

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC-SP**

RENATA BITTENCOURT

**A FIXAÇÃO DAS CRENÇAS À LUZ DA DIALOGIA SEMIÓTICA
DE CHARLES SANDERS PEIRCE**

MESTRADO EM FILOSOFIA

**SÃO PAULO
2014**

RENATA BITTENCOURT

**A FIXAÇÃO DAS CRENÇAS À LUZ DA DIALOGIA SEMIÓTICA
DE CHARLES SANDERS PEIRCE**

Dissertação apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de MESTRE em Filosofia, sob a orientação do Professor Doutor Ivo Assad Ibri.

SÃO PAULO

2014

BANCA EXAMINADORA

DEDICATÓRIA

Dedico este trabalho a uma pessoa que surgiu em meu caminho de forma excepcional e acreditou em mim... Eternamente grata a você, Eloi.

AGRADECIMENTOS

Meus familiares e amigos sabem que a realização desta pesquisa representou a concretização de um sonho e o desfecho de mais uma etapa de aprendizado, que não se resumiu somente às questões acadêmicas. Por isso, quero agradecê-los, por todo o apoio, especialmente:

A meus pais e irmãos, que estiveram sempre presentes e que, com palavras doces ou amargas, contribuíram para o alcance de meus objetivos.

Ao meu orientador, Ivo Assad Ibri — exemplo de capacidade e sabedoria — no qual encontrei o principal motivo para segui-lo: a paixão incondicional pela filosofia de Peirce.

Aos amigos que fiz durante o curso de mestrado, pelas muitas horas de estudo, preocupações e lazer compartilhadas.

Aos professores do Curso de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, em especial Dulce Critelli, Silvia Saviano, Marcio Alves da Fonseca e Marcelo Perine, por se disporem a compartilhar seus conhecimentos.

Ao professor Jaime Nubiola da Universidade de Navarra, que me recebeu no campus da Espanha e dividiu comigo seus conhecimentos sobre Peirce.

A todas as pessoas indicadas e àqueles eventualmente esquecidos, mas que estiveram de algum modo, presentes em minha caminhada, com sincera gratidão.

RESUMO

Ao longo do tempo, as crenças vão se modificando de acordo com o desenvolvimento cultural e histórico que condiciona o modo de vida dos homens. Elas se consolidam por condições de formação das comunidades, por um lado, e por opiniões pessoais e gostos diferentes, por outro. O tema desta dissertação será abordado, verificando-se as possibilidades de fixação das crenças conforme os quatro métodos sugeridos por Charles S. Peirce: crença por tenacidade, crença por autoridade, crença a priori e crença científica. Este tema oferece possibilidades de reflexão originais, de modo que trazemos a Semiótica como ferramenta de leitura dos quatro métodos citados. Utilizaremos os conceitos de continuidade e truncamento dialógicos dos signos, bem como pretendemos evidenciar que a manutenção do comércio de signos favorece o crescimento do conhecimento, evitando algumas formas de dogmatismos. Será analisado o artigo “The Fixation of Belief” (1877) de Peirce, para que possamos compreender os métodos de fixação das crenças. Também, faremos um estudo sobre a relação das crenças com os signos e de que formas essas são constituídas e desenvolvidas. Por fim, vamos abordar o artigo de Ivo Ibrí “Escolhas, Dogmatismos e Apostas” (2012), cujo eixo conceitual nos traz uma reflexão sobre o realismo de Peirce, tentando mostra-lo como um princípio do qual, muitas de suas doutrinas filosóficas são derivadas.

Palavras-chave: Semiótica. Signos. Fixação das crenças. Fenomenologia.

ABSTRACT

Over time, the beliefs are modified according to the cultural and historical development that determines the life of men. They are consolidated by training conditions of communities on the one hand, and personal opinions and different tastes, on the other. The theme of this dissertation will be addressed by checking the possibilities of fixing beliefs as the four methods suggested by Charles S. Peirce: Belief by tenacity, belief in authority, a priori belief and scientific belief. This theme offers unique opportunities for reflection, so we bring Semiotics as a reading of the four methods mentioned tool. We will use the concepts of continuity and dialogic truncation of signs, and we intend to prove that the maintenance of trade signs favors the growth of knowledge, avoiding some forms of dogmatism. Article "The Fixation of Belief "(1877) Peirce will be analyzed so that we can understand the methods of fixing beliefs. Also, we make a study on the relation of the beliefs and the signs that these shapes are formed and developed. Finally, we address the article by Ivo Ibri " Choices, dogmatism and Betting" (2012), whose conceptual axis brings us a reflection on the realism of Peirce , trying to show it as a principle from which many of his philosophical doctrines are derivatives.

Keywords: Semiotics. Signs. Set of beliefs. Phenomenology

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO	8
1	ASPECTOS TEÓRICOS DA SEMIÓTICA	12
1.1	A Semiótica e o seu papel na Classificação das Ciências.....	12
1.1.1	Fundamento, objeto e interpretante.....	15
1.1.2	O signo e seus objetos.....	18
1.2	A classificação dos signos.....	20
1.2.1	Primeira tricotomia dos signos	21
1.2.2	Segunda tricotomia dos signos	24
2	COMO AS CRENÇAS SÃO FIXADAS?	32
2.1	Exposição detalhada do texto “A fixação da crença” de Charles S. Peirce.....	32
2.2	Que tipos de signos estão associados às crenças: as crenças e os signos.....	47
2.3	Análise do ensaio “Escolhas, Dogmatismos e Apostas”, de IBRI	61
2.3.1	O percurso do pensamento de Peirce sobre o realismo.....	61
2.3.2	Algumas considerações sobre representação e mediação.....	65
	CONCLUSÃO	71
	REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	73

INTRODUÇÃO

Objeto da pesquisa

Por que nos colocamos a investigar tais assuntos, os quais Peirce com o seu pensamento nos propõe como um desafio? Vejamos que, os filósofos clássicos já disseram que o princípio de toda a investigação era a admiração. Aristóteles, em conhecida passagem da *Metafísica* (982b 12-17) afirma que os seres humanos, tanto agora como no princípio, começaram a filosofar movidos pela admiração perante aos fenômenos surpreendentes. Nesta direção Willian Shea, diretor da European Science Foundation, advertia também que, onde nasce qualquer investigação é na admiração, e que não há nenhum recurso tecnológico por mais sofisticado que seja, que possa substituí-la. (SHEA, 2000, p.4)

Sem dúvida, é certa esta afirmação. No entanto, ela deve ser complementada com a tese de Peirce, de que o fator motivador de qualquer genuína investigação é a surpresa. “Não é a simples admiração que nos move a investigar, senão aquilo que nos surpreende e que demanda nossa compreensão.” (NUBIOLA, 2013, p.61)

Prosseguindo, Nubiola adverte que se buscarmos nos *Collect Papers*¹ de Peirce, será visto que a surpresa (e seus derivados) aparece em 127 ocasiões, sobre tudo, em textos posteriores ao ano 1901. A surpresa nasce da ruptura de um hábito, da quebra de uma expectativa. E nossa atividade investigadora se põe em marcha, porque descobrimos que tínhamos uma expectativa errônea, e que talvez, nem nós éramos conscientes disso. “Cada ramo da ciência começa com um novo fenômeno que viola algum tipo de expectativa negativa subconsciente”. (CP 7.188, apud NUBIOLA, 2013)

Para Nubiola (2013, p.61), nossas crenças são hábitos e, enquanto o homem a crer até que algo surpreendente, alguma nova experiência interna ou externa, rompa esse hábito. O fenômeno surpreendente requer uma racionalidade, uma regularização que faça desaparecer a surpresa mediante a criação de um novo hábito. A investigação se inicia pelo choque, com um feito surpreendente, com uma anomalia. O que é que faz ser surpreendente um fenômeno? Não é a mera

¹ Os volumes dos *Collected Papers of Charles Sanders Peirce* (CP) contém os principais escritos de Peirce em filosofia geral, a lógica (dedutivo, indutivo, e simbólico), pragmatismo e metafísica. Há também artigos sobre ciência experimental, método científico e da filosofia da mente.

irregularidade: ninguém se surpreende – escreve Peirce (CP 7.189, apud NUBIOLA) – de que as árvores de um bosque não formem uma pauta regular. A mera irregularidade não provoca nossa surpresa, pois a irregularidade em nossa vida é normal (CP 7.189, apud NUBIOLA). O que nos surpreende é a regularidade inesperada, ou a quebra de uma regularidade esperada, mesmo que inconscientemente esperada.

Certamente, diz Nubiola, um acontecimento ao qual se pode responder de maneira habitual não causa nenhuma surpresa. Pelo contrário, o feito surpreendente requer uma troca de hábito racional, ou seja, uma explicação. A explicação racionaliza os feitos, isto é, leva a formação de um novo hábito que dá conta daquele feito e o torna razoável: por essa razão o fenômeno deixa de ser surpreendente. (Cf. NUBIOLA, 2013, p.62) Com as palavras de Peirce:

O que faz a explicação de um fenômeno é proporcionar uma proposição que, se soubesse que era verdadeira antes que o fenômeno se apresentasse, seria o fenômeno previsível, se não, ao menos como algo muito provável. Assim, se faz o fenômeno racional, ou seja, o converte em uma consequência lógica, que seja necessária ou provável. (CP 7.192, apud NUBIOLA, 2013)

O fenômeno da surpresa não tem nada que ver com a dúvida cartesiana, que para Peirce é uma mera dúvida de papel (paper doubt) (CP 5.445; 5.416, apud NUBIOLA, 2013). A surpresa produz certa irritação e demanda algumas hipóteses, ou seja, abduções, que torne normal ou razoável, o fenômeno surpreendente. (Cf. NUBIOLA, 2013, p.62)

Assim, o objeto de pesquisa da presente dissertação de mestrado é o conceito de fixação das crenças pela Semiótica de Peirce. Mas, antes de falarmos no texto principal “The Fixation of Belief” (A Fixação da Crença), faremos uma pequena introdução de forma sucinta, que colocará como os hábitos se formam, pois é através deles que derivam as crenças.

De acordo com a semiótica peirciana, o significado de uma concepção deve ser determinado pelas suas consequências práticas. Escreve Peirce:

Então, podemos, todavia estar sem uma compreensão viva dele; e o único modo de completar nosso conhecimento de sua natureza é descobrir e reconhecer justamente que hábitos gerais de conduta poderiam desenvolver racionalmente a crença na verdade do conceito. (CP 6.481, apud NUBIOLA, 2013)

Como aparece no texto acima, as consequências práticas no comportamento, os hábitos que surgem e que vão influenciar o comportamento, serão aqui o centro

da explicação de Peirce na semiótica. Peirce fala do desenvolvimento e de alguns hábitos de conduta, como único modo de clarificar os conceitos. Esses hábitos são os que permitem chegar à verdadeira compreensão das coisas, e se constituem em leis para a ação humana: “um hábito não é uma afeição da consciência; é uma lei geral de ação”. (CP 2.148, apud NUBIOLA, 2013).

Como diz Nubiola (2013, p.97), as consequências que derivam dos conceitos nos fazem ter algumas expectativas do que se sucederá, e generalizam deste modo algumas crenças. Por exemplo, se algo está quente poderíamos esperar que isso nos queimasse e cremos que é isso o que acontecerá. As crenças sobre os efeitos de uma coisa são as que guiam nossos desejos e conformam nossas ações, e, assim, nos absteremos de tocar no fogo, e essas crenças são indicativas dos hábitos. Nosso sentimento de crer é uma indicação segura de que se há estabelecido em nossa natureza algum hábito que determinará nossas ações (CP 5.371, apud NUBIOLA, 2013), por exemplo, o hábito de apagarmos o fogo antes. A dúvida nunca tem esse efeito. A crença corresponde, portanto, a um hábito que foi formado em nosso interior e é o que determina nossa conduta.

Porém, continua Nubiola (2013), os novos hábitos determinam nossas ações. Na semiótica há uma revisão contínua e constante generalização construtiva, criativa, do curso de ação que se segue, ou seja, se estão constantemente inventando novas possibilidades reais de ação, ainda que se trate de hábitos formados exclusivamente em nossa imaginação:

Um hábito-crença formado simplesmente na imaginação, como quando considero como deveria atuar perante circunstâncias imaginárias, afetará igualmente a minha ação real, se essas circunstâncias se realizarem. Deste modo, quando se diz que temos fé no raciocínio, queremos dizer que o hábito-crença formado na imaginação determinará suas ações no caso real. (CP 2.148, apud NUBIOLA, 2013).

A menção da imaginação neste texto não é causal. Peirce considera que a mente humana é uma rede incrivelmente completa de hábitos: alguns se devem à constituição inata de nosso corpo, outros a nossa experiência e outros a ações interiores. Neste último caso, a imaginação tem um papel central na formação dos hábitos.

Após essa impressão inicial e no intuito de continuar com a investigação na filosofia de Peirce, esta dissertação segue com o itinerário de estudo peirciano sobre a elaboração do conceito de fixação de crenças dentro da Semiótica, enfatizando nessa trajetória, o método científico. Ao tema demos o nome de “A fixação das

crenças à luz da dialogia semiótica de Charles S. Peirce” e sua apresentação se compõem de dois capítulos com o seguinte conteúdo:

1- No primeiro capítulo apresentaremos um panorama da semiótica de Peirce, começando com a apresentação da terminologia e na sequência, exporemos o desenvolvimento histórico da semiótica e sua classificação nas ciências. Trataremos também das influências que outros autores exerceram sobre Peirce e comentaremos diversos pontos apoiando-nos em alguns dos mais conhecidos intérpretes de sua obra.

2- No segundo capítulo discorreremos sobre a análise de dois artigos:

A Fixação da Crença² de Charles S. Peirce. Iremos descrever os métodos de fixação da crença e a análise crítica que Peirce elabora a respeito de cada um deles, destacando o método científico como o único que pode proporcionar crenças mais seguras e resistentes à dúvida.

Escolhas, apostas e dogmatismo³ de Ivo A. Ibri. Faremos uma reflexão sobre o realismo de Peirce, do qual muitas de suas doutrinas são derivadas. Dentro desse texto, analisaremos o artigo “Questions Concerning Certain Faculties Claimed for Man”⁴. Porém, a Fenomenologia será citada, sendo essa a ciência que irá consolidar a Semiótica e a simetria associada com as categorias. Também falaremos sobre os conceitos de mediação e representação sob a perspectiva realista de Peirce, concluindo que esses conceitos não podem se relacionar com filosofias nominalistas, nas quais encontramos consequências comprometidas com posturas dogmáticas e não dialógicas, no sentido de uma análise de significado, como propõe a filosofia peirciana.

3- Faz-se importante examinarmos como diversos aspectos da filosofia de Peirce se entrelaçam na constituição nos modos de fixação das crenças, e, assim, procuraremos discorrer sobre como se iniciam e como são elaborados tais modos.

² “The Fixation of Belief”, livro Ilustrações da Lógica da Ciência PEIRCE, 2008.

³ IBRI, 2012.

⁴ “Questões Referentes a Certas Faculdades Reivindicadas pelo Homem”, PEIRCE, 2010.

ASPECTOS TEÓRICOS DA SEMIÓTICA

1.1 A Semiótica e o seu papel na classificação das ciências

Para falarmos sobre a Semiótica, é preciso iniciar o texto explicando a Terminologia de Peirce, o que tornará possível um melhor entendimento da linguagem semiótica.

No texto “A Ética da Terminologia”, Peirce (2010, p. 39-43) esclarece que precisou estabelecer algumas regras sobre os termos que ele utilizava em seus trabalhos, assim, possibilitaria o entendimento dos mesmos. O autor, sem qualquer dogmatismo, expõe quatro razões nesse sentido. São elas:

- ✓ Primeira: tudo o que envolve o pensamento e a pesquisa são símbolos, e que é errado dizer que uma boa linguagem seja simplesmente importante para o pensamento, porque ela é a própria essência deste;
- ✓ Segunda: valorizar a precisão do pensamento na medida em que ele progride;
- ✓ Terceira: que a ciência não progride sem a ajuda de outras mentes;
- ✓ E quarta: a comunidade científica requer de liberdade mental.

Porém, nos mundos científico e filosófico, existem profissionais que utilizam de uma magistratura (ou ensino), e tentam impor, de forma inadequada, teorias sobre os pensamentos e símbolos. Devido a esse fato, aquele que perceber uma imposição insistente e sem nexos sobre assuntos científicos, deve resistir principalmente ao uso de termos e notações. Neste cenário, é importante propor um acordo sobre o uso de termos e notações, um acordo que seja discutido entre a maioria de seus usuários ou operadores, a respeito dos símbolos. Não pode haver uma imposição de forma arbitrária, o acordo deve ser realizado através de princípios racionais sobre a conduta dos homens. Fica a indagação, de qual seria esse princípio racional em que a utilização adequada de termos e notações pode influenciar todos os homens justos.

Vejamos as palavras de Peirce no texto “A Ética da Terminologia”:

É necessário considerar qual seria o caráter de uma terminologia filosófica e o de um sistema de símbolos lógicos ideais, e também, que é preciso questionar sobre a experiência de ramos da ciência que defrontaram e superaram dificuldades de nomenclatura, etc. E conseqüentemente, avaliar os princípios que foram eficazes e sobre os métodos que fracassaram, tentando uma uniformidade. (PEIRCE, 2010, p.40).

