eds.), *From Time and Chance to Consciousness — Studies in the Metaphysics of Charles Sanders Peirce*, 1994, Berg, Oxford Providence, USA.
- Joergensen**, Joergen, “The Development of Logical Empiricism”, in *Foundations of the Unity of Science – Toward an International Encyclopedia of Unified Science*, ed. **NEURATH** et al., vol. II, 1970, The University of Chicago Press, p. 845-946.
- Keeler**, Mary, “Investigating in the Condition of Mediation from a Semeiotic View”, *Semiotica*, 82 (1-2), 1990, p. 15-41.
- Kegley**, Jacquelyn Ann, “Peirce and Royce on Person – New Directions for Ethical Theory”, in **PARRET**, Herman, *Peirce and Value Theory*, col. Semiotic Crossroads, 1984, John Benjamins Publishing Company, Philadelphia.
- Kent**, Thomas, “Dialogic Semiotics”, *American Journal of Semiotics*, vol. 6, n° 2-3, 1989, Indiana University Press, p. 221-237.
- Ketner**, Kenneth Laine, Toward an understanding of Peirce’s master argument, in *Cruzeiro Semiótico* n° 8, Porto, pp. 57- 64.



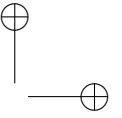
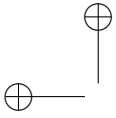


- Kevelson**, Roberta, “Reversals and Recognitions: Peirce and Mukarovsky on the Art of Conversation”, *Semiotica*, 19: 3-4, 1977, Mouton, The Hague, p. 281-317.
- Kevelson**, Roberta, “Methodological Solipsism: Charles Sanders Peirce Phenomenology”, in *Sign, System and Function — Papers of the First and Second Polish-American Semiotics*, Colloquia, 1984, Mouton Publishers, New York, p. 89-104.
- Kevelson**, Roberta, “The Mediating Role of Aesthetic in Charles Sanders Peirce Semiotics: Configurations and Space Relations”, in **PARRET**, Herman, *Peirce and Value Theory*, col. Semiotic Crossroads, 1984, John Benjamins Publishing Company, Philadelphia
- Kloeser**, Christian, “Modern Critical Editions and the New Peirce Edition”, *Signs of Humanity — L’Homme et ses Signes*, Proceedings of the International IVth Congress Association for Semiotic Studies, vol. III, 1992, New York, p. 1251-1257.
- Kolenda**, Konstantin, “Firstness and contingency”, in **MOORE**, Edward, & **ROBIN**, Richard (eds.), *From Time and Chance to Consciousness — Studies in the Metaphysics of Charles Sanders Peirce*, 1994, Berg, Oxford Providence, USA.
- Krois**, John Michael, “Charles Sanders Peirce and Philosophical Ethics”, in **PARRET**, Herman, *Peirce and Value Theory*, col. Semiotic Crossroads, 1984, John Benjamins Publishing Company, Philadelphia.
- Kruse**, Felicia, “Is cosmic evolution semiosis?”, in **MOORE**, Edward, & **ROBIN**, Richard (eds.), *From Time and Chance to Consciousness — Studies in the Metaphysics of Charles Sanders Peirce*, 1994, Berg, Oxford Providence, USA.
- Kuntz**, Paul Grimley, “Doing something for the categories: the cable of categorical methods and the resulting tree of categories”, in **MOORE**, Edward, & **ROBIN**, Richard (eds.), *From Time and Chance to Consciousness — Studies in the Metaphysics of Charles Sanders Peirce*, 1994, Berg, Oxford Providence, USA.

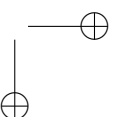
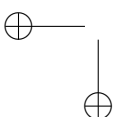