Para que ocorra o ideal na terminologia, conforme o texto citado acima, Peirce coloca em primeiro lugar, que qualquer ramo da ciência tenha o seu vocabulário com palavras cognatas, para cada conceito científico, e que essas palavras tenham um único e exato significado, de maneira a não serem confundidas umas com as outras. Poderá haver exceções, e que essas palavras se repitam em outras áreas, mas que tenham significados diferentes. Esse requisito pode ser visto como impossível, porque o símbolo é uma coisa viva⁵, no sentido bem restrito, não sendo apenas uma figura de retórica.

Assim, o significado de um símbolo sempre se transforma, e flui de forma crescente, pois ele incorpora novos elementos e se desfaz dos antigos. Todos nós deveríamos nos esforçar para manter imutável a essência de um termo científico, mesmo que a exatidão absoluta não seja concebível.

Na passagem do texto, Peirce define o símbolo da seguinte maneira:

Todo símbolo é, em sua origem, ou uma imagem da ideia significada, ou uma reminiscência de alguma ocorrência individual, pessoa ou coisa, ligada a seu significado, ou é uma metáfora. Termos da primeira e terceira origens serão inevitavelmente aplicados a conceitos diferentes; mas se os conceitos são estritamente análogos em suas sugestões principais, isto é antes um auxílio do que qualquer outra coisa, contanto que sempre estejam distantes uns dos outros os diferentes significados, tanto em si mesmos quanto nas ocasiões de suas ocorrências. (PEIRCE, 2010, p.40)

Com o passar dos anos, a ciência vem ganhando novos conceitos de diversos ramos, e com eles, derivam uma nova palavra, ou melhor, uma nova família de palavras cognatas destinadas ao novo conceito. Fica claro, que o dever de suprir a nova palavra recai sobre a pessoa que introduz o novo conceito, mas, para nomeá-lo, tem que se atentar para alguns fatos. É preciso bom conhecimento dos princípios e amplo entendimento da terminologia em que vai encaixar-se, ter uma compreensão suficiente dos princípios de formação de palavras da língua nacional e um estudo adequado sobre as leis dos símbolos em geral.

Para cada ciência há uma terminologia especial, diferente. Na Filosofia, isso é característico, devido à importância de se ter palavras e sentidos relacionados diretamente ao seu objeto de estudo. Ou seja, há uma necessidade de que se tenha uma linguagem distinta e separada do discurso comum. Os filósofos Aristóteles e Kant, e também os escolásticos, tentaram um tipo de linguagem diferenciada, a qual Hegel tentou destruir. Sobre isso, diz Peirce:

⁵ O corpo de um símbolo transforma-se lentamente, mas seu significado cresce inevitavelmente, incorpora novos elementos e livra-se dos velhos.

É bom procedimento para a filosofia prover-se de um vocabulário, tão bizarros, que pensadores negligentes não se vejam tentados a tomar emprestados seus termos. Os adjetivos “objetivo” e “subjetivo”, usados por Kant, demonstraram não ser suficientemente bárbaros, longe disso, para manter por longo tempo sua utilidade em filosofia, ainda que não tivesse havido outras objeções contra eles. (PEIRCE, 2010, p.40)

O autor reforça dizendo que, para escrevermos bem é preciso usar palavras cujos significados sejam bem interpretados, mas se o leitor não conhecer o significado das palavras, é melhor, que ele saiba que realmente não o conhece. Isto é verdadeiro na lógica, porque ela consiste na exatidão do pensamento.

É fato, que algumas ciências tiveram dificuldades com problemas de terminologia, como a física, a química e a biologia, que são ciências classificatórias. Vale destacarmos, a solução que tiveram os biólogos. Eles conseguiram encerrar o problema através do poder da ideia de certo e errado. Conversaram uns com os outros, e mostraram a cada um que, quando um homem introduz um conceito em ciência, torna-se um privilégio e um dever atribuir a esse conceito as expressões científicas adequadas. O nome dado ao conceito pelo descobridor dessa ciência, ambos, o homem e a ciência, tem o dever de aceitar. É que, se o descobridor falhar no seu dever, seja por não sugerir nenhum nome ou por ter colocado um nome inapropriado, futuramente, esse conceito poderá ser nomeado por uma pessoa, que na ocasião, tenha um nome para o conceito. Por consequência disso, todos os demais deverão aceita-lo. Mas, se alguém utilizar deliberadamente, uma palavra ou símbolo, em outro sentido, que não seja o único e legitimado por seu criador, este sujeito cometerá uma ofensa ao criador e contra a ciência. Todos os demais deverão encarar esse ato com desprezo e indignação. (Cf. PEIRCE, 2010, p.41).

Entretanto, foi observado por Peirce, que um grande número de palavras e frases da lógica científica, estava sendo usadas com falta exatidão. Devido a todos esses fatos, Peirce utilizou-se de regras em que ele considerava obrigatórias na terminologia filosófica, e foram enumeradas da seguinte forma: (Cf. PEIRCE, 2010, p.42).

- ✓ **Primeiro:** evitar seguir recomendação de forma arbitrária sobre o uso de terminologia filosófica;
- ✓ **Segundo:** evitar usar palavras e frases com origem nativa da região, como se fossem termos técnicos de filosofia.

- ✓ **Terceiro:** para os conceitos filosóficos, usar os termos escolásticos na linguagem inglesa no que forem estritamente aplicáveis, e nunca usa-los, a não ser em sentidos que sejam próprios.
- ✓ **Quarto:** antigos conceitos negligenciados pelos escolásticos devem imitar a expressão antiga;
- ✓ **Quinto:** conceitos filosóficos introduzidos na Idade Média tem que usar a forma anglicizada original e no preciso sentido original.
- ✓ **Sexto:** conceitos filosóficos que pouco varia daqueles com termos já existentes e adequados, pode-se inventar termos conforme o uso da terminologia filosófica e da língua inglesa, mas que tenham aparência técnica distinta. Antes de propor um termo, notação ou outro símbolo, considerar adequação ao conceito, se haverá interferência com algum termo existente, se serão inconvenientes, interferindo com algum conceito que possa ser introduzido na filosofia. O criador do símbolo deverá considerar-se muito preso a ele, e depois que os outros o aceitarem, ficar mais preso ainda.
- ✓ **Sétimo:** introduzir novos sistemas de expressão quando houver conexões entre conceitos, ou quando esses sistemas contribuírem aos estudos filosóficos.

1.1.1 Fundamento, objeto e interpretante

A lógica, para Peirce, é “apenas outro nome que se dá para a *semiótica*, essa, a quase necessária, ou formal, doutrina dos signos”. (PEIRCE, 2010, p. 45)

A doutrina descrita pelo autor como quase necessária, ou formal, é devida a observação dos caracteres dos signos por um processo chamado *Abstração*. Através dele, somos levados a afirmações notavelmente falíveis e por isso, não sendo estas afirmações necessárias, a respeito do que *devem ser* os caracteres dos signos que são utilizados por uma inteligência científica, isto é, por uma inteligência que se aprende pela experiência. O processo de abstração é uma espécie de observação. Esta denominação foi feita por Peirce em seu texto “Divisão dos Signos” (2010, p. 45). Nele, o que o autor denomina como observação abstrativa, e que é reconhecida por pessoas comuns, mas dificilmente os filósofos a adotam em suas teorias. É normal, que todo o ser humano deseja algo que está além de seus

recursos atuais, para Peirce, podemos complementar esse desejo com a pergunta abaixo:

Meu desejo dessa coisa seria o mesmo se eu dispusesse de amplos meios de realiza-lo? Para responder a essa pergunta, a pessoa examina seu interior, e ao fazer isso, realiza aquilo que denomino observação abstrativa. (PEIRCE, 2010, p.45)

Para que possamos compreender a observação abstrativa, Peirce diz no texto “Divisão dos Signos” (2010, p.45) que, se fizermos uma espécie de diagrama em nossa imaginação, um esboço do que deveria ser modificado em relação ao estado atual das coisas e em seguida examinar o esboço, isto é, observar o que foi imaginado. Como o autor mesmo propõe, esse processo se assemelha ao raciocínio matemático, e podemos, através dele, concluir o que seria verdadeiro sobre os signos, no entanto, através da inteligência científica.

Para todos os estudiosos, o processo das formulações que acontece através da observação e raciocínio abstrativos de verdades (onde os signos são utilizados por uma inteligência científica), constitui uma ciência da observação, mas, essa contrasta com as demais ciências especiais que surgem da intenção de descobrir o que *deve ser* e não apenas o que *é* no mundo. (Cf. PEIRCE, 2010, p. 46).

No livro “Curso de Semiótica Geral”, Silveira (2007, p. 28) complementa o texto acima, onde diz que é possível notarmos que o pensamento e a ciência em seu interior, são atividades sociais que se realizam numa comunidade de estudantes e investigadores, que buscam pela verdade. Pela investigação do objeto estudado, o pensamento e a ciência são eminentemente falíveis, por isso, eles são aperfeiçoáveis constantemente, ao longo do tempo e da história. Assim, Silveira esclarece que, um indivíduo nunca pensará sozinho, porque quem pensa é uma comunidade e é dela que, com esforço se aperfeiçoarão os processos cognitivos. O conjunto em constante formação é chamado de ciência.

Em 1868, Peirce publicou um artigo com o título de “*Questões referentes a certas faculdades reivindicadas pelo homem*”⁶, o qual fornece uma descrição de como o nosso pensamento pode ser feito:

Se seguirmos o enfoque dos fatos externos, os únicos casos de pensamento que nos é dado encontrar são de pensamento em signos. Não há de modo claro, qualquer outro pensamento que possa ser evidenciado pelos fatos externos. Mas já vimos que é só através dos fatos externos que o pensamento pode ser em geral conhecido. Desta forma, o único pensamento possivelmente conhecível é o pensamento em signos. Mas um

⁶ CP 5.213-63.

pensamento que não se pode conhecer não existe. Todo pensamento, portanto, deve necessariamente estar nos signos. (CP 5: 251 apud SILVEIRA, 2007)

Vejamos outra citação importante, onde Peirce relata o significado de signo:

Um signo ou *representâmen*, é aquilo que sob o seu aspecto ou modo, representa algo para alguém. Cria na mente dessa pessoa, um signo equivalente, ou um signo mais desenvolvido. Esse signo criado é chamado de *interpretante*. O signo representa alguma coisa, o seu *objeto*. Representa esse objeto não por seus aspectos, mas como referencia a um tipo de ideia que eu, por vezes, denominei *fundamento* do representâmen. (PEIRCE, 2010, p. 46).

Sobre essa última citação, a palavra “ideia”, pode ser entendida no sentido platônico, muito comum no falar cotidiano. Refere-se, por exemplo, a quando dizemos que um homem pegou a ideia de outro homem; ou quando um homem relembra o que estava pensando anteriormente, relembra a mesma ideia, ou ainda quando um homem continua a pensar alguma coisa, digamos por um décimo de segundo, na medida em que o pensamento prossegue como tal durante esse tempo, isto é, a ter um conteúdo similar, é a mesma ideia e não, em cada instante desse intervalo, uma nova ideia.

Seguindo com o texto, observamos que o representâmen está ligado a três coisas: o fundamento, o objeto e o interpretante, por isso, a ciência da semiótica tem três ramos. O primeiro é a gramática pura, que tem como tarefa determinar o que é verdadeiro no representâmen, utilizado pela inteligência científica de modo que incorpore um significado qualquer. O segundo é a lógica, a ciência do que é quase verdadeiro quanto aos representâmens de toda inteligência científica, que possam aplicar-se ao objeto, a fim de se tornarem verdadeiras. O terceiro ramo é a retórica pura, que tem o objetivo de determinar as leis na inteligência científica, onde um signo dá origem a outro signo. Por fim, essa correlação de três elementos, cada um exercendo sua função específica, é absolutamente indispensável para a constituição de um signo. Mesmo com o passar do tempo, caso tenha tido alguma modificação na nomenclatura adotada por Peirce sobre os três elementos correlatos, não houve nenhuma mudança na concepção de signo e pensamento.

Portanto, nesse raciocínio, os correlatos se mostram importantes para os signos, de acordo com as palavras de Silveira: “Como os três elementos são concebidos como correlatos, é possível descrever o signo a partir da descrição de qualquer um deles”. (SILVEIRA, 2007, p.28)

1.1.2 O signo e seus objetos

Nesse tópico, iremos designar o que é um signo e seus objetos.

Um signo é um *ícone*, um *índice* ou um *símbolo*. Um *ícone* é um signo que possuiria um caráter que o torna significante, mesmo que seu objeto não existisse, tal como um risco feito a lápis representando uma linha geométrica. Um *índice* é um signo que de repente perderia seu caráter que o torna um signo, se seu objeto fosse removido, mas que não perderia esse caráter se não houvesse interpretante. Tal é, por exemplo, o caso de um molde com um buraco de bala como signo de um tiro, pois sem o tiro, não teria havido buraco; porém, nele existe um buraco, quer tenha alguém ou não a capacidade de atribuí-lo a um tiro. Um *símbolo* é um signo que perderia o caráter que o torna um signo, se não houvesse um interpretante. Tal é o caso de qualquer elocução de discurso que significa aquilo que significa apenas por força de compreender-se que possui essa significação. (Cf. PEIRCE, 2010, p.74)

De acordo com Peirce, vejamos um exemplo de signo:

A palavra Signo será usada para denotar um objeto perceptível, ou apenas imaginável ou mesmo inimaginável num certo sentido – pois a palavra “estrela”, que é um Signo, não é imaginável, dado que não é *esta palavra em si mesma* que pode ser transportada para o papel ou pronunciada, mas apenas *um de seus aspectos*, e uma vez que é a mesma palavra quando escrita e quando pronunciada, sendo, no entanto uma palavra quando significa “astro com luz própria” e outra totalmente distinta quando significa “artista celebre” e uma terceira quando se refere a “sorte”. (PEIRCE, 2010, p. 47)

Na obra “Divisão dos Signos”, Peirce comenta que para que algo seja um signo, esse algo precisa representar alguma coisa. A coisa é chamada de objeto. Pode parecer arbitrária a condição em que um signo seja distinto de seu objeto, mas se isso realmente proceder, devemos abrir exceção para quando um signo é parte de um signo. Um signo pode ter mais de um objeto, segue um exemplo pelo autor:

A frase “Caim matou Abel”, que é um signo, refere-se no mínimo tanto a Abel quanto a Caim, mesmo que não se considere, como se deveria fazer, que tem em “um assassinato” um terceiro objeto. Mas, o conjunto do objeto pode ser considerado como contribuinte de um objeto complexo. (PEIRCE, 2010, p.47)

O trecho que vimos, ou conjunto de objetos que representa. Vejamos que o signo e a explicação juntos formam outro signo, e se a explicação será um signo, ela exigirá uma explicação adicional, que em conjunto com o ampliado signo, formará um signo mais amplo, procedendo dessa forma, deveríamos chegar a um signo de

si, com sua própria explicação, e cada uma das partes, teria outra parte com seu objeto.

Vimos nesta colocação, que todo signo tem real ou virtualmente, um preceito de explicação, e se deve entendê-lo como uma espécie de emanção de seu objeto.

Peirce complementa:

Se o Signo for um Ícone, um escolástico poderia dizer que a '*species*' do Objeto que dele emana materializou-se no Ícone. Se o Signo for um Índice, podemos considera-lo como um fragmento extraído do Objeto, constituindo os dois, em sua Existência, um todo ou uma parte desse todo. Se o Signo for um Símbolo, podemos considera-lo corporificando a '*ratio*' ou razão, do Objeto que ele emanou. Estas são naturalmente meras figuras de retórica, o que, no entanto, não as torna inúteis. (PEIRCE, 2010, p.47)

O signo pode apenas representar o objeto e referir-se a ele. Não pode proporcionar familiaridade ou reconhecimento desse objeto. Ele pressupõe similaridade apenas com algo que vai veicular, alguma informação ulterior acerca do objeto. Há pessoas que presumem que um signo não precisa relacionar-se com algo de forma conhecida, e não encontram sentido na enunciação de um signo relacionar-se com seu objeto. Mas, se algo que transmite informação e que não se relaciona com, ou se refere a algo com que a pessoa a quem esse algo vai veicular a informação, tem a menor familiaridade direta ou indiretamente, esse algo, na obra de Peirce, não é chamado de signo. (Cf. PEIRCE, 2010, 47-48)

Sobre o objeto em sua universalidade, Silveira (2007) nos fala sobre a afirmação de que o objeto da semiótica é uma ação específica que jamais se reduzirá à dinâmica da ação e reação. A esse objeto da semiótica, Peirce chama *semiose*, que é muito bem caracterizada em um texto de 1907:

É importante que se entenda o que eu quero significar por **semiose**. Toda ação dinâmica, ou ação de força bruta, física ou psíquica, ou tem lugar entre dois sujeitos (quer reajam igualmente um sobre o outro, ou um é agente e outro paciente, inteira ou parcialmente) ou de qualquer modo é uma resultante de tais ações entre pares. Mas por "semiose" quero dizer, ao contrário, uma ação, ou influencia que é, ou envolve uma cooperação de três sujeitos, tais como um signo, seu objeto, e seu interpretante, essa tríplex relativa, influencia não sendo de modo algum resolúvel em ações entre pares. (*Sémeiōsis*) em grego do período romano, desde o tempo de Cícero, se relembro bem, significa a ação de qualquer espécie de signo; e minha definição confere a qualquer coisa que assim atue o título de um "signo" (PEIRCE, apud SILVEIRA, 2007, p. 34).

Para o autor, o conceito da semiose consiste em algo que não se esgota em uma ação entre pares, ou mera reação. Esse processo possui três correlatos: o signo (ou representâmen), o objeto e o interpretante, conforme a exposição que veremos na sequência.

A divisão das relações triádicas é feita em três modos, por tricotomia, enquanto o Primeiro, o Segundo ou o Terceiro Correlato, for mera possibilidade, existente real ou lei. Vejamos a explicação de cada Correlato (Cf. PEIRCE, 2010, p.49):

1. O Primeiro Correlato, dentre os três, é considerado como de natureza mais simples, como mera possibilidade, se um dos três for dessa natureza e não sendo lei, a não ser que os três sejam dessa natureza.

2. O Terceiro Correlato é dos três, considerado como de natureza mais complexa, sendo lei, se qualquer dos três for uma lei e não sendo mera possibilidade, a menos que todos os três sejam dessa natureza.

3. O Segundo Correlato é dos três, considerado como o de complexidade média, de forma que, se dois quaisquer forem da mesma natureza, sendo possibilidades ou existências reais ou leis, então o Segundo Correlato é dessa mesma natureza, e se os três forem de naturezas distintas, esse Correlato será uma existência real.

4. A tríplice relação entre signo, objeto e interpretante, é uma exigência da semiose e a coloca acima de qualquer processo meramente reativo. Com a mesma força, a presença da semiose é reconhecida onde quer que essa tríplice relação se estabeleça.

Seguiremos com o próximo tópico, que esclarecerá a tríplice através da classificação de seus componentes.

1.2 A classificação dos signos

A palavra signo será usada para denotar um objeto perceptível, ou apenas imaginável, ou mesmo inimaginável num certo sentido. Mas, para que algo possa ser um signo, esse algo deve representar alguma outra coisa, chamada seu objeto.

No texto “Divisão das relações triádicas”, Peirce explica a função de cada elemento, ou seja, o signo, o objeto e o interpretante:

Um Representâmen é o Primeiro Correlato de uma relação triádica sendo o Segundo Correlato denominado seu *Objeto* e o possível Terceiro Correlato sendo denominado seu *Interpretante*, por cuja relação triádica, determina-se que o possível Interpretante é o Primeiro Correlato da mesma relação triádica com respeito ao mesmo Objeto e para um possível Interpretante. Um *Signo* é um representâmen do qual algum interpretante é a cognição de

um espírito. Os signos são os únicos representâmens que tem sido os mais estudados (PEIRCE, 2010, p. 51).

Pelos correlatos que constituem o signo: o representâmen, o objeto e o interpretante; se elevarmos a potencia dez, decorrente da aplicação de cada um deles, através das três categorias que a Fenomenologia instaurou (Primeiridade, Segundidade e Terceiridade), teriam, segundo o cálculo de Peirce, 59.049 classes de signos (CP.1291, apud SILVEIRA, 2007)

Pelas categorias serem dependentes umas das outras, houve uma redução no número de classes de signos, validadas pela teoria peirciana. Respeitado esse princípio, obtiveram-se sessenta e seis classes distintas dos signos, das quais, apenas dez classes pareceram para Peirce as mais importantes. (SILVEIRA, 2007, p. 62).

Tratam-se das dez classes constituídas da aplicação das três categorias da experiência às seguintes relações mantidas entre os correlatos do signo, conforme Silveira (2007g) aponta no texto sobre a classificação dos signos:

- 1) As relações do signo para consigo mesmo;
- 2) As relações do signo para com seu objeto;
- 3) As relações do signo para com seu interpretante final.

1.2.1 Primeira tricotomia dos signos

Nessa dissertação, focaremos nas relações acima citadas. Assim, de acordo com o texto “Uma tricotomia dos signos” (2010), Peirce relata na primeira divisão dos signos ou primeira tricotomia, que os signos considerados em si mesmos podem ser denominados Qualissignos, Sinssignos ou Legissignos. Vejamos:

“Um Qualissigno é uma qualidade que é um signo. Não pode atuar como signo, até que ele se corporifique. Mas, esta corporificação nada tem a ver com o seu caráter como signo”. (Cf. PEIRCE, 2010, p. 52)

Entretanto, Silveira (2007) expõe que a divisão que se estabelece aqui é a seguinte: o signo será um Qualissigno quando uma qualidade é que é um signo. E o texto continua, com as palavras de Peirce:

“Não pode, em verdade, atuar como um signo enquanto não se corporificar; contudo, a corporificação nada tem a ver com seu caráter como signo”. (PEIRCE apud SILVEIRA, 2007, p. 67).

O autor continua e comenta sobre a universalidade do objeto da semiótica, para a qual uma mera qualidade já significa, precedendo a existência. Ela é uma ciência cujo objeto pertence de direito ao universo fenomênico. Para que exerça sua função significativa, essa mera qualidade, terá que supor interação com o sujeito, ou inserção no âmbito da experiência. Em outras palavras, para que uma qualidade seja um signo, com nenhuma experiência implicada, a semiose somente terá lugar se essa qualidade for sustentada na existência por algum suporte capaz de interagir com um sujeito e determinar-lhe a conduta. (Cf. SILVEIRA, 2007, p. 67).

Para Silveira, em “A Divisão dos signos em Tricotomias” (2007, p. 67), ele comenta a importância de notarmos que, em toda semiose implicará direta ou indiretamente qualissignos. Os qualissignos conferem toda a potencialidade aos signos, no poder de representar. Nada poderá ser acrescentado ao poder significativo do signo, se não for constituído de qualidades que sejam signos e que neles estejam implicadas.

Visto por Santaella (1983), o qualissigno é uma qualidade sígnica imediata, tal como a impressão causada por uma cor. O qualissigno é uma espécie de pré-signo, pois se essa qualidade se singulariza ou individualiza, ela se torna um sinssigno. Por exemplo: as impressões que a cor azul e rosa podem causar em um indivíduo, antes de singularizadas, são qualissignos, meras sensações ou qualidades.

Na sequência da classificação, Peirce nos aponta o que é um Sinssigno (onde a sílaba *sin* é considerada em seu significado de “uma única vez”, como singular, simples, no latim *semel*, etc):

Um Sinssigno é uma coisa ou evento existente e real que é um signo. E só o pode, através de suas qualidades, de tal modo que envolve um qualissigno ou, melhor, vários qualissignos. Mas estes qualissignos são de um tipo particular e só constituem o signo quando realmente se corporificam. (PEIRCE, 2010, p.52)

A denominação de um sinssignos é que ele é um signo, que em si mesmo é um existente ou acontecimento real que atua como signo. Vejamos o texto peirciano, utilizado por Silveira:

[...] (quando for) uma coisa existente ou acontecimento real, que for um signo. Só pode sê-lo através de suas qualidades; de sorte que envolve um qualissigno ou, antes, vários qualissignos. Contudo, esses qualissignos são de tipo especial e só constituem um signo quando efetivamente corporificados. (PEIRCE, apud SILVEIRA, 2007, p. 68).

Temos aqui uma distinção, pois se o qualissigno era signo devido a sua potencia de significar, o sinssignos significará na medida em que ele existir. A

existência é uma interseção de qualidades, por consequência tem a individuação como negação de tudo o que não for ela mesma. (Cf. SILVEIRA, 2007, p. 68)

Para Santaella (1983), o sinssignos é o resultado da singularização do qualissigno. A partir de um sinssignos pode-se gerar uma ideia universalizada (uma convenção, uma lei que substitui o conjunto que a singularidade representa), tornando-se assim um legissigno. Vejamos o exemplo: se o indivíduo acha que as sensações são de seriedade para o azul, e delicadeza para o rosa, é porque ele percebe essas cores de forma singular.

Em continuidade da classificação dos signos, o terceiro membro dessa primeira tríade denomina-se Legissigno. Assim, Peirce o define:

Um Legissigno é uma lei que é um signo. Esta lei é estabelecida pelo homem. Todo signo convencional é um legissigno (a reciprocidade não é verdadeira). Temos o seu significado através de sua aplicação a qual chamamos de Réplica. A Réplica é um Sinssigno, por isso, todo Legissigno constitui-se por Sinssignos. Mas, estes não são Sinssignos comuns, como são as ocorrências peculiares que são vistas como significantes. (PEIRCE, 2010, p. 52)

Por Santaella (1983), o legissigno é o resultado de uma impressão imediata por convenções, por leis gerais estabelecidas socialmente. Citamos, por exemplo, a ideia geral de que “azul transmite seriedade e deve ser associada ao sexo masculino” e “rosa transmite delicadeza e deve ser associada ao sexo feminino” é uma convenção. Essa ideia se tornou uma lei geral, culturalmente convencionalizada em nossa sociedade.

Há uma definição de Legissigno por Peirce:

Um Legissigno é uma lei que é um signo. (...) Não é um objeto singular, mas um tipo geral que, há concordância a respeito, será significativa. Todo legissigno ganha significado por meio de um caso de sua aplicação, que pode ser denominado **Réplica**. Assim, “the” (**em inglês**) comumente aparecerá de 15 a 25 vezes numa página. Em todas essas ocorrências é uma e a mesma palavra, o mesmo legissigno. Cada ocorrência singular é uma Réplica. A Réplica é um sinssigno. Dessa forma todo legissigno requer sinssignos. Todavia, esses não são sinssignos ordinários, uma vez que são ocorrências peculiares, encaradas como revestidas de significação. Nem a Réplica seria revestida de significação, não fosse à lei que lhe confere significação. (PEIRCE, CP.2.246 apud SILVEIRA, 2007)

Complementando o que vimos acima, no texto de Silveira sobre a classificação dos signos (Cf. SILVEIRA, 2007, p. 69), há a explicação de que os legissignos escolherão entre os sinssignos e qualissignos, aqueles que tendo uma determinada forma e mantendo-se dentro da regularidade, estes marcarão presença como seus exemplares no âmbito do universo da experiência. A esses sinssignos,

Peirce denominará Réplica dos legissignos, afirmando que somente atuarão no universo fenomênico, através dessas réplicas experienciáveis. Essas réplicas são tipos gerais de fenômeno, e não individuais. Generalizam qualidades e são essas relações gerais que o constituem como legissignos. Os sinssignos que lhes servirão de réplicas deverão ser reconhecíveis como tais e guardarem certas regularidades em seus traços e em seu modo de inserção em um contexto experimental.

Terminada a exposição da primeira tricotomia, vejamos a seguir, aquela que caracteriza as relações do signo para com seu objeto, aplicando as três categorias fenomenológicas a essa classe de relações.

1.2.2 Segunda tricotomia dos signos

Vamos ressaltar a segunda tricotomia dos signos, onde os signos são considerados em relação ao seu objeto e podem ser denominados de Ícones, Índices e Símbolos.

Um ícone é um representâmen cuja qualidade representativa é sua primeiridade, como primeiro. Ou seja, a qualidade que ele tem *qua* coisa o torna apto a ser um representâmen. Assim, qualquer coisa é capaz de ser um substituto para qualquer coisa com a qual se assemelhe. Um representâmen apenas por primeiridade somente pode ter um objeto similar. Assim, um signo por contraste denota seu objeto apenas por força de um contraste, ou segundidade, entre duas qualidades. Um signo por primeiridade é uma imagem de seu objeto e, em termos mais estritos, só pode ser uma ideia, pois deve produzir uma ideia interpretante, e um objeto externo excita uma ideia através de uma reação sobre o cérebro. Uma simples possibilidade é um ícone puramente por força de sua qualidade, e seu objeto só pode ser uma primeiridade. Mas, um signo pode ser icônico, isto é, pode representar seu objeto através de sua similaridade, não importa qual seja o seu modo de ser.

O ícone é assim definido por Peirce:

Um Ícone é um signo que se refere ao Objeto que denota simplesmente por força de caracteres próprios e que ele possuiria, da mesma forma, existisse ou não existisse efetivamente um Objeto daquele tipo. É verdade que a menos que realmente exista um Objeto daquele tipo, o Ícone não poderá atuar como signo; isso, porém, nada tem a ver com seu caráter de signo. Qualquer coisa, seja uma qualidade, um existente individual ou uma lei,

será um Ícone de algo, na medida em que é semelhante a esse algo e usado como signo dele. (PEIRCE, CP.2.247 apud SILVEIRA, 2007)

Conforme o que vimos a pouco, Silveira (2007, p. 74) nos mostra que a relação implicada em um ícone é de mera comparação, sendo determinado pela categoria de primeiridade. Um signo que mantém uma relação de mera comparação com seu objeto, pode modificar somente a forma do objeto, e não a sua existência e sua generalidade. Não é necessário que o objeto exista, pois um ícone não se constitui num signo da existência, e implica, por sua própria forma, a possibilidade de um objeto ao qual ele se compare. Para atuar como um signo, o ícone exigiria real existência do objeto, de modo que a comparação tivesse lugar. Sua constituição como signo, não exige tal atuação, sendo ele somente um signo de possibilidade.

Vejamos um exemplo de ícone, pela autora Santaella:

Uma pintura, chamada abstrata, por exemplo, desconsiderando o fato de que é um quadro que está lá, o que já faria dela um existente singular e não uma pura qualidade, mas considerando-a apenas no seu caráter qualitativo (cores, luminosidade, volumes, textura, formas...) só pode ser um ícone. E isto porque esse conjunto de qualidades inseparáveis, que lá se apresenta in totum, não representa, de fato, nenhuma outra coisa. O objeto do ícone, portanto, é sempre uma simples possibilidade, isto é, possibilidade do efeito de impressão que ele está apto a produzir ao excitar nosso sentido. (SANTAELLA, 1983, p.14)

Misak nos esclarece o seguinte sobre os signos icônicos:

Peirce argumenta que o significado dos signos icônicos repousa principalmente na sua conotação: o que faz de uma pintura ou de um mapa um ícone é o fato de suas qualidades ou atributos parecerem às qualidades ou atributos dos seus objetos. (MISAK, 2004, p.8)

O autor Silveira (2007, p.74), comenta que no texto de Peirce, datado em 1903, um signo pode ser icônico, isto é, pode representar seu objeto através de sua similaridade, não importa qual seja seu modo de ser. Se o que se quer é um substantivo, um representâmen icônico pode ser denominado **hipoícone**. Eis as considerações do autor:

Uma possibilidade tomada isoladamente é puramente um Ícone em virtude de sua qualidade; e seu objeto somente pode ser uma Primeiridade. Mas um signo pode ser **icônico**, isto é, pode representar seu objeto principalmente por sua similaridade, não importando qual seu modo de ser. Se for exigido um substantivo, um representâmen pode ser denominado um **hipoícone**. (PEIRCE, CP 2.276 apud SILVEIRA, 2007)

Os hipoícones podem ser divididos de acordo com o modo de Primeiridade de que participem. Os que participam das qualidades simples, ou Primeira Primeiridade, são *imagens*; os que representam as relações, principalmente as diádicas, ou as que são assim consideradas, das partes de uma coisa através de relações análogas

em suas próprias partes, são *diagramas*; os que representam o caráter representativo de um representâmen através da representação de um paralelismo com alguma outra coisa são *metáforas*. (Cf. PEIRCE, 2010, p.64)

É importante dizermos quais são os tipos de hipoícones existentes. Como complemento do texto, vejamos exemplos de hipoícones por Santaella:

Assim, uma imagem é um hipoícone porque a qualidade de sua aparência é semelhante à qualidade da aparência do objeto que a imagem representa. Todas as formas de desenhos e pinturas figurativas são imagens. Já um diagrama é hipoícone de segundo nível, visto que representa as relações entre as partes de seu objeto, utilizando-se de relações análogas em suas próprias partes. Hipoícone de terceiro nível são as metáforas verbais. Estas nascem da justaposição entre duas ou mais palavras, justaposição que põe em intersecção o significado convencional dessas palavras. "Olhos oceânicos", por exemplo. Quando essas duas palavras são justapostas, o significado de olhos entra em paralelo com o de oceano e vice-versa, fazendo submergir uma relação de semelhança entre ambos. (SANTAELLA, 1983, p.14)

A única maneira de comunicar diretamente uma ideia é através de um ícone; e todo método de comunicação indireta de uma ideia deve depender do uso de um ícone. Disso, segue-se que toda asserção deve conter um ícone ou conjunto de ícones, ou então deve conter signos cujo significado só se explica por ícones. A ideia significada por um conjunto de ícones contido numa asserção pode ser denominada de *predicado* da asserção.