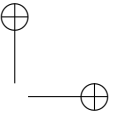
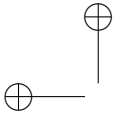
- Landázuri**, Carlos Ortiz, “De Kant a Peirce, cien años después (A través de Karl-Otto Apel)”, *in*: <http://www.unav.es/gep/AF/Kant.html>
- Levi**, Isaac, “Induction According to Peirce”, in **KETNER**, Kenneth Laine, *Peirce and Contemporary Thought*, Philosophical Inquiries, American Philosophy Series, 1995, Fordham University Press, New York.
- Liszka**, James Jakób, “El Significado y las tres Condiciones Esenciales del Signo”, *in*: <http://www.unav.es/gep/AN/Liszka.html>
- Llamas**, Carmen, “La recepción de Peirce en la linguística española”, *in*: <http://www.unav.es/gep/AN/Llamas.htm>
- Mahowald**, Mary, “Collaboration and Casuistry: A Peircean Pragmatic for the Clinical Setting”, in **PARRET**, Herman, *Peirce and Value Theory*, col. Semiotic Crossroads, 1984, John Benjamins Publishing Company, Philadelphia.
- Margolis**, Joseph, “The Passing of Realism”, *in Transactions of The Charles Sanders Peirce Society*, 1993, vol XXIX, nº 2, p. 239-330.
- Marmo**, Constantino, “Sign Conceptions in Medicine in the Latin Middle Ages”, *in Semiotics, A Hand-Book on the Sign-Theoretic Foundations of Nature and Culture*, vol. 1, 1997, Walter de Gruyter, New York, p. 1094-1098.
- Maróstica**, Ana, “Peirce on Signs and Science”, *Signs of Humanity – L’Homme et ses Signes, Proceedings of the International IVth Congress Association for Semiotic Studies*, vol. III, 1992, New York, p. 1320-1323.
- Marsoobian**, Armen, “Art and Interpretation: Peirce and Buchler on Aesthetic Meaning”, in **PARRET**, Herman, *Peirce and Value Theory*, col. Semiotic Crossroads, 1984, John Benjamins Publishing Company, Philadelphia
- Marty**, Robert, “Formalisation et extension de la semiotique de C. S. Peirce”, *in Semiotics Unfolding. Proceedings of the Second Congress of the International Association for Semiotic Studies*, vol. I, 1979, Mouton Publishers, New York, p. 185-192.

- Marty**, Robert, “C. S. Peirce Phaneroscopy & Semiotics”, *Semiotica*, vol. 41: 1-4, 1982, Mouton Publishers, New York, p. 169-181.
- Marty**, Robert, “Trichotomies de l’icône, de l’indice et du symbole”, in *Semiosis*, Organe de L’Institut de Recherches en Sciences de la Communication et de l’Education — Faculté Pluridisciplinaire des Sciences Humaines et Sociales, Perpignan, 11, 1979, p. 5-18.
- Masani**, P. R., “Norbert Wiener: the continuation of the tradition of Leibniz, Vico, and Peirce”, in **MOORE**, Edward, & **ROBIN**, Richard (eds.), *From Time and Chance to Consciousness — Studies in the Metaphysics of Charles Sanders Peirce*, 1994, Berg, Oxford Providence, USA.
- Migotti**, Mark, “Reconciling realism and pragmatism”, in **MOORE**, Edward, & **ROBIN**, Richard (eds.), *From Time and Chance to Consciousness — Studies in the Metaphysics of Charles Sanders Peirce*, 1994, Berg, Oxford Providence, USA.
- Misak**, Cheryl, “A Peircean Account of Moral Judgments ”, in **PARRET**, Herman, *Peirce and Value Theory*, col. Semiotic Crossroads, 1984, John Benjamins Publishing Company, Philadelphia.
- Mora**, Ferrater, “Categoria”, *Diccionario de Filosofia*, vol 1, Alianza Editorial, sd, pp. 453-460.
- Monroy**, Maria Uxías Rivas, “Las Bases del Realismo en Frege y Peirce”, Universidade de Santiago de Compostela, trabalho policopiado.
- Monroy**, Maria Uxías Rivas, “Verdad, Realidad y Ciencia en Charles Sanders Peirce”, Universidade de Santiago de Compostela, trabalho policopiado.
- Monroy**, Maria Uxías Rivas, “Frege y Peirce; en torno al signo y su fundamento”, in: <http://www.unav.es/gep/AF/Frege.html>
- Moorjani**, Angela, “Peirce and Psychopragmatics: Semiosis and Performativity”, *Semiotics*, ed. Spinks, C. W., & Deely, John, 1994, Peter Lang, New York, p. 51-61.

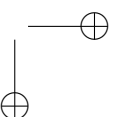
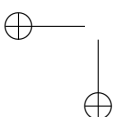