Falaremos do índice, que tal como denominado por Peirce, é um signo que se refere ao objeto, de modo a anunciar ser afetado por este objeto. Ele não pode ser um qualissigno, e suas qualidades são o que são independentes de qualquer outra coisa. Quando o índice é afetado pelo objeto, terá alguma qualidade em comum com esse objeto, é através dessas qualidades que ele se referirá ao objeto. Portanto, o índice envolve uma espécie de ícone, um ícone de tipo especial; ele não é semelhante ao seu objeto, mesmo sendo um signo sob seus aspectos, mas sim, pela modificação obtida pelo objeto. (Cf. PEIRCE, 2010, p. 52)

Segundo a autora Santaella, uma coisa singular funciona como signo porque indica o universo do qual faz parte. Classifica todo existente como um índice, pois como existente, apresenta uma conexão com todo o conjunto o qual faz parte. Tudo que existe, portanto é índice ou pode funcionar como índice. Basta que seja constatada a relação com o objeto de que o índice é parte e com o qual está conectado. Mas, em termos particulares, o índice é um signo que como tal, funciona

porque indica uma coisa com a qual ele está atualmente ligado. Ela exemplifica nesse texto:

Assim, o girassol é um índice, isto é, aponta para o lugar do sol no céu, porque se movimenta, gira na direção do sol. A posição do sol no céu, por seu turno, indica a hora do dia. Aquela florzinha rosa forte, chamada "onze horas", que só se abre às onze horas, ao se abrir, indica que são onze horas. Rastros, pegadas, resíduos, remanências são todos índices de alguma coisa que por lá passou deixando suas marcas. Qualquer produto do fazer humano é um índice mais explícito ou menos explícito do modo como foi produzido. Uma obra arquitetônica como produto de um fazer, por exemplo, é um índice dos meios materiais, técnicos, construtivos do seu espaço tempo, ou melhor, da sua história e do tipo de força produtiva empregada na sua construção. (SANTAELLA, 1983, p. 14).

Por outro lado, a autora diz que o índice como real concreto e singular, é sempre um ponto que irradia para múltiplas direções. O índice é sempre dual: ligação de uma coisa com outra. O interpretante do índice, não vai além da constatação de uma relação física entre existentes. Todo índice está habitado de ícones, de qualissignos que lhe são peculiares e que nele inerem (a Segundidade pressupõe a Primeiridade). Mas, o índice funciona como signo, porque o mais proeminente nele é o seu caráter físico-existencial, o qual aponta para uma coisa (seu objeto) de que ele é parte. (Cf. SANTAELLA, 1983, p.14)

O índice designa o objeto por ser realmente por ele afetado (Cf. SILVEIRA, 2007, p. 75). E ser afetado supõe, em poder ser afetado. Nesse sentido, somente algo possuidor de qualidades que, interagindo com outras, sofre a intervenção de seu objeto e poderá designá-lo como um existente, como algo que interage com ele e restringe a expansão de sua potencialidade. O signo, por ser um índice, não abandona o que já o constituía, mas pelo conflito de suas qualidades para com o objeto, diversifica-se, não sendo mais um ícone, mas, sobretudo, um índice. Nos índices se implicam os ícones, embora impliquem especialmente as qualidades interagentes com o objeto, nas quais esse objeto lhe deixa sinais. Em uma bela imagem, Peirce descreve o significado que conferiu tais sinais:

Aquela pegada que Robinson Crusó encontrou na areia, que ficou gravada no granito da fama, era um Índice para ele de que alguma criatura estava em sua ilha, e ao mesmo tempo, com um Símbolo fez-lhe surgir à mente a ideia de um homem. (CP.4.451 apud SILVEIRA, 2007)

Conforme Misak, os índices são signos que indicam seus objetos e com eles estabelecem uma conexão. Os sintomas são índices de doenças e fumaça é índice de fogo:

A qualidade essencial de um índice é sua habilidade de compelir a atenção. Um dedo apontado, a batida em uma porta, ou um pronome demonstrativo,

tal como 'ali' ou 'aquilo', chamam a atenção para o seu objeto ao fazer o intérprete focalizar o objeto. Assim, um índice ao ser direcionado para o objeto tem a sua denotação ou extensão como seu aspecto mais proeminente. (MISAK, 2004, p. 8-9)

Na sequência do texto, vejamos a definição de símbolo. Pois, na concepção de Peirce (Cf. 2010, p. 53), o símbolo é um signo que se refere ao seu objeto, em virtude de denotar uma lei, a lei consiste em uma associação de ideias gerais, fazendo com que o símbolo seja interpretado como se referindo aquele objeto. É também um legissigno, porque é em si mesmo uma lei ou tipo geral. Portanto, o que é geral tem seu ser nos casos que o determinam. Deve haver casos existentes daquilo que o símbolo denota, embora devamos aqui considerar "existente" como o existente no universo possivelmente imaginário, ao qual o símbolo se refere. Através da associação ou de uma lei, o símbolo será indiretamente afetado por esses casos, e com isso, o símbolo envolverá uma espécie de índice, ainda que um índice do tipo especial. No entanto, não é verdadeiro afirmar que o efeito desses casos sobre o símbolo, explica o caráter significante do símbolo.

Silveira nos aponta que cabe ao símbolo, mediar as relações entre o existente e suas diversas possíveis realizações. Essas relações decorrem da abstração e da generalização do que foi percebido. O texto prossegue: "É assim, ele próprio um tipo ou lei geral, ou seja, é um Legissigno. Assim sendo atua através de uma Réplica. Não apenas é ele geral, mas também é de natureza geral o objeto a que se refere". (PEIRCE, apud SILVEIRA, 2007, p.78)

Para melhor entendimento do símbolo, vemos a colocação de Silveira (Cf. 2007, p.78), onde todo Legissigno existe através de sinssignos que lhe servem de réplica e que permitem sua atuação na semiose, o mesmo acontece quando o legissigno mantém função simbólica para com o objeto do signo. A função simbólica exigirá que sua réplica seja um sinssigno indicativo, restrito em sua forma para promover uma determinada associação de ideias, que por um hábito geral adquirido, produza a ideia da lei. A lei é referente a uma classe geral de interações entre signos e objetos, razão pela qual sua réplica necessita indicar o tipo geral de relação que a lei significa.

A necessidade da réplica para denotar a existência, é objeto de consideração, vejamos as palavras de Peirce:

Ora, o que é geral tem seu ser nos casos concretos que determina. Deve haver, portanto, casos existentes daquilo que o Símbolo denota, embora caiba aqui entender, por "existente", existente no universo possivelmente

imaginário a que o símbolo faz alusão. (PEIRCE, apud SILVEIRA, 2007, p.79)

O realismo⁷ adotado pela semiótica peirciana vincula a representação geral à uma referência, a experiência, não havendo símbolo que não envolva índices e, através destes, ícones. As representações gerais dirigem-se a experiência futura e devem prenunciar a própria identificação quando a ocasião se realizar. Em uma ocasião, Peirce é levado a afirmar como entende a realidade da terceiridade, segue:

[...] a terceira categoria – a categoria de pensamento, representação, relação triádica, mediação, terceiridade genuína, terceiridade enquanto tal – é um ingrediente essencial da realidade, embora não constitua por si mesmo a realidade, uma vez que essa categoria (que na cosmologia aparece como o elemento do hábito) não pode ter um ser concreto sem a ação, como um objeto separado sobre o qual exercer seu governo, do mesmo como a ação não pode existir sem o ser imediato do sentimento sobre o qual atua. (PEIRCE, CP 5.436 apud SILVEIRA, 2007)

Entretanto, para Silveira (2007, p.79), o símbolo exerce a função de signo por força de uma lei e pode ser estabelecido por alguma convenção, embora nem sempre o seja; jamais será arbitrário. Se algo não motivar sua constituição, não será capaz de determinar uma inteligência na representação do objeto. Sua constituição, na medida em que é um terceiro generalizador de relações fatuais e em que essas se generalizam a uma potencialidade positiva dos fenômenos, exige a presença das marcas da existência como seleção de qualidades positivas. Por Peirce, vejamos:

O Símbolo será indiretamente e através da associação ou outra lei qualquer, afetado por aqueles casos; e assim o Símbolo envolverá uma espécie de Índice de tipo especial. Não é, todavia, de maneira alguma verdadeiro que o leve efeito exercido por esses casos sobre o Símbolo explique o caráter significante do Símbolo. (PEIRCE apud SILVEIRA, 2007, p. 74)

Como um exemplo de símbolo, Santaella designa as “palavras” como signos de lei e gerais:

Note-se que, por isso mesmo, o símbolo não é uma coisa singular, mas um tipo geral. E aquilo que ele representa também não é um individual, mas um geral. Assim são as palavras. Isto é: signos de lei e gerais. A palavra mulher, por exemplo, é um geral. O objeto que ela designa não é esta mulher, aquela mulher, ou a mulher do meu vizinho, mas toda e qualquer mulher. O objeto representado pelo símbolo é tão genético quanto o próprio símbolo. Desse modo, o objeto de uma palavra não é alguma coisa existente, mas uma ideia abstrata, lei armazenada na programação linguística de nossos cérebros. É por força da mediação dessa lei que a

⁷ A Semiótica, então, sobre o prisma realista, tem de vazar-se dos limites do universo sígnico intersubjetivo, trazendo para ele, todavia, seu recolhimento de significados naturais, postura que implica reconhecer a alteridade não apenas dos objetos particulares com respeito às representações, mas, também, das formas gerais sob as quais aqueles objetos se tornam matéria de experiência não tão-somente sensível, senão essencialmente cognitiva. (IBRI, 2006, p. 247-259)

palavra mulher pode representar qualquer mulher, independentemente da singularidade de cada mulher particular. É por isso que as frases, que enunciamos, são todas elas pontilhadas de símbolos indiciais (isto é, palavras que funcionam como índices), caso contrário, as frases não teriam qualquer poder de referência. Quando digo: "Aquela mulher, que você viu ontem na Rua Augusta...", aquela, você, ontem, Rua Augusta, são palavras-seta que apontam para tempos e lugares, coisas singulares, a fim de fornecer aos enunciados um poder de referência. (SANTAELLA, 1983, p.14)

Fica evidente para nós que o símbolo, como lei geral, abstrata, para se manifestar precisa de réplicas e ocorrências singulares. Desse modo, cada palavra escrita ou falada é uma ocorrência através da qual a lei se manifesta. Confirmamos com Peirce:

Um símbolo não pode indicar uma coisa particular; ele denota uma espécie (um tipo de coisa). E não apenas isso. Ele mesmo é uma espécie e não uma coisa única. Você pode escrever a palavra estrela, mas isto não faz de você o criador da palavra — e mesmo que você a apague, ela não foi destruída. As palavras vivem nas mentes daqueles que as usam. Mesmo que eles estejam todos dormindo, elas vivem nas suas memórias. As palavras são tipos gerais e não individuais. (PEIRCE apud SANTAELLA, 1983, p.15).

De certo que, os símbolos são signos triádicos genuínos, pois produzirão como interpretante outro tipo geral ou interpretante em si que, para ser interpretado, exigirá outro signo. Símbolos crescem e se disseminam, mas eles trazem embutidos em si, caracteres icônicos e indiciais. O que seria de uma frase, por exemplo, sem o diagrama sintático, ordem das palavras, padrão de sua estrutura, isto é, justamente seu caráter icônico que nos leva a compreendê-la? O que seria de uma frase, sem índices de referências? Esses caracteres, contudo, estão embutidos no símbolo, pois o que lhe dá o poder de funcionar como signo é o fato proeminente de que ele é portador de uma lei de representação. (Cf. SANTAELLA, 1983, p.15).

O efeito desses casos sobre o símbolo, nada tem a ver com o caráter que significa o símbolo. Palavras, hipóteses e argumentos podem ser utilizados como símbolos desde que sejam entendidos como tais. Vejamos o que diz Peirce sobre o assunto:

“Um símbolo tem significado pragmático porque pode ser usado para causar um efeito específico no intérprete, se quem o pronuncia sabe como os intérpretes habitualmente interpretam o signo”. (PEIRCE apud MISAK, 2004, p.09)

Para concluir este tópico, deve-se dizer que a segunda divisão tricotômica dos signos (segunda tricotomia), é como a mais importante. Embora, nenhum representâmen realmente funcione como tal até realmente determinar um

interpretante, torna-se um representâmen tão logo que seja plenamente capaz de assim proceder; e sua qualidade representativa não depende necessariamente de que ele alguma vez realmente determine um interpretante, nem que ele alguma vez tenha realmente um objeto. (Cf. PEIRCE, 2010, p.64)

Enfim, utilizaremos a Semiótica para trabalhar na sequência deste trabalho o conceito de *crença*, do ponto de vista da filosofia peirciana.

2 COMO AS CRENÇAS SÃO FIXADAS?

Neste capítulo, para que possamos compreender a fixação das crenças, serão abordados três tópicos:

- Análise do texto “A fixação da crença”, Peirce (1877);
- As crenças e os signos;
- Análise do texto “Escolhas, Dogmatismos e Apostas”, Ibri (2012).

2.1. Exposição detalhada do texto “A fixação da crença” de Charles S. Peirce

Com a experiência, temos o otimismo por extravagância. Ser lógico com as questões práticas é um dom muito útil que até um animal pode possuir, e seria aceitável que decorresse do processo de seleção natural. Diz Peirce, que seria vantajoso para o animal ter o espírito ocupado por visões agradáveis e estimulantes, independente de serem verdadeiras; e a propósito de questões não práticas, a seleção natural poderia dar margem à inclinação do pensamento.

Vejamos que, o que nos leva a certas premissas, retirando esta ou aquela inferência, é uma tendência de espírito, sendo ela constituída ou adquirida. Essa tendência será adequada ou não, se nos conduzir a conclusões verdadeiras a partir de premissas verdadeiras; e uma inferência é tida por válida ou não, independente de referencia à verdade ou falsidade da conclusão e, considerando ser a tendência a que determina essa conclusão que, em geral, conduz ou não a conclusões verdadeiras. Peirce explica que a tendência do espírito que disciplina uma inferência, pode ser formulada por uma proposição, cuja verdade depende da validade das inferências que essa tendência determina; a fórmula é denominada *princípio orientador* da inferência. Por exemplo, suponhamos observar que um disco giratório de cobre se detém rapidamente quando colocado entre os polos de um ímã, assim presumimos que isso acontecerá com todos os discos de cobre. Nesse caso, o princípio orientador é que o verdadeiro para uma porção de cobre é também verdadeiro para outra porção de cobre. E então, o princípio orientador se aplica ao cobre com maior segurança do que relacionado com outras substâncias, como o bronze.

Para falarmos do princípio orientador, precisamos primeiro delimitá-lo, pois quase todos os fatos podem atuar como tal. Ocorre que, os fatos são suscetíveis de divisão, tal que numa classe se colocam como princípios orientadores e outras classes a que pertencem os fatos como objetos de pesquisa, se revestem de outro interesse qualquer. Portanto, essa divisão separa os fatos que são admitidos quando indagamos por que se pensa que certa conclusão defluiu de certas premissas, colocando tais fatos à parte dos que não estão envolvidos naquela indagação. Um momento de reflexão mostrará que muitos fatos estão já presumidos quando se formula a indagação lógica.

Portanto, Peirce nos alerta que, existem estados de espírito como a dúvida e a crença, e quando o mesmo objeto de pensamento permanece, torna-se possível a passagem de um desses estados para o outro, com a transição sujeita a certas regras. É fácil crermos que as regras de raciocínio deduzidas da ideia do processo são de caráter essencial, e enquanto essas regras vão se aperfeiçoando, o raciocínio não nos conduzirá a falsas conclusões vindas de premissas verdadeiras. O que pode ser deduzido de presunções presentes na indagação lógica mostra-se mais importante, devido a razões que seriam difíceis de alinhar. Vamos mencionar uma dessas razões: as concepções, que são produtos de reflexão lógica, dividem os nossos pensamentos comuns e constituem com frequência uma grande confusão. Como exemplo, citamos o conceito de qualidade. Uma qualidade como tal, nunca é objeto de observação. Podemos ver que uma coisa é azul ou verde, mas a qualidade de ser azul ou verde não são coisas que possamos ver; são produtos de reflexões lógicas. A verdade é que o senso comum, ou o pensamento, está profundamente penetrado de qualidade lógica, a qual, a qualificação metafísica se aplica; mas para essa explicação seria necessário um curso de lógica, sobre o que não falaremos aqui.

De modo geral, sabemos quando é de nosso desejo formular uma pergunta ou um juízo, pois há diferença entre a sensação de duvidar e a de crer. Há uma diferença prática, que distingue a dúvida da crença. Pois, nossas crenças orientam os nossos desejos e contornam nossas ações. Diz Peirce que, o sentimento da crença é uma indicação mais ou menos segura que é estabelecida em nossa natureza, é uma tendência que determinará nossas ações. Portanto, a dúvida nunca terá esse efeito. A dúvida é um estado desagradável e incômodo, do qual lutamos

para libertar-nos e passar para o estado de crença; sendo este um estado de tranquilidade e satisfação. Assim, não nos apegamos apenas a crer, mas a crer no que cremos.

Em artigo publicado no *The Monist* (1905), Peirce apresenta uma definição de crença que ressalta os aspectos temporais que a afetam:

A crença não é um modo momentâneo da consciência; ela é um hábito da mente que, essencialmente, dura por algum tempo e que é em grande parte (pelo menos) inconsciente; e como outros hábitos, ela é (até que se depare com alguma surpresa que desencadeia a sua dissolução) perfeitamente auto-satisfatória. A dúvida é de um gênero totalmente contrário. Ela não é um hábito, mas a privação de um hábito. Ora, a privação de um hábito, para que seja alguma coisa, deve ser uma condição de atividade errática que de alguma forma precisa ser superada por um hábito. (CP 5.417, tradução nossa)

Tanto a dúvida como a crença, tem efeitos positivos sobre nós, embora diversos. A crença não nos leva a agir de imediato, ela nos coloca em situação que, chegada a ocasião, nos comportaremos de certa maneira. Já a dúvida, não tem esse efeito ativo, mas nos estimula a indagar até vê-la destruída. Como exemplo, um nervo estimulado e a ação reflexa a que isso conduz; por analogia, no campo da crença, devemos buscar no sistema nervoso, as chamadas associações nervosas; como aquela tendência dos nervos em consequência da qual o odor de um pêssego provoca salivação.

Quanto à natureza da disposição ou prontidão para agir, à qual a crença é associada, Pascal Engel (2005, p. 168) mostra que Peirce aprofunda-se na ideia já colocada aqui no texto “A Fixação da Crença” – de que “a crença não nos faz agir de imediato, mas coloca-nos na posição de nos comportarmos de certa maneira, quando surgir a ocasião” (CP 5.373, tradução nossa) – ao deixar claro “o fato de a disposição para agir não ser uma atualidade, mas uma potencialidade. A crença não é um conjunto de comportamentos, mas de possíveis comportamentos.” (ENGEL, 2005, p.168) Portanto, a disposição para agir, que equivale a um hábito, é da natureza de uma potencialidade, de algo que ainda não se realizou, o que implica a existência de uma lei de caráter condicional, do tipo “se A então B”, conforme pode-se concluir da seguinte passagem:

Pois todo hábito tem, ou é, uma lei geral. Tudo que é verdadeiramente geral refere-se a um futuro indefinido; pois o passado contém apenas certa coleção de tais casos que ocorreram. O passado é fato realizado. Mas um geral (fato) não pode ser completamente realizado. Ele é uma potencialidade; e o seu modo de ser é esse in futuro. O futuro é potencial, não atual. (CP 2.148 apud ENGEL, 2005, p. 169)

Peirce serve-se de nossas atividades cotidianas como exemplos, para mostrar-nos como o pensamento constitui uma ação mental que se desenvolve no tempo. Em algumas situações, por não podermos agir de acordo com um hábito previamente estipulado, hesitamos na escolha da ação a ser empreendida e, a dúvida daí decorrente, estimula uma ação mental voltada para a decisão de como devemos agir. Ao decidir como agir de acordo com as novas circunstâncias, alcançamos a crença.

Independentemente de como a dúvida se origina, ela estimula a mente a uma atividade que pode ser fraca ou enérgica, calma ou turbulenta. Imagens passam rapidamente pela consciência, misturando-se umas nas outras incessantemente, até que afinal tudo cessa, – pode ser em uma fração de segundos, em uma hora ou depois de muitos dias – decidimos então como devemos agir naquelas circunstâncias que ocasionaram a nossa hesitação. Em outras palavras, alcançamos a crença. (CP 5.394, tradução nossa)

Enfim, “a essência da crença é o estabelecimento de um hábito; e distinguem-se diferentes crenças pelos diferentes modos de ação a que dão origem.” (CP 5.398, tradução nossa)

O autor esclarece que o estímulo da dúvida, nos leva a esforço para atingir o estado da crença. Esse esforço é denominado *Investigação*, embora nem sempre tal designação se mostre adequada. É conveniente que nossas crenças nos orientem em nossas ações, para satisfazer os nossos desejos; e essa reflexão nos levará a rejeitar toda crença que não parece ter se estruturado, de forma a assegurar esse resultado. Mas, isso só ocorrerá, se uma dúvida substituir aquela crença. Com a dúvida, o esforço começa e termina quando cessa a dúvida. Portanto, a investigação tem como objetivo, o acordo de opiniões. Podemos pretender que esse fato não nos basta e que buscamos não apenas opiniões quaisquer, mas uma opinião que seja verdadeira. Se expuser essa pretensão à prova e ela se revelar sem fundamentos, tão logo alcançaremos uma crença firme, sentiremos satisfeitos por completo, seja essa crença verdadeira ou falsa. Nada que se mantenha alheio a nossa esfera de conhecimento pode constituir-se para nós, em objeto, pois somente o que afeta o espírito é suscetível de ver-se transformado em motivo de esforço mental. No máximo, podemos sustentar que buscamos uma crença que julguemos verdadeira.

A partir do momento que se reconhece de um lado, que a crença tem um propósito e que este é a verdade e, de outro lado, afirma-se também que a crença é

uma disposição para a ação ou hábito, Engel identifica o surgimento da dificuldade de se reconciliar estas duas ideias:

Pois a disposição, diferentemente da ação, não é intencional nem voluntária. Nós não temos controle sobre os nossos hábitos, ou pelo menos não sobre os processos para os quais eles se dirigem. Como podemos reconciliar o elemento passivo na crença com o elemento ativo? (ENGEL, 2005, p. 170)

Se de um lado não podemos escolher grande parte das nossas crenças e muitos hábitos ou disposições, também não podemos abandoná-los, pois, de certa forma, deles não somos totalmente conscientes e por isso não estão sujeitos à nossa vontade; por outro lado, a investigação, que leva à produção da crença, é uma conduta necessariamente ativa e voltada para um propósito. “A maior parte das descrições de Peirce sobre a investigação sugerem que a crença é para ele o produto de uma atividade controlada da parte do sujeito”. (ENGEL, 2005 p. 170)

Vale acrescentar aqui, o que disse Hausman, ao comentar sobre o papel da dúvida e da crença na investigação:

O propósito da investigação para Peirce é solucionar a dúvida substituindo-a por uma crença. . “A não ser que seja realmente sentida uma dúvida sobre alguma determinada incongruência na experiência, não haverá investigação, não haverá pensamento ativo”. E enfatiza: “que uma comunidade ao final seria alcançada se a investigação continuasse até um infinito futuro”. O que é sugerido pela convicção de Peirce de que um impulso social básico iria inevitavelmente superar quaisquer crenças sustentadas com base nos três métodos mencionados (tenacidade, autoridade e a priori). (HAUSMAN, 1993 p.5-6)

Cheryl Misak, ao estudar a teoria da investigação de Peirce, ela cita que a concepção de crença, embora contenha diversos aspectos psicológicos como o desconforto diante da dúvida e o conforto diante da crença, que Peirce evita considerar para efeito lógico, ao entender a crença como um hábito, permite pensá-la de maneira mais adequada:

A ‘crença-hábito’ manifesta-se em uma expectativa: se nós acreditamos H, então habitualmente esperamos que aconteçam as consequências ou predições que derivamos de H quando surgir a ocasião apropriada. Assim investigadores são lançados no estado de dúvida quando uma experiência recalcitrante perturba ou rompe o desempenho regular da crença ou expectativa. (MISAK, 1991, p. 48)

Se julgarmos que é verdadeira cada uma de nossas crenças, a afirmação é mera redundância. Na investigação, o acordo de opiniões constitui proposição muito importante, pois afasta diversas concepções vagas e errôneas. Vamos mencionar algumas concepções:

1. Certos filósofos imaginaram que para uma investigação, bastaria colocar por escrito ou oralmente, uma indagação e chegaram a recomendar que iniciássemos nossos estudos questionando tudo. Entretanto, o simples colocar uma proposição em forma interrogativa não estimula o espírito a correr após a crença. Deve existir uma dúvida viva e real.

2. Ideia comum é a de que uma demonstração deve apoiar-se em certas proposições indubitáveis. Essas proposições seriam, de acordo com uma escola, primeiros princípios de caráter geral e, segundo outra escola, seriam as primeiras sensações. Em verdade, para que uma investigação atinja o resultado inteiramente satisfatório denominado demonstração, basta ter começo a partir de proposições isentas de dúvidas. Não recaindo qualquer dúvida sobre as premissas, não se pode pedir que fossem mais satisfatórias.

3. Algumas pessoas deliciam-se contestando ponto que já mereceu assentimento geral. Quando a dúvida cessa, cessa também a ação mental relativa ao assunto; e se prosseguir, estará privado de propósito.

Quando afirmamos não ter dúvidas, mesmo quando nossas crenças tenham sido formadas de maneira inadequada, é simplesmente porque tais dúvidas não nos ocorrem. Mais tarde, Peirce irá estudar os mecanismos por meio dos quais formamos as nossas crenças. Mas, neste momento Peirce rejeita o ceticismo inicial do método cartesiano:

Não podemos começar pela dúvida completa. Devemos começar com todos os preconceitos que realmente temos quando encetamos o estudo da filosofia. Estes preconceitos não devem ser afastados por uma máxima, pois são coisas a respeito das quais não nos ocorre que possam ser questionadas. Por conseguinte, este ceticismo inicial será mero autoengano e não dúvida real; e ninguém que siga o método cartesiano jamais ficará satisfeito enquanto não recuperar formalmente todas as crenças que, formalmente, abandonou. [...] Uma pessoa pode, é claro, no curso dos seus estudos, encontrar razões para duvidar do que começou acreditando; mas duvidar no caso em que tenha uma razão positiva para isso, e não por conta da máxima cartesiana. Não devemos fingir duvidar, filosoficamente, do que não duvidamos em nossos corações. (CP 5.265, tradução nossa)

Peirce nos faz uma indagação e refletimos: se o acordo de opiniões é o único objetivo da investigação e a crença reveste a natureza de um hábito, por que não atingir o alvo desejado, tomando da resposta a uma indagação qualquer, repetindo-a constantemente a nossos próprios ouvidos, apegando-nos a tudo que pode conduzir aquela crença e aprendendo a desviar-nos, com desgosto e irritação, de tudo que possa perturbá-la? Enfim, esse método simples e direto é observado por muitos.

Como exemplo, Peirce recorda-se de quando um amigo pediu para que ele não lesse determinado jornal, porque poderia alterar a sua opinião sobre o livre comércio, que poderia ser envolvido por suas falácias e falsas afirmações. Dizia que ele não era estudioso de economia política, e assim, seria levado a crer no sistema de proteção. Porém, acabaria admitindo que a doutrina do livre comércio seja a verdadeira e não desejaria acreditar que não fosse verdadeira.

Entretanto, o autor afirma que muitas vezes esse procedimento é adotado. E com frequência maior, o instintivo desagradado, que pela indecisão do espírito, vai adquirindo as proporções com um vago horror à dúvida, faz com que os homens se apeguem a posições já adotadas.

Vejamos, o homem acha que se aderir à sua crença, ela será inteiramente satisfatória. Não podemos negar que a fé sólida e imutável, proporciona paz de espírito. É possível, que ela dê margem à inconveniência, como no caso de um homem persistir em crer que o fogo não o queimará ou que estará condenado e, etc. Contudo, o homem que se inclina dessa forma, não permitirá que suas inconveniências superem as vantagens. Provavelmente ele dirá: “apego-me estritamente à verdade e a verdade é sempre um todo.” O prazer que esse homem retira da sua fé sobrepuja as inconveniências que decorrem de seu aspecto menos favorável. Um homem pode atravessar a vida afastando de seus olhos tudo o que for suscetível de conduzi-lo a alterar opiniões e se o consegue, o autor diz não saber o que seria dito contra o procedimento. Talvez, seria uma impertinência objetar que é irracional a atitude referida, pois só equivaleria a dizer que aquele método de firmar uma crença é diferente do nosso. O homem que o acolhe não se propõe a ser racional, e se referirá frequentemente que está escolhendo o caminho mais fácil. E isso, dissimula pensar como lhe agrada.

Esse método de fixar a crença é chamado *método de tenacidade*, o qual o homem é incapaz de sustentar na prática. Pois a corrente social é contrária a isso. O homem que acolhe esse método verá que os demais homens pensam de maneira diferente e poderá ocorrer-lhe, num momento de lucidez, que outras opiniões podem ser demasiadamente boas quanto as suas, e isso abalará a confiança que tem na sua crença. Essa concepção, de que o pensamento de outro homem possa ser procedente como o nosso, nasce de um impulso forte para ser suprimido sem risco de destruição da espécie humana.

Se permitirmos que opere a vontade do Estado e não do indivíduo, cria-se uma instituição que terá por meta oferecer à atenção do povo as doutrinas corretas, reiterando-as, transmitindo-as à juventude e tendo, ao mesmo tempo, o poder de impedir que doutrinas contrárias sejam ensinadas, advogadas ou proclamadas. Essa instituição cuida para que todas as possíveis causas de mudança de ideia sejam afastadas, não sendo motivo de apreensão para os homens. Que eles mantenham-se ignorantes e não conheçam razão alguma que os levem a pensar diversamente de como pensam. Reforça Peirce, dizendo que todos os homens que repelem a crença estabelecida se vejam condenados ao silêncio. Quando não se consegue acordo completo por outra forma, o massacre de todos os que não pensam de certa maneira, tem se mostrado um meio eficaz de igualar as opiniões de um país. Se esse poder de agir não bastar, será preparada uma lista de opiniões (a qual nenhum homem com a mínima independência de pensamento concordaria) e que os fiéis aceitem essas opiniões, para que possam ver-se segregados tão radicalmente quanto possível da influência do mundo.

Esse método tem sido desde os primeiros tempos, um dos principais meios de sustentar certas doutrinas teológicas e políticas e de preservar-lhes o caráter católico ou universal. Onde quer que haja uma aristocracia, grêmio profissional ou associação de classe, cujos interesses dependam ou suponha-se e certas proposições, encontram-se traços desse produto natural de sentimento coletivo. O sistema é sempre acompanhado de crueldade, e quando imposto, os procedimentos cruéis adquirem, aos olhos de um homem racional, as proporções de atrocidades. Isso não deveria nos causar surpresa, pois o defensor de uma sociedade não vê justificativa para sacrificar o interesse dessa sociedade, onde sacrificaria interesses individuais. Dessa forma, fica fácil entender a simpatia e a amizade, levem por esse caminho, do brutal exercício do poder.

Ao adotar esse método de fixar a crença, chamado *método da autoridade*, deve-se reconhecer sua superioridade mental e moral sobre o método de tenacidade. Seu êxito é proporcionalmente maior; e tem produzido imponentes resultados. Vejamos por exemplo: as estruturas de pedra que foram, por força do método de autoridade, reunidas (no Sião, no Egito e na Europa) revestem-se de uma sublimidade que as grandiosas obras da natureza excedem de pouco. Se excluirmos as eras geológicas, não há períodos de tempos tão amplos como os que

podem ser medidos por algumas dessas fés organizadas. Se aprofundarmos no assunto, verificaremos que nenhum dos credos dessas fés permaneceu sempre idêntico a si mesmo; e como a transformação é tão lenta que se torna imperceptível durante o período de uma vida humana, a crença individual permanece; no que é sensível fixa. Segundo Peirce, esse método é tido como o melhor para a massa da humanidade.

Entretanto, nenhuma instituição poderá regulamentar as opiniões acerca de todos os assuntos. Somente assuntos de maior importância podem ser considerados e, quanto aos demais, os espíritos serão expostos à ação das causas naturais. Mas, essa imperfeição não se constituirá em fonte de fraqueza, enquanto os homens não souberem somar ideias. Contudo, mesmo nos Estados de maior domínio clerical, surgem indivíduos que ultrapassam tal condição. Alguns indivíduos são dotados de uma espécie aguçada de sentimento social, percebem que em outros lugares, os homens cultivaram doutrinas diversas, diferentes daquelas que lhes foram ensinados a professar; precisam reconhecer que só meio acidente de lhes terem ensinado o que ensinaram, e de os terem rodeado de certos hábitos e certos grupos é que os levou a acreditarem e não em algo diverso. Nem mesmo a própria simplicidade resistirá à reflexão de que não há motivo para emprestar valor maior as próprias maneiras de ver, do que as de outros povos e de outros séculos, e desse modo, a *dúvida* surge nos espíritos.

Esses homens perceberão que dúvidas semelhantes podem penetrar os espíritos com referência a qualquer crença que surja dos espíritos ou dos que fizeram surgir as opiniões populares. Por isso, a deliberada adesão a uma crença e sua imposição arbitrária a outras, devem ser abandonadas. Há de ser adotado um método diferente de ajustar opiniões e esse deverá não só induzir a crer, mas permitir escolha da proposição em que se dedica crer. Aqui não é permitido colocar obstáculo à ação das preferências naturais e que sob sua influencia, os homens dialogando e contemplando as coisas a diferentes luzes, gradualmente desenvolvam crenças que se harmonizem com as causas naturais. Sistemas dessa ordem não se apoiaram em fatos observados, foram escolhidos porque suas proposições fundamentais pareciam “agradáveis à razão”. A expressão é adequada, não alude ao que é confirmado pela experiência, mas ao que nos sentimos inclinados a acreditar. Por exemplo, Platão que considera agradável à razão, o fato de que as

distâncias separam uns dos outros, os corpos celestes serem proporcionais aos comprimentos das cordas que produzem sons harmônicos. E ainda, muitos filósofos alcançaram suas conclusões mais significativas, levados por considerações dessa espécie. Consideramos, como exemplo, a doutrina de que o homem só age egoisticamente, ou seja, a partir da ideia de que agir de certa maneira lhe proporcionará prazer maior do que agir de outro modo. Tal doutrina, não se apoia em nenhum fato, porém merece ampla aceitação, sendo tida como a única teoria razoável.