- Morris**, Charles, “On the History of the International Encyclopedia of Unified Science”, in *Foundations of the Unity of Science – Toward an International Encyclopedia of Unified Science*, ed. **NEURATH** et al., vol. I, 1955, The University of Chicago Press.
- Morris**, Charles, “Foundations of the Theory of Signs”, in *Foundations of the Unity of Science – Toward an International Encyclopedia of Unified Science*, ed. **NEURATH** et al., vol. I, 1955, The University of Chicago Press, p. 77-138.
- Nagl**, Ludwig, “The ambivalent status of reality in K.O. Apel’s “transcendental-pragmatic” reconstruction of Peirce’s semiotic”, in **MOORE**, Edward, & **ROBIN**, Richard (eds.), *From Time and Chance to Consciousness — Studies in the Metaphysics of Charles Sanders Peirce*, 1994, Berg, Oxford Providence, USA.
- Naslin**, P., “Teoria General de la Información”, *Journal A*, vol. XVI, nº 1, 1975, p. 28-37.
- Neurath**, Otto, et al., “Encyclopedia and Unified Science”, in *Foundations of the Unity of Science – Toward an International Encyclopedia of Unified Science*, ed. **NEURATH** et al., vol. I, 1955, The University of Chicago Press, p. 77-138.
- Nubiola**, Jaime, “Walker Percy y Charles Sanders Peirce: abducción y lenguaje”, in: <http://www.unav.es/gep/AN/Nubiola.html>
- Oehler**, Klaus, “An Outline of Peirce’s Semiotics”, *Classics of Semiotics*, ed. Krampen, Martin, Plenum Press, sd, New York, p. 1-21.
- Oehler**, Klaus, “A Response to Habermas”, in **KETNER**, Kenneth Laine, *Peirce and Contemporary Thought*, Philosophical Inquiries, American Philosophy Series, 1995, Fordham University Press, New York.
- Pape**, Helmut, “Abduction and the Topology of Human Cognition”, in *Transactions of The Charles Sanders Peirce Society*, 1999, vol XXXV, nº 2, p. 248-269.





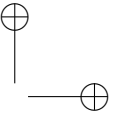
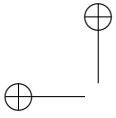
- Pape**, Helmut, “Current Trends in Semiotics: Peirce and his Followers”, in *Semiotics, A Hand-Book on the Sign-Theoretic Foundations of Nature and Culture*, vol. II, 1998, Walter de Gruyter, New York, p. 2016-2040.
- Percy**, Walker, “La Criatura Dividida”, in:  
<http://www.unav.es/gep/AF/Percy.html>
- Pihlstrom**, Sami, “Peircean Scholastic Realism and Transcendental Arguments”, in *Transactions of The Charles Sanders Peirce Society*, 1998, vol XXXIV, n° 2, p. 382-412.
- Podlewsky**, Regina, “Theorie der Retorik aus semiotischer praxis bei Charles Sanders Peirce”, in *Semiosis*, Organe de L’Institut de Recherches en Sciences de la Communication et de l’Education — Faculté Pluridisciplinaire des Sciences Humaines et Sociales, Perpignan, 22, 1981, p. 28-39.
- Polanco**, Moris, “Peirce y Putnam: sobre la experiencia y la naturaleza”, in:  
<http://www.unav.es/gep/AF/Putnam.html>.
- Ponzio**, Augusto, “La semantica di Pietro Hispano”, in *Linguistica Medievale*, Adriatica Editrice, 1983, Bari.
- Portis-Winner**, Irene, “Peirce, Saussure and Jakobson’s Aesthetic Function. Towards a Synthetic View of the Aesthetic Function”, in **PARRET**, Herman, *Peirce and Value Theory*, col. Semiotic Crossroads, 1984, John Benjamins Publishing Company, Philadelphia
- Potter**, Vincent, “A Response to Hartshorne”, in **KETNER**, Kenneth Laine, *Peirce and Contemporary Thought*, Philosophical Inquiries, American Philosophy Series, 1995, Fordham University Press, New York.
- Prower**, Emanuel, “On Sign, Mind and action in Peirce”, in *Signs of Humanity — L’Homme et ses Signes*, Proceedings of the International IVth Congress Association for Semiotic Studies, vol. III, 1992, New York, p. 1325-1331.
- Putnam**, Hilary, “Peirce’s Continuum”, in **KETNER**, Kenneth Laine, *Peirce and Contemporary Thought*, Philosophical Inquiries, American Philosophy Series, 1995, Fordham University Press, New York.