No método a priori, retirado o arbítrio da autoridade e aberta a possibilidade de dar livre curso às inclinações naturais, procura-se analisar os problemas sob os mais variados aspectos, com vistas a, gradualmente, alcançar a solução que pareça mais razoável. Parecer razoável, aqui tem a ver apenas com a sensação de razoabilidade, que pode sentir um sujeito diante de uma proposição. Por este método não há a necessidade de nada além de avaliações subjetivas para apoiar as crenças, nada externo é levado em conta, apenas aquilo que, por 'soar bem', ficamos inclinados a acreditar. Segundo as palavras de Peirce:

Sistemas desse tipo usualmente não repousam sobre quaisquer fatos observados, pelo menos não em grau elevado. Eles têm sido adotados principalmente porque suas proposições fundamentais parecem 'agradáveis à razão'. Esta é uma expressão apropriada; não significa que concorda com a experiência, mas com aquilo que estamos inclinados a acreditar. (CP 5.382, tradução nossa)

Ainda sobre o método a priori, por este ser centrado principalmente na sensação de razoabilidade, poderão surgir em outras localidades ou em outros tempos, respostas diferentes para as mesmas questões, que agradem também à razão, dando margem, quando conhecidas, ao surgimento da dúvida. Para Peirce, eleger como critério, para adotar uma solução o fato de ela ser agradável à razão, equivale a buscar algo que proporcione uma sensação de prazer, transformando a investigação em uma questão de gosto e abrindo caminho para modismos. Por esta razão:

[...] os metafísicos nunca chegaram a fixar qualquer acordo, de modo que o pêndulo das opiniões tem balançado para um lado e para outro, desde os tempos mais remotos até os mais recentes, entre uma filosofia mais material e uma mais espiritual. (CP 5.383, tradução nossa)

Assim, o método a priori, da mesma forma que o método da autoridade, continua sendo influenciado por elementos acidentais e, embora "seja um processo

que elimine o efeito de algumas circunstâncias casuais, acaba intensificando o efeito de outras.” (CP 5.383, tradução nossa)

Esse método que acabamos de aludir é muito intelectual, e do ponto de vista da razão, muito respeitável em relação aos anteriores mencionados. Com efeito, ele é acolhido, pois é expressão de instinto que se põe como causa última da crença. Entretanto, seu fracasso tem sido notável. O método transforma a investigação em algo semelhante ao desenvolvimento do gosto, porém, o gosto é questão de moda, e os metafísicos jamais chegaram a um acordo estável. E assim, o método referido foi denominado *método a priori*, que segundo Lord Bacon, fomos levados a uma verdadeira indução. Estudamos o método a priori como algo a libertar nossas opiniões de seus elementos acidentais e caprichosos. Contudo, o método do desenvolvimento, embora seja um processo que elimina o efeito de circunstâncias casuais, só multiplica o efeito de outras. E não difere, de maneira essencial, do método de autoridade.

Para aplacar essa dúvida, faz-se necessário que se encontre o método por força do qual nossas crenças se determinem não por algo humano, mas por algo externo e estável, por algo que nossa reflexão não tenha efeito. Alguns místicos imaginam que dispõem de tal método sob a forma de inspiração particular baixada das alturas. Contudo, essa é uma forma de que se reveste o método da tenacidade, forma em que a concepção da verdade como algo público ainda não se desenvolveu.

Devemos dispor de algo que afete ou possa afetar todas as pessoas. Embora as maneiras sejam tão diversas, o método deve ser tal que, as conclusões de todas as pessoas sejam as mesmas. Esse é o método da ciência. Vejamos sua hipótese fundamental: há coisas reais, cujos caracteres independem por completo de nossas opiniões a respeito delas; esses reais afetam nossos sentidos, segundo leis regulares e enquanto nossas sensações sejam tão diversas quanto nossas relações com os objetos, poderemos averiguar através do raciocínio, como efetiva e verdadeiramente as coisas são; e todo homem, desde que tenha experiência e raciocine acerca do assunto, será levado à conclusão única e verdadeira. A nova concepção que se introduz é a de Realidade. Cabe perguntarmos, como saber se há reais? Peirce responde o seguinte:

1. Se a investigação não pode ser encarada como comprobatória de que há coisas reais, ela não conduz a uma conclusão contrária; o método e a concepção sobre a qual se funda, permanecem em harmonia contínua. Em consequência, nenhuma dúvida acerca do método aparece quando o método é posto em prática.

2. O sentimento que permite o surgimento de todos os métodos de fixação de crença é o de insatisfação diante de duas proposições conflitantes. Aqui aparece a vaga concessão à ideia de que há *uma coisa* que a proposição deve representar. O autor diz que não podemos duvidar de que existam reais, pois se duvidássemos a dúvida não seria fonte de insatisfação. A hipótese, portanto, é tal que todos os espíritos a admitem. O impulso social não leva os homens a duvidarem dela.

3. Todos utilizam o método científico para muitas coisas, e só deixam de proceder quando não sabem aplicá-lo.

4. A utilização do método não nos deixa duvidar, mas pelo contrário, a investigação científica tem alcançado triunfos no campo da conciliação de opiniões.

E finalmente, Hausman destaca:

“O método científico pressupõe algo que seja independente da investigação, alguma condição objetiva que iria, no longo prazo, preencher os propósitos cognitivos de todo investigador. Esta condição é a realidade.”
(HAUSMAN, 1993, p.6)

Esta concepção, para Peirce, além de constituir o fundamento do método científico, permite considerá-lo superior a todos os outros métodos, pois fornece um critério objetivo para estabelecer a validade de uma crença. Esta realidade independente, cujas regularidades podemos perceber por meio de nossos sentidos, combinados com o uso correto da razão, permitirá que cheguemos, se persistirmos suficientemente na investigação, à conclusão verdadeira.

Hookway, ao estudar a hipótese da realidade, sem evitar ultrapassar um pouco o texto original, interpreta que Peirce sustenta que existam coisas reais com as seguintes propriedades:

(1) Elas não dependem da vontade ou opinião de nenhum indivíduo ou grupo de indivíduo; (2) Elas tornar-se-ão objeto de consenso entre pessoas que tenham suficiente experiência e conduzam corretamente suas investigações; (3) De fato, este consenso não é limitado a uma comunidade particular, mas pode incluir qualquer agente racional; (4) O conflito resulta da ação de uma realidade externa sobre nossos sentidos e assim sobre nossas opiniões. (HOOKWAY, 1985, p. 44)

Peirce afirma a sua completa adesão não só a esse método científico, como também à hipótese da realidade:

Esses triunfos fornecem a explicação de meu não duvidar do método ou da hipótese por ele suposta; e não tendo qualquer dúvida, e não acreditando que o tenha qualquer pessoa que eu pudesse influenciar, para mim seria mero palavreiro dizer mais sobre o assunto. Se houver alguém com uma dúvida viva sobre o assunto, deixem-no considerá-la. (CP 5.385, tradução nossa)

No método científico, contrariamente, meus sentimentos e inclinações não interferem na aplicação do método. Nele, os nossos pensamentos são guiados por uma realidade externa e não guiados por eles mesmos. E além de utilizarmos apenas conhecimentos constituídos por fatos rigorosamente observados como ponto de partida para alcançar novas descobertas, temos também que aplicar as regras da lógica que nos indicam o bom raciocínio.

O teste sobre se estou seguindo verdadeiramente o método não é um apelo imediato a meus sentimentos e propósitos, mas, pelo contrário, envolve em si mesmo a aplicação do método. Por isso é que o mau raciocínio, assim como os bons, ambos possíveis; e tal fato é o fundamento do lado prático da lógica. (CP 5.386, tradução nossa)

De acordo com Peirce, sobre os quatro tópicos de que falamos há pouco, os quais dão a explicação de como não duvidar do método da ciência, nem da hipótese em que se fundamenta, é o objetivo nessa dissertação, descrever o método científico. Vamos transcorrer alguns pontos de contraste entre esse e os outros métodos de fixar a crença.

Entre os quatro métodos: tenacidade, autoridade, a priori e científico, este último é o único que apresenta distinção entre uma forma certa e errada. Se adotarmos o método de tenacidade e fechar-nos a todas as influências, tudo que julgemos necessário, para consegui-lo será preciso seguir esse método. O mesmo ocorre com o método da autoridade: o Estado tenta afastar a heresia, que do ponto de vista científico, parece inadequado; contudo, o único teste de acordo com aquele método é o do Estado; e assim, não há como empregar o método de forma equivocada. A mesma coisa acontece com o método a priori. Esse método consiste em pensar da forma como se está inclinado a pensar. Como exemplo, o sistema hegeliano admite como lógicas, as tendências naturais de pensamento, embora possam ser aniquiladas por contra tendências. Hegel acredita no sistema de regularidade na sucessão dessas tendências, depois de ter hesitado por essa ou aquela direção, por fim, a opinião tomará o caminho certo. O sistema da natureza,

proposta por Hegel, traduz a ciência de seu tempo e nos certificamos de que tudo que a investigação científica libertasse do peso da dúvida, teria demonstrado a *priori* por parte dos metafísicos. Com relação ao método científico, a situação é diversa.

Tanto o método da tenacidade quanto os métodos da autoridade e a priori podem ser considerados dogmáticos. Como é demonstrado por Peirce, todos têm como propósito a fixação de crenças que não resistem à crítica por não terem características adequadas para conquistar segurança e permanência. Em outras palavras, nenhuma dessas crenças é capaz de nos oferecer uma proteção durável contra a dúvida. Além disso, nenhum desses métodos nos informa a respeito dos princípios que devem ser observados para atingir as suas crenças, sendo estas afirmadas sem que sejam demonstradas as suas bases. Tanto no método da tenacidade quanto no método da autoridade, nada nos orienta no sentido de como podemos chegar a uma crença; na verdade a crença já está estabelecida de antemão e esses métodos explicam apenas como ela deve ser fixada. Basta no primeiro caso uma escolha aleatória e no segundo caso a escolha ditada pela autoridade; em nenhum dos casos podemos contar com qualquer critério ou procedimento para analisar o conteúdo da crença e sua legitimidade do ponto de vista da razão.

Ao rejeitar esses três métodos (tenacidade, autoridade e a priori), Peirce está rejeitando os procedimentos utilizados pelo dogmatismo, aos quais ele contrapõe a sua concepção do método científico experimental que demonstra a superioridade das crenças científicas em comparação com as crenças dogmáticas. Sempre foi uma preocupação de Peirce trazer para a reflexão filosófica o método experimental que tanto sucesso obtivera nas ciências naturais. E quase trinta anos após ter escrito “A Fixação da Crença” ainda vemos Peirce, em artigo escrito em 1905, declarando querer já há muitos anos:

[...] submeter ao julgamento cuidadoso daqueles poucos colegas estudiosos da filosofia, que deploram a condição atual desse estudo e que tencionam resgatá-lo deste estado e colocá-lo numa condição como a das ciências naturais, onde os investigadores [...] cooperam uns com os outros, ajudam-se mutuamente e multiplicam resultados incontestáveis. [...] Onde toda hipótese que merece atenção é submetida a um exame severo, porém justo, e na qual só se confia depois que as predições que ela proporciona foram corroboradas pela experiência, confiando-se nela, mesmo assim, apenas de maneira provisória. (CP 5.413, tradução nossa)

Não podemos supor que os três métodos de estabelecer opinião não apresentem diferenciais sobre o método científico. Pelo contrário, cada um deles apresenta particularidades. Assim, o método a priori acolhe qualquer crença. O método da autoridade sempre dominará a massa dos homens, se a liberdade de palavra estiver isenta das formas de coação mais grosseiras, a uniformidade de opinião será garantida por um terrorismo de ordem moral, que a respeitabilidade da sociedade dará assentimento pleno.

Entretanto, o método de tenacidade é admirado por sua força, simplicidade e sentido direto. Os homens que o adotam, destacam-se pelo caráter decidido, que é fácil ter, se acolhermos a regra mental. Esses homens se lançam sobre a alternativa que primeiro se apresenta, apegam-se a ela até o fim, e independente do que aconteça, não manifestam irresolução.

Tais são as diferenças que os demais métodos de estabelecer opiniões, apresentam sobre a investigação científica.

Com base em todas as considerações dos métodos, importa escolhermos – escolha que ultrapassa o acolhimento de uma opinião intelectual – e, uma vez feita, a escolha nos obriga a adesão. Salientamos que, a força do hábito fará com que o homem mantenha velhas crenças, mesmo depois de adquirir condição de perceber que são desprovidas de base sólida. Mas, a reflexão permitirá o domínio sobre esses hábitos e o homem deve conceder à reflexão o seu peso total. As pessoas se recusam, por vezes, a proceder assim, tendo ideia de que as crenças constituem um todo, que elas não podem imaginar que se apoie no nada.

Peirce observa que em todos estes casos que vimos, apesar das crenças terem sofrido alterações ao longo do tempo:

[...] a mudança é tão lenta a ponto de ficar imperceptível durante a vida de uma pessoa, de modo que a crença individual permanece sensivelmente fixada. Para a massa da humanidade, então, talvez não haja melhor método do que esse. Se o seu mais elevado impulso é serem escravos intelectuais, então escravos deverão permanecer. (CP 5.380, tradução nossa)

Vejamos que, mais saudável do que qualquer crença particular é a integralidade da crença, e que evitar olhar para o fundamento de qualquer crença com medo de que se revele inútil, é tão imoral quanto desvantajoso. Em lamentável estado de espírito, encontra-se a pessoa que admite a existência da verdade, distinta da falsidade pelo fato de que, se agirmos fundados nela, chegaremos ao

ponto desejado e não perderemos e que, não obstante convencida disso, ousa desconhecer a mesma verdade e busca evitá-la.

O autor conclui o texto dizendo que, a genialidade do método lógico desenvolvido pelo homem, deve ser por ele amada e reverenciada como uma companhia que ele tivesse escolhido dentre todas as coisas do mundo.

2.2 Que tipos de signos estão associados às crenças: as crenças e os signos

A Fenomenologia peirciana é muito importante para a interpretação dos signos, pois é através deles que encontraremos o conceito de crenças.

Para Peirce (Cf. IBRI, 1992, p.3), as ciências se dividem em três classes que são: Matemática, Filosofia e Idioscopia ou Ciências Especiais. Ele diz que a Matemática é uma ciência que constrói seus objetos na forma de hipóteses, e delas extrai consequências necessárias, sem lidar com questões de fato. Conforme a sua classificação, Peirce informa que a Idioscopia fundamenta suas construções em observações especiais, tal como a Física, a Fisiologia, a Química, etc. Entretanto, a Filosofia é o ramo das ciências que examina a experiência cotidiana, que busca afirmar o que sobre ela é verdadeiro:

A segunda classe é a Filosofia, que lida com verdades positivas, pois de fato, satisfaz-se com observações tais como as que são pertinentes à experiência normal e diária de todo homem, e na mais das vezes, em toda hora consciente de sua vida. (CP 1.241 apud IBRI, 1992)

Observamos que, dentro da Filosofia existem três grupos de ciências que abrangem sua subdivisão, constituídos pela Fenomenologia, Ciências Normativas e a Metafísica. Segundo Peirce, a Fenomenologia é a primeira das ciências positivas da Filosofia, sendo também denominada por ele de Faneroscopia ou Doutrina das Categorias. Essa se desenha como uma ciência que propõe efetuar um inventário de características do *faneron* ou fenômeno, dividindo-as em três classes ou categorias.

Primeiramente, vamos esclarecer o que Peirce entende por *faneron*:

“... Por faneron eu entendo o total coletivo de tudo aquilo que está de qualquer modo presente na mente, sem qualquer consideração se isto corresponde a qualquer coisa real ou não.” (CP 1.284 apud IBRI, 1992)

Importante, quando propor as classes de experiência, interporá a idiossincrasia da experiência individual, afirmando que o aspecto particular da experiência é irrelevante na formação de uma categoria, porque o que a entretecerá é um modo geral de ser que permeia toda a experiência.

Ibri (1992, p.4), faz uma colocação de que o universo da experiência fenomênica identifica-se com a experiência cotidiana do ser humano; e que as categorias poderão ser confirmadas pelas próprias observações de cada sujeito, destituindo a construção da Fenomenologia peirciana de quaisquer bases dogmáticas ou postulação de verdades.

Em relação à concepção peirciana de experiência, vejamos o que disse Peirce:

O que é a experiência sobre a qual se baseia a filosofia? Para qualquer uma das ciências especiais, experiência é aquilo que diretamente é revelado pela arte observacional daquela ciência. Isto está conectado e assimilado ao conhecimento já possuído e derivado de outro modo, recebendo, assim, uma interpretação ou teoria. Mas em filosofia não existe uma arte observacional especial, e não existe conhecimento adquirido anteriormente à luz do qual a experiência é interpretada. A interpretação em si mesma é experiência... Em filosofia, a experiência é o inteiro resultado cognitivo de viver... (CP 7.527 apud IBRI, 1992)

Assim, definir a experiência como resultado cognitivo de nossas vidas, sob a Filosofia, faz supor que semeamos conceitos que moldam a conduta humana. Isso acontece com o conceito das crenças, o qual é formado através de nossa experiência e hábitos de conduta. Seguem as palavras de Peirce:

A experiência é a nossa única mestra. Longe de mim está enunciar qualquer doutrina de uma *tabula rasa*. Pois... não existe manifestamente, uma gota de princípio em todo o vasto reservatório da teoria científica socialmente aceita que tenha surgido de qualquer outra fonte, que não o poder da mente humana de originar ideias verdadeiras. Mas este poder, por tudo que ele tem realizado, é tão débil que, uma vez que as ideias fluem de suas nascentes na alma, as verdades são quase todas afogadas em um oceano de falsas noções; e o que a experiência gradualmente faz é, e por uma espécie de fracionamento, precipitar e filtrar falsas ideias, eliminando-as e deixando a verdade verter em sua corrente vigorosa. (CP 5.50 apud IBRI, 1992)

Antecipamos que, a experiência, tal como é conceituada, estatui-se como fator corretivo do pensamento, e esta característica, reconhecida por Peirce, é um dos pilares de toda a sua filosofia. (Cf. IBRI, 1992, p.5)

Falamos a pouco da Fenomenologia e que essa não pretende ser uma ciência da realidade, mas que buscará apurar as classes que permeiam toda experiência em comum, e fica restrita às suas aparências.

Para que não requeira modo especial de observação da experiência, vejamos os quesitos recomendados por Peirce, para a pesquisa fenomenológica:

Fique entendido, então, que o que temos a fazer, como estudantes de fenomenologia, é simplesmente abrir nossos olhos mentais, olhar bem para o fenômeno e dizer quais são as características que nele nunca estão ausentes, seja este fenômeno algo que a experiência externa força sobre nossa atenção, ou seja, o mais leve selvagem dos sonhos ou a mais abstrata e geral das conclusões da ciência. (CP 5.41 apud IBRI, 1992)

Portanto, o mundo fenomenológico, caracterizando-se como indiferenciadamente interior e exterior⁸, exige um olhar despido de aparato teórico:

As faculdades que devemos nos esforçar por reunir para este trabalho são três. A primeira e principal é aquela rara faculdade, a faculdade de ver o que está diante dos olhos, tal como se apresenta sem qualquer interpretação... Esta é a faculdade do artista que vê, por exemplo, as cores aparentes da natureza como elas se apresentam... (PEIRCE, apud IBRI, 1992, p.5)

Como primeira faculdade, Peirce pretende com a Fenomenologia, que tenhamos uma capacidade de ver, que requer, segundo o poeta Fernando Pessoa – aprender e desaprender certa forma, talvez, de intoxicação mediativa que perturba a consciência com aspectos primários da experiência. (Cf. IBRI, 1992, p.6)

E Peirce continua:

A segunda faculdade de que devemos nos munir é uma discriminação resoluta que se fixa como um *bulldog* sobre um aspecto específico que estejamos estudando, seguindo-o onde quer que ele possa se esconder e detectando-o sob todos os seus disfarces.

A terceira faculdade de que necessitamos é o poder generalizador do matemático, que produz a fórmula abstrata que compreende a essência mesma da característica sob exame, purificada de todos os acessórios estranhos e irrelevantes. (CP 5.42 apud IBRI, 1992)

Por conseguinte, a segunda faculdade procura coletar a incidência de determinado aspecto, para que a terceira possa tomá-lo como geral e pertinente a todo fenômeno. A Fenomenologia pretende expor a formação dos modos de ser de toda experiência ou categorias, por isso, parece não submeter-se a outro método que não seja constituído pela coleta de elementos de incidência notável e pela posterior generalização de suas características. Ainda segundo Ibri, as três faculdades requeridas, podem ser resumidas como *ver, atentar para e generalizar*, despindo a observação de recursos especiais de cunho mediativo. (Cf. IBRI, 2012, p.6)

⁸ Ver CP 5.42.

Reduzindo os modos de ser a três categorias, Peirce tenta demonstrar sua irreduzibilidade e suficiência. Com o intuito de maior clareza de exposição das mesmas, examinaremos de início, a Segundidade.

Na Segunda Categoria, de acordo com Peirce parece evidente que desde a nossa experiência de estar no mundo, percebemos que o transcurso deste mesmo mundo não se sujeita à nossa vontade e, algumas vezes, contraria a ideia que fazemos dele:

Estamos continuamente colidindo com o fato duro. Esperávamos uma coisa ou passivamente tomávamo-la por admissível e tínhamos sua imagem em nossas mentes, mas a experiência força esta ideia ao chão e nos complete a pensar muito diferentemente. (CP 1.324 apud IBRI, 1992)

Nessa categoria, surge uma consciência de dualidade entre duas coisas, uma que age e outra que reage ao modo de binaridade de forças:

Você tem este tipo de consciência e uma maneira pura, com alguma aproximação, quando coloca seu ombro contra uma porta e tenta força-la a se abrir. Você tem um sentimento de resistência e, ao mesmo tempo, um sentido de esforço. Não pode haver resistência sem esforço; não pode existir esforço sem resistência. Eles são apenas dois modos de descrever a mesma experiência. É uma dupla consciência. (CP 1.324 apud IBRI, 1992)

No fenômeno segundo surge a ideia de *alter*, *alteridade*; e com ela aparece a ideia de *negação*, a partir da ideia elementar de que as coisas *não são* o que queremos que sejam, nem tampouco, são estatuídas pelas nossas concepções. A binaridade presente neste *se opor a*, traz consigo a ideia de *segundo em relação a*, constituindo uma experiência direta, não mediatizada. Parece que algo *reage* contra nós, fazendo-nos experienciar uma dualidade bruta, um elemento de conflito que consiste na “... ação mútua entre duas coisas sem considerar qualquer tipo de terceiro ou meio, e em particular, sem considerar qualquer lei de ação”. (CP 1.322 apud IBRI, 1992)

Sob a segunda categoria, está também toda a experiência pretérita sobre qual não se tem poder de modificação, ou seja, o vivido como tal, é uma pluralidade de ocorrências, um aglomerado de fragmentos individuais delimitados como recortes no espaço e no tempo. Então, o passado exerce sua compulsão sobre a consciência:

Se você se queixar ao passado que ele está errado e não é razoável, ele se rirá. Ele não confere a menor importância à razão. Sua força é bruta... Ainda: ... O passado, contem apenas certa coleção de casos que ocorreram... O passado consiste na soma de *faits accomplis*... O passado realmente age sobre nós precisamente como um objeto existente o faz. (CP 2.84; 2.148; 5.459 apud IBRI, 1992)

Ibri (1992, p.9) nos diz que, a interpretação vivenciada da experiência com o seu entretencimento geral e na sua identidade com o ego, sugere que Peirce irá estabelecer de um lado, uma identidade entre a ideia de homem e a ideia de representação geral; de outro lado, a experiência no seu matiz de alteridade, configurará o universo da segunda categoria, tornando-se fundamento central para o pensamento: a ideia de *outro*, de *não* tornar-se o próprio pivô do pensamento. A este elemento ele chama de Segundidade.

A Segundidade traz a ideia de *segundo* em *relação ao* primeiro. E na ideia de *primeiro* configura-se a categoria que Peirce denomina de *Primeiridade*. A própria palavra “*primeiro*” sugere que sob esta categoria não há outro, ou seja, a experiência que a tipifica não traz consigo a alteridade: “A ideia de primeiro é predominante nas ideias de novidade, vida, liberdade. Livre é aquilo que não tem outro atrás de si determinando suas ações...” (CP 1302 apud IBRI, 1992)

Estão banidas da primeira categoria, as ideias de compulsão e força. Os elementos fenomenicamente primeiros, para Peirce, são o que são sem referência ou relação com qualquer coisa. Este estado de consciência em experienciar uma mera qualidade, como uma cor ou som, caracteriza-se por ser uma experiência imediata, em que há fluxo de tempo para essa mesma consciência.

Segundo Santaella (1993, p.10), o primeiro (primeiridade) é presente e imediato, de modo a não ser segundo para uma representação. Ele é fresco e novo, porque se velho, já é um segundo em relação ao estado anterior. Ele é iniciante, original espontâneo, porque senão seria um segundo em relação a uma causa. O primeiro precede toda a síntese e toda diferenciação; não tem nenhuma unidade e nem partes. Ele não pode ser articuladamente pensado; afirme-o e ele já perdeu toda a sua inocência característica, porque afirmações sempre implicam a negação de outra coisa. Se parar para pensarmos nele, ele já voou.

Por isso, vejamos um exemplo:

Levantemos, por exemplo, algumas instâncias de qualidades de sentir ao imaginarmos um estado mental caracterizado por uma simples qualidade positiva: o sabor do vinho, a qualidade de sentir amor, perfume de rosas, uma dor de cabeça infinita que não nos permite pensar nada, sentir nada, a não ser a qualidade da dor. Um instante eterno, sem partes, indiscernível de prazer intenso ou a sutil qualidade de sentir quando vamos acordando, dóceis ao som de uma música. (SANTAELLA, 1993, p.10)

Portanto, trata-se de estados de disponibilidade, percepção, consciência desprendida, aberta ao mundo, sem lhe por resistência. Uma consciência passiva,

liberta do autocontrole e de qualquer esforço de interpretação ou análise. É consciência assomada pela mera qualidade de um sentimento positivo, simples e intraduzível.

Falaremos agora sobre a terceira categoria, a Terceiridade. Na medida em que somos compelidos a por, em relação à ideia de ruptura de um tempo interno à consciência com a possibilidade desta ruptura ocorrer, também ao nível de um tempo objetivo, estamos promovendo a mediação entre duas ideias, por ligá-las a um conceito geral. Este conceito geral surge como um terceiro elemento mediador. É explícita a conceituação de mediação sob a terceira categoria, Peirce diz: “Terceiridade, no sentido da categoria, é o mesmo que mediação.” (CP 1.328 apud IBRI, 1992, p.13)

Portanto, a experiência de mediar entre duas coisas traduz-se numa experiência de síntese, numa consciência sintetizadora, Pierce diz:

Parece, então, que as verdadeiras categorias da consciência são: primeira, sentimento, a consciência que pode ser incluída com um instante de tempo, consciência passiva de qualidade, sem conhecimento ou análise; segunda, consciência de interrupção no campo da consciência, sentido de resistência, de um fato externo, de alguma outra coisa; a terceira, consciência sintética, ligação com o tempo, sentido de aprendizagem, pensamento. (CP 1.377 apud IBRI, 1992)

Conforme a posição de Ibri (1992, p.14), a questão sobre a possibilidade de uma ruptura no tempo objetivo, à semelhança do que é verificado na consciência que experiencia uma qualidade de sentimento, põe-se na consciência como uma dúvida que, como já conceituado, é uma dualidade que requer uma mediação solucionadora. Parece haver na mente uma tendência à generalização que busca subsumir ao conceito um número maior de fenômenos, tornando-o, por isso, mais geral. Experienciar a síntese, de outro lado, traz o sentido de aprendizagem, de detecção de um novo conceito na consciência fazendo a mediação ser da natureza da cognição. Esta experiência, como terceiro modo do fenômeno, traz, ao contrário das experiências imediatas de primeiro e segundo, um sentido de fluxo do tempo caracterizado no processo:

Mas aquele elemento de cognição que não é sentimento e nem sentido de polaridade é a consciência de um processo, e isto na forma de um sentido de aprendizagem, de aquisição, de crescimento mental, é eminentemente característico da cognição. Este é um tipo de consciência que não pode ser imediato uma vez que ele demanda um tempo, e isto não meramente porque ele continua através de todo instante daquele tempo, mas porque ele não pode ser contraído há um instante. Ele difere da consciência imediata como uma melodia difere de uma nota prolongada. Nem pode a consciência bipolar de um instante, de uma ocorrência súbita, na sua

realidade individual, abarcar possivelmente a consciência de um processo. Esta é a consciência que aglutina nossas vidas. Ela é a consciência de síntese. (CP 1.381 apud IBRI, 1992)

Sabemos que o caráter da cognição, envolve uma síntese no tempo, é uma mediação generalizadora subsumida, como experiência à terceiridade. O elemento cognitivo deve ser geral e ter o estatuto de representação. Vejamos a concepção de representação sob a terceira categoria:

A terceira categoria é a ideia daquilo que tal qual é por ser um Terceiro ou Meio entre um Segundo e seu Primeiro. Isto é o mesmo que dizer que ele é Representação como um elemento do fenômeno. (CP 5.66 apud IBRI, 1992). Ainda:

Terceiridade nada é senão o caráter de um objeto que incorpora a Qualidade de estar entre ou Mediação nas suas formas mais simples e rudimentares; e eu a uso como o nome daquele elemento do fenômeno que é predominante onde quer que Mediação seja predominante, e que encontra sua plenitude na Representação (CP 5.104 apud IBRI, 1992). E mais:

Terceiridade, como eu uso o termo, é apenas um sinônimo para Representação. (CP 5.105 apud IBRI, 1992)

Representação geral, mediação, pensamento, síntese e cognição estão, assim, sob o mesmo modo de ser fenômeno. Parece ser lícito inferir que o curso temporal da experiência como *resultado cognitivo do viver*, traduz-se na aquisição de terceiridade, ou seja, de mediações cuja tessitura frente ao mundo, se confunde com a própria concepção de ego – instancia de generalizações experienciada que constitui o não ego. Parece que a experiência estrutura um vetor direcionado à terceiridade, na sua força compulsiva de *fazer pensar que*, expressa em representações gerais que constituem o pensamento mediativo. (Cf. IBRI, 1992, p.15)

Enfim, chegamos num ponto importante desse capítulo. Aqui, na terceira categoria, é que são fixadas as crenças.

Servimo-nos das sensações que se sucedem em nossa mente para elaborar diferentes sistemas de relações de sucessão entre elas. O pensamento é um desses sistemas e o que o diferencia é a sua função de produzir a crença. Embora reconheça a possibilidade de se perverter a função do pensamento, dirigindo-o a atividades frívolas como jogos e outros divertimentos, Peirce considera a produção da crença como o motivo genuíno para a ação de pensar.

Mas a alma e o significado do pensamento, abstraídos de outros elementos que o acompanham, embora possam ser voluntariamente frustrados, jamais se dirigirão para outra coisa senão para a produção da crença. O pensamento em ação tem como seu único motivo possível alcançar o

pensamento em repouso; e tudo aquilo que não se refira à crença não fará parte do pensamento em si. (CP 5.396, tradução nossa)

Como elemento de mediação para as crenças, o nosso pensamento não pode ser desvinculado do passado e destituído de intencionalidade para um futuro. No passado encontramos os recortes de espaço e tempo, como condições de possibilidade da factualidade vivida e que, mediados tornam-se por generalização a tessitura do ego, que é da natureza do pensamento, da terceiridade. Por outro lado, a cognição deve ter vínculo com o futuro, como moldadora da nossa conduta. Assim, com a validade destas considerações, antevemo-nos diante dos confrontos gerais, na medida em que a generalidade é representação de particulares (nossos hábitos e pensamentos) e que ela mediará ações futuras. O conceito de crença traz o vínculo entre representação e generalidade, na medida em que nosso pensamento individual, em sua multiplicidade, está contido nas relações das crenças.

Então, vejamos como se comportam os nossos pensamentos para a composição da crença e como se forma a sua representação como um signo.

Peirce conclui não só que o pensamento em signos é o único que podemos ter, mas também que o “[...] pensamento que não se pode conhecer não existe, todo pensamento, portanto, deve necessariamente ser em signos”. (CP 5.251, tradução nossa)

Sempre que pensamos, temos dentro da consciência algum sentimento, imagem, concepção ou representação que serve como signo. Segue-se de nossa própria existência que tudo o que está presente a nós é uma manifestação fenomenal de nós mesmos. Quando pensamos, nós mesmos, tal como somos naquele momento, surgimos como um signo. (Cf. PEIRCE, 2010, p.269)

Entretanto, Peirce reforça a sua argumentação com considerações a respeito de como funcionam os signos e como isso implica na impossibilidade de, por meio da intuição, conhecer-se um pensamento. Assim Peirce se exprime:

Da proposição de que todo pensamento é signo, segue-se que todo pensamento deve se dirigir a algum outro, deve determinar algum outro, uma vez que essa é a essência do signo. Isso, afinal, não passa de uma forma do axioma familiar de que na intuição, isto é, no presente imediato, não há nenhum pensamento, ou, que tudo aquilo sobre o que se reflete já é passado. *Hinc loquor inde est*. Que, dado qualquer pensamento, deve ter havido um pensamento, tem seu análogo no fato de que, dado qualquer tempo passado, deve ter havido uma infinita série de tempos. Dizer, portanto, que o pensamento não pode ocorrer num instante, mas requer tempo, não é senão outro modo de dizer que todo pensamento deve ser interpretado num outro, ou que todo pensamento é em signos. (CP 5.253, tradução nossa)

Para Peirce, o mero fato de distinguirmos o que é sonhado e imaginado do que é realmente experimentado não constitui um argumento a favor da existência de tal faculdade. Pelo contrário, a própria faculdade que temos de distinguir entre o que é sonhado e imaginado e o que é sentido já é um argumento desfavorável à existência de um poder intuitivo de distinguir os elementos subjetivos da consciência. Na diferenciação entre crença e concepção, Peirce afirma que a crença pode ser distinguida da concepção por um “sentimento peculiar de convicção”. E, mesmo que admitamos a existência de dois tipos de crença, a saber, a crença sensorialista ou aquela que brota juntamente com esse sentimento de convicção e a crença ativa ou aquela que estabelece como agiremos, não haverá a necessidade de se dispor de um poder intuitivo para tal diferenciação. Assim, Peirce argumenta a esse respeito:

Considerando-se a crença no sentido sensorialista, o poder intuitivo de reorganizá-la equivalerá simplesmente à capacidade para a sensação que acompanha o juízo. Esta sensação, como outra qualquer, é um objeto da consciência e, portanto, a capacidade dessa sensação não implica em reconhecimento intuitiva alguma de elementos subjetivos da consciência. Se se considerar a crença no sentido ativo, pode-se descobri-la pela observação dos fatos externos e pela inferência a partir da sensação de convicção que normalmente a acompanha. (CP 5.252, tradução nossa)

Um signo tem três referências: primeiro, é um signo para algum pensamento que o interpreta; segundo, é um signo de algum objeto ao qual é equivalente; terceiro é um signo em algum aspecto ou qualidade que o põe em conexão com seu objeto.