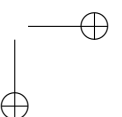
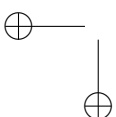
- Pycior**, Helen, “Peirce and the Intersection of Mathematics and Philosophy: a Response to Eisele”, in **KETNER**, Kenneth Laine, *Peirce and Contemporary Thought*, Philosophical Inquiries, American Philosophy Series, 1995, Fordham University Press, New York.
- Quine**, Willard, “Peirce’s Logic”, in **KETNER**, Kenneth Laine, *Peirce and Contemporary Thought*, Philosophical Inquiries, American Philosophy Series, 1995, Fordham University Press, New York.
- Quinn**, Andrew, “Peirce, : Sémiotique Naturelle du Monde Naturel”, *Recherches Sémiotiques*, vol. 15, n° 3, 1995, Montréal, Québec, p. 129-150.
- Reck**, Andrew, “Peirce’s conception of philosophy and its place within his classification of the sciences”, in **MOORE**, Edward, & **ROBIN**, Richard (eds.), *From Time and Chance to Consciousness — Studies in the Metaphysics of Charles Sanders Peirce*, 1994, Berg, Oxford Providence, USA.
- Rescher**, Nicholas, “Peirce on the Validation of Science”, in **KETNER**, Kenneth Laine, *Peirce and Contemporary Thought*, Philosophical Inquiries, American Philosophy Series, 1995, Fordham University Press, New York.
- Robin**, Richard, “Metaphysical reflections on Peirce on chess”, in **MOORE**, Edward, & **ROBIN**, Richard (eds.), *From Time and Chance to Consciousness — Studies in the Metaphysics of Charles Sanders Peirce*, 1994, Berg, Oxford Providence, USA.
- Robertson**, John, “The universal peircean categories in the english inflectional morphemes”, in **MOORE**, Edward, & **ROBIN**, Richard (eds.), *From Time and Chance to Consciousness — Studies in the Metaphysics of Charles Sanders Peirce*, 1994, Berg, Oxford Providence, USA.
- Rosenthal**, Sandra, “Charles Peirce: Scientific method and worldly pluralism”, in **MOORE**, Edward, & **ROBIN**, Richard (eds.), *From Time and Chance to Consciousness — Studies in the Metaphysics of Charles Sanders Peirce*, 1994, Berg, Oxford Providence, USA.
- Santaella**, Lucia, “La evolucion de los tres tipos de argumento: abducción, inducción y deducción”, in: <http://www.unav.es/gep/AF/Santaella.html>

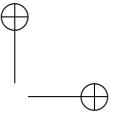
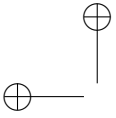
- Santaella**, Lucia, Ciência e amor evolutivo, in *Cruzeiro Semiótico* nº 8, Porto, pp. 67-74.
- Santillana**, Giorgio de, “The Development of Racionalism and Empiricism”, in *Foundations of the Unity of Science – Toward an International Encyclopedia of Unified Science*, ed. NEURATH et al., vol. II, 1970, The University of Chicago Press, p. 747-846.
- Saporiti**, Elisabeth, “Peircean Triads: Desire and the Ethics of the Sign”, in PARRET, Herman, *Peirce and Value Theory*, col. Semiotic Crossroads, 1984, John Benjamins Publishing Company, Philadelphia.
- Savan**, David, “Peirce and Idealism”, in KETNER, Kenneth Laine, *Peirce and Contemporary Thought*, Philosophical Inquiries, American Philosophy Series, 1995, Fordham University Press, New York.
- Sebeok**, Thomas, “General Topics: Types of Semiosis”, in *Semiotics, A Handbook on the Sign-Theoretic Foundations of Nature and Culture*, vol. 1, 1997, Walter de Gruyter, New York, p. 436-444.
- Sebeok**, Thomas, “Indexicality”, in KETNER, Kenneth Laine, *Peirce and Contemporary Thought*, Philosophical Inquiries, American Philosophy Series, 1995, Fordham University Press, New York.
- Sfendoni-Mentzou**, Demetra, “Peirce and Idealism: a Response to Savan”, in KETNER, Kenneth Laine, *Peirce and Contemporary Thought*, Philosophical Inquiries, American Philosophy Series, 1995, Fordham University Press, New York.
- Shapiro**, Michael, “History as Theory: One Linguist’s View”, in KETNER, Kenneth Laine, *Peirce and Contemporary Thought*, Philosophical Inquiries, American Philosophy Series, 1995, Fordham University Press, New York.
- Skagestad**, Peter, “Discussion: Peirce and the History of Science”, in KETNER, Kenneth Laine, *Peirce and Contemporary Thought*, Philosophical Inquiries, American Philosophy Series, 1995, Fordham University Press, New York.

- Smyth**, Richard, “What Logic can Learn from Ethics”, in **PARRET**, Herman, *Peirce and Value Theory*, col. Semiotic Crossroads, 1984, John Benjamins Publishing Company, Philadelphia.
- Stuhr**, John, “Rendering the World More Reasonable: The Practical Significance of Peirce’s Normative Science”, in **PARRET**, Herman, *Peirce and Value Theory*, col. Semiotic Crossroads, 1984, John Benjamins Publishing Company, Philadelphia.
- Sullivan**, Patrich, “Peirce and Hjelmslev: mas-as-sign / man-as-language”, in *Semiotica*, vol. 41: 1-4, 1982, Mouton Publishers, New York, p. 183-205.
- Tejera**, Victorino, “Has Habermas Understood Peirce?”, in *Transactions of the Charles Sanders Peirce Society*, vol. XXXII, n<sup>o</sup> 1, 1996, p. 107-125.
- Tejera**, Victorino, “The Primacy of the Aesthetic in Peirce, and Classic American Philosophy”, in **PARRET**, Herman, *Peirce and Value Theory*, col. Semiotic Crossroads, 1984, John Benjamins Publishing Company, Philadelphia.
- Thayer**, H. S., “Peirce and Truth, Some Reflections”, *Transactions of the Charles Sanders Peirce Society*, vol. XXXII, n<sup>o</sup> 1, 1996, p. 1-10.
- Thayer**, H. S., “Truth, representation, and the real”, in **MOORE**, Edward, & **ROBIN**, Richard (eds.), *From Time and Chance to Consciousness — Studies in the Metaphysics of Charles Sanders Peirce*, 1994, Berg, Oxford Providence, USA.
- Thom**, René, “Elements pour une Théorie Générale des Formes”, in *Semiotics Unfolding. Proceedings of the Second Congress of the International Association for Semiotic Studies*, vol. I, 1979, Mouton Publishers, New York, p. 381-387.
- Tienne**, André de, “The Many Forms of Peirce’s manuscripts: A Guess at the Riddle”, *Signs of Humanity — L’Homme et ses Signes*, Proceedings of the International IVth Congress Association for Semiotic Studies, vol. III, 1992, New York, p. 1269-1275.



- Tiercelin**, Claudine, “Vagueness and the Unity of Charles Sanders Peirce Realism”, in *Transactions of The Charles Sanders Peirce Society*, vol XVIII, p. 51-82.
- Tiercelin**, Claudine, “Peirce, ou la Sémiotique pût-elle être une Science?”, *Cruzeiro Semiótico* n° 15, Julho de 1991, Porto, p. 27-47.
- Trabant**, Jurgen, “Sign Conceptions in the Philosophy of Language from the Renaissance to the Early 19<sup>th</sup> Century”, in *Semiotics, A Hand-Book on the Sign-Theoretic Foundations of Nature and Culture*, vol. II, 1998, Walter de Gruyter, New York, p. 1270-1279.
- Ullian**, Joseph, “On Peirce on Induction: a Response to Levi”, in **KETNER**, Kenneth Laine, *Peirce and Contemporary Thought*, Philosophical Inquiries, American Philosophy Series, 1995, Fordham University Press, New York.
- Uzel**, Jean-Philippe & **PERRATON**, Charles, “L’esthétique Kantienne de Charles Sanders Peirce”, in *Recherches Sémiotiques*, vol. 15, n° 3, 1995, Montréal, Québec, p. 150-169.
- Vernant**, Denis, “Sign Conceptions in Logic from the 19<sup>th</sup> Century to the Present”, in *Semiotics, A Hand-Book on the Sign-Theoretic Foundations of Nature and Culture*, vol. II, 1998, Walter de Gruyter, New York, p. 1483-1509.
- Veggel**, Rob Van, “Peirce’s Semiosis, Morris’s Semiosis and Studies of Reference”, in *Semiotica*, vol. 87: 1-2, 1991, Mouton Publishers, New York, p. 95-117.
- Walther**, Elisabeth, “Charles Sanders Peirce: Analysis of Creation”, in *Semiosis*, Organe de L’Institut de Recherches en Sciences de la Communication et de l’Education — Faculté Pluridisciplinaire des Sciences Humaines et Sociales, Perpignan, 2, p. 5-9.
- Walther**, Elisabeth, “Charles Sanders Peirce: Analysis of Creation”, in *Semiosis*, Organe de L’Institut de Recherches en Sciences de la Communication et de l’Education — Faculté Pluridisciplinaire des Sciences Humaines et Sociales, Perpignan, 1992, 65-68, p. 36-47.





**Wardy**, Robert, “Categories”, *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward Craig, Routledge, London, 1998, vol. 1, pp. 229-233.

**Wirth**, Uwe, “El Razonamiento Abductivo en la Interpretación según Peirce y Davidson”, *in*: <http://www.unav.es/gep/AN/Wirth.html>

**Wright**, Robert, “Charles Peirce meets Douglas Hofstadter: Pragmatism and the Language of Modern Science”, *in Semiotica*, 73: 3-4, 1989, Mouton, The Hague, p. 191-198.