Descreveremos os três correlatos, ao qual um signo-pensamento se refere, conforme as palavras de Peirce:

1. Quando pensamos, a que pensamento se dirige aquele signo-pensamento que é nós mesmos? Através de uma expressão exterior, a que chega talvez só depois de considerável desenvolvimento interno, esse signo-pensamento pode vir a dirigir-se ao pensamento de outra pessoa. Mas quer isto aconteça ou não, é sempre interpretado por um pensamento subsequente nosso mesmo. Se, depois de um pensamento qualquer, a corrente de ideias flui livremente, esse fluir segue as leis da associação mental. Nesse caso, cada um dos pensamentos anteriores sugere algo ao pensamento que se segue, é o signo de algo para este último. Nossa corrente de pensamento, é verdade, pode ser interrompida, mas devemos lembrar-nos que, além do elemento principal de pensamento num momento qualquer, há

uma centena de coisas em nossa mente as quais apenas uma pequena fração de atenção ou consciência é atribuída. Daí não se segue, portanto, em virtude de um novo constituinte do pensamento receber a parte principal dessa atenção, que a corrente de pensamento que ela desloca é, com isso, rompida. Pelo contrário, de nosso segundo princípio, segundo o qual não há intuição ou cognição que não seja determinada por cognições prévias, segue-se que o aparecimento repentino de uma nova experiência não é nunca um caso instantâneo, mas é um evento que ocupa tempo, e que vai passar por um processo contínuo. Sua proeminência na consciência, portanto, provavelmente deve ser a consumação de um processo crescente; e se for assim, não há causa suficiente para o pensamento, que fora até ali dominante, cessar abrupta e instantaneamente. Mas, se uma sequência de pensamentos cessa por extinção gradual, essa sequência segue livremente sua própria lei de associação enquanto durar, e não há momento algum em que exista um pensamento que pertença a esta série, subsequente ao qual não exista um pensamento que o interprete ou repita. Portanto, não há exceção à lei de que todo signo-pensamento é transladado para ou interpretado num signo-pensamento subsequente, a menos que todo pensamento tenha um fim abrupto e definitivo na morte.

2. A questão seguinte é: O que representa o signo-pensamento – que designa ele – qual é seu *suppositum*? A coisa exterior, sem dúvida, quando se está pensando numa coisa exterior. Mesmo assim, como o pensamento é determinado por um pensamento anterior do mesmo objeto, ele se refere a essa coisa através da denotação deste pensamento anterior. Suponhamos, por exemplo, que Toussaint seja aquilo em que estamos pensando, e que ele seja inicialmente pensado como *negro*, mas não claramente como um homem. Se esta distintividade é posteriormente acrescentada, isso acontece através do pensamento de que um *negro* é um *homem*; isto é, o pensamento subsequente, *homem*, refere-se à coisa externa, ao ser predicado daquele pensamento anterior, *negro*, que tivemos daquela coisa. Se a seguir pensarmos em Toussaint como um general, neste caso pensamos que este negro, este homem era general. E assim em todos os casos, o pensamento subsequente denota aquilo que foi pensado no pensamento anterior.

3. O signo-pensamento representa seu objeto sob o aspecto em que ele é pensado; isto é, este aspecto é o objeto imediato da consciência no pensamento ou,

pelo menos, aquilo que se pensa ser o pensamento no pensamento subsequente para o qual ele é um signo. (Cf. PEIRCE, 2010, p.270)

Devido aos três tópicos citados, é que classificamos as crenças como signos.

Vamos considerar duas outras propriedades dos signos que são de grande importância para a teoria:

Quando um signo não é idêntico à coisa significada, diferindo desta sob alguns aspectos, ele deve ter claramente alguns caracteres que lhe pertençam em si mesmo, e que nada tem a ver com sua função representativa. Peirce denomina estas de qualidades *materiais do signo*. Como exemplos dessas qualidades, consideremos a palavra “homem”, que consiste cinco letras num quatro, ela é achatada e não tem relevo. Em segundo lugar, um signo deve ser capaz de estar conectado (não na razão, mas na realidade) a outro signo do mesmo objeto, ou ao próprio objeto. Assim, as palavras não teriam utilidade alguma, a menos que pudessem ser conectadas em sentenças através de uma cópula real que ligue signos de uma mesma coisa. A utilidade de alguns signos consiste inteiramente no fato de estarem conectados com as próprias coisas que significam.

A conexão física e real de um signo com seu objeto, através de sua conexão com outro signo é denominada por Peirce de *aplicação demonstrativa pura* do signo. Porém, a função representativa de um signo não reside na sua qualidade material, nem na sua aplicação demonstrativa pura, porque é algo que o signo é, não em si mesmo ou numa relação real com seu objeto, mas que é para um pensamento, enquanto que ambos os caracteres recém-definidos pertencem ao signo, independentemente de se dirigirem a qualquer pensamento.

Observamos que o estado mental seja uma concepção (os pensamentos sobre crença). É uma concepção em virtude de ter um significado, uma compreensão lógica; e se é aplicável a um objeto, é porque esse objeto tem os caracteres contidos na compreensão dessa concepção. Por isso, diz-se que a compreensão lógica de um pensamento consiste nos pensamentos dela contidos. Os pensamentos não tem existência a não ser na mente; só na medida em que são considerados é que existem. Mas, é evidente que o conhecimento de que um pensamento é similar, ou de algum modo, verdadeiramente representativo de outro, não pode ser derivado da percepção imediata, mas deve ser uma hipótese (sem dúvida alguma de todo justificável pelos fatos) e que, portanto, a formação de um

pensamento representante deve depender de uma força real efetiva por trás da consciência e não simplesmente de uma comparação mental. (Cf. PEIRCE, 2010, p. 271)

Importante destacarmos que, no pensamento há três elementos: primeiro, a função representativa que o torna uma representação; segundo, a aplicação puramente denotativa ou conexão real, que põe um pensamento em relação com outro; e terceiro, a qualidade material, ou a maneira pela qual ele é sentido, que dá ao pensamento sua qualidade. (Cf. PEIRCE, 2010, p.273)

Um sentimento, enquanto sentimento é simplesmente uma qualidade material de um signo mental. Mas, não existe sentimento que não seja também uma representação (no caso das crenças que derivam de nossos pensamentos e se transformam em sentimentos), pois é um predicado de algo determinado logicamente pelos sentimentos que o procedem. Pois se existem quaisquer sentimentos não predicados, são as emoções. Toda emoção tem um sujeito. Por exemplo, se um homem está irado, ele está dizendo a si mesmo que isto ou aquilo é ultrajante. Se estiver alegre, vai dizer “isto é formidável”. Se estiver surpreso, ele vai dizer a si mesmo “isto é estranho”. Em resumo, sempre que um homem sente, está pensando em algo. Mesmo as paixões, que não tem um objeto definido – como a melancolia - só chegam à consciência atingindo os objetos do pensamento. O que nos leva a encarar as emoções mais como afeições do ego do que como outras cognições é que descobrimos que são mais dependentes de nossa situação accidental nesse momento do que as outras cognições; mas isto significa apenas dizer que são cognições estreitas demais para serem úteis. As emoções, como uma observação superficial, demonstrará que surgem quando nossa atenção é fortemente atraída para circunstâncias complexas e inconcebíveis. O medo surge quando não podemos predizer nosso destino; a alegria, no caso de certas sensações indescritíveis e peculiarmente complexas. Se há algumas indicações de que algo é do meu interesse, e que previ que ia acontecer; e se depois de pesar as probabilidades, inventar defesas, e esforçar-me para obter maiores informações, vejo-me incapaz de chegar a alguma conclusão fixa quanto ao futuro, no lugar daquela inferência hipotética intelectual que procuro, surge o sentimento de *ansiedade*. Quando acontece algo que não posso explicar, em me *admiro*. Quando

tento realizar aquilo que nunca posso fazer, um prazer no futuro, eu tenho *esperanças*. (Cf. PEIRCE, 2010, p.274)

No texto “Algumas consequências de quatro incapacidades” (2010, p.275), Peirce diz que há alguma razão para pensar que, correspondemos a todo sentimento em nós, algum movimento ocorre em nossos corpos. E que esta propriedade do signo-pensamento, dado que ele não tenha nenhuma dependência racional do significado do signo, é comparável àquilo que ele denominou de qualidade material do signo; mas difere desta na medida em que não é necessário que ela deva ser sentida a fim de que haja algum signo-pensamento. No caso de uma sensação, a multiplicidade de impressões que a precedem e determinam, não são de uma espécie só; correspondendo ao movimento corpóreo àquilo provem dos gânglios maiores ou do cérebro, e provavelmente por este motivo, a sensação não produz grande comoção no organismo do corpo; e a própria sensação não é um pensamento que exerce uma influencia muito forte sobre a corrente do pensamento, exceto em virtude da informação que ela possibilite.

Por conseguinte, aquilo que distingue tanto as sensações e as emoções do sentimento de um pensamento é que no caso das duas a qualidade material é importante, porque o pensamento não tem relação de razão com os pensamentos que o determinam, coisa que existe no caso das emoções e que prejudica a atenção dada ao mero sentimento. O fato de não haver relação de razão com os pensamentos determinadores, é que não há no conteúdo do pensamento que explique porque ele deve agir apenas por ocasião destes pensamentos determinadores. Mas, Peirce prossegue dizendo que, se houver uma relação de razão e se o pensamento for essencialmente limitado em sua aplicação a estes objetos, neste caso o pensamento compreende outro pensamento que não ele mesmo; ou seja, neste caso torna-se um pensamento complexo. Portanto, um pensamento incompleto é uma sensação ou emoção sem qualquer caráter racional.

Vale destacar que, a atenção produz um grande efeito sobre o pensamento subsequente. Em primeiro lugar, afeta fortemente a memória, sendo um pensamento recordado por tanto mais tempo quanto maior a atenção que a ele se prestou. Em segundo lugar, quanto maior a atenção, mais estreita será a conexão e mais acurada a sequência lógica do pensamento. Em terceiro lugar, através da atenção pode-se recuperar um pensamento que tenha sido esquecido. A partir destes fatos

concluimos que a atenção é o poder pelo qual o pensamento, num dado momento, é ligado e relacionado a outro pensamento num outro momento; ou aplicando a concepção do pensamento como um signo, a atenção é a *aplicação demonstrativa pura* de um signo-pensamento. (Cf. PEIRCE, 2010, p.276)

A atenção é despertada quando o mesmo fenômeno se apresenta repetidamente em diferentes ocasiões, ou o mesmo predicado em diferentes sujeitos. Por exemplo: vejamos que A tem uma característica, que B a tem também, e que C também; e isto desperta nossa atenção, de tal modo que dizemos “estes tem estas características”. Assim, a atenção é um ato de indução; mas é uma indução que não aumenta nosso conhecimento, porque “estes” nada cobrem além dos casos experimentados.

Entretanto, Peirce exemplifica que a atenção produz efeitos sobre o nosso sistema nervoso. Estes efeitos são hábitos ou associações nervosas. Um hábito surge quando, tendo tido a sensação de realizar um ato “m”, em diversas ocasiões *a, b, c*. Realizamos em toda ocorrência do evento geral “P”, do qual *a, b, c* são especiais. Isto é, através da cognição que: “Todo caso de *a, b, c* é um caso *m*, determina-se a cognição de que; todo caso de *l* é um caso de *m*.” (PEIRCE, 2010, p.277)

Assim, a formação de um hábito é uma indução e, portanto, está necessariamente ligada à atenção ou abstração. Ações voluntárias resultam de sensações produzidas por hábitos, tal como ações instintivas resultam de nossa natureza original. Lembramos que, não dispomos de poder intuitivo de distinguir entre um modo subjetivo de cognição e outro; e muitas vezes, pensamos que algo nos é apresentado como uma imagem, quando na verdade é construído pela compreensão a partir de ligeiros dados. É o que acontece com os sonhos, tal como demonstra a frequente impossibilidade de fazer-se um relatório inteligível de um sonho sem se acrescentar algo que sentimos que não estava no próprio sonho. Muitos sonhos, com os quais a memória desperta, compõe teorias elaboradas e consistentes, provavelmente devem ter sido uma simples mistura destes sentimentos da habilidade de reconhecer isto ou aquilo que aludimos. (Cf. PEIRCE, 2010, p.279)

Peirce relata no texto “Algumas consequências de quatro incapacidades” (2010, p.281), que a associação de ideias procede de acordo com três princípios: os

de semelhança, contiguidade e causalidade. Seria igualmente verdadeiro dizer que os signos denotam aquilo que denotam a partir dos três princípios da semelhança, contiguidade e causalidade. Não pode haver dúvida de que alguma coisa é um signo de qualquer outra que a primeira estiver associada por semelhança, contiguidade ou por causalidade; nem pode haver nenhuma dúvida de que um signo relembra a coisa significada. Neste caso, o autor diz que a associação das ideias consiste no seguinte: um juízo ocasiona outro juízo, do qual é o signo. Ora, isto é a inferência.

Tudo aquilo em que temos interesse, cria em nós a sua própria emoção particular, por mais superficial que seja. Esta emoção é um signo e um predicado da coisa. Portanto, quando uma coisa semelhante a esta coisa nos é apresentada, uma emoção similar apresenta-se; imediatamente inferimos que a última é semelhante à primeira. Entretanto, o que vimos sobre a associação por semelhança é verdadeiro para todas as associações. Toda associação é feita através de signos. Tudo tem suas qualidades subjetivas ou emocionais, que são atribuídas de um modo absoluto ou de um modo relativo, ou através de uma imputação convencional a tudo aquilo que for um signo dessa coisa.

E assim, raciocinamos no conceito de crenças:

O signo (crença) é isto e aquilo; Por isso, o signo (crença) é aquela coisa.

O signo é quase (é representativo de) aquela coisa.

2.3 Análise do ensaio “Escolhas, Dogmatismos e Apostas” de IBRI (2012)

2.3.1 O percurso do pensamento de Peirce sobre o realismo

Iniciamos o texto falando do ano de 1868, onde Peirce escreveu dois artigos denominados *Questions Concerning Certain Faculties Claimed for Man*⁹ e *Some Consequences of Four Incapacities*¹⁰, ambos correlatos e sequenciais, que tratam de diretrizes epistemológicas que marcaram a filosofia do autor. São textos que se integram na postura realista de Peirce, a qual sempre permeou seu pensamento. No início de sua carreira filosófica, ele se autocriticou pelos deslizes nominalistas, que mais tarde refutou, defendendo que as raízes e implicações do realismo estavam

⁹ “Questões Referentes a Certas Faculdades Reivindicadas Pelo Homem”.

¹⁰ “Algumas Consequências das Quatro Incapacidades”.

presentes em sua obra. O que Ibri nos diz, é que o desenvolvimento do realismo de Peirce, se aperfeiçoou devido aos seus recursos lógicos, como a proposição da teoria da continuidade (sinequismo) e da lógica dos relativos, que fez com que a noção de *continuum* substituí-se a de universal. (Cf. IBRI, 2012, p.1-2)

Vejamos as quatro incapacidades tais quais formuladas por Peirce:

- a) Não temos qualquer poder de introspecção, senão que todo conhecimento do mundo interno deriva-se de nosso conhecimento de fatos externos;
- b) Não temos poder algum de intuição, senão que toda cognição é logicamente determinada por cognições anteriores;
- c) Não temos qualquer poder de pensar sem signos;
- d) Não temos concepção alguma do absolutamente incognoscível. (Cf. IBRI, 2012, p.2)

No texto sobre “as quatro incapacidades”, Peirce reanalisa estas quatro proposições, a partir de sua origem no ensaio “Questões referentes a certas faculdades reivindicadas pelos homens”, onde ele caracteriza uma forte posição anticartesiana, pela recusa do início de uma filosofia pela dúvida universal, pela proposição de uma intuição com poder cognitivo e pela separação entre espírito e matéria.

Ibri ressalta que, a obra de Peirce traz uma estrutura teórica enriquecida não apenas em lógica, mas também e principalmente, a uma sólida ontologia baseada na sua Fenomenologia e sua Semiótica. Esta consideração nos permite reler “as quatro incapacidades”, através de um novo vocabulário, resultante de uma ideia de mudo, que nunca esteve ausente em sua filosofia. (Cf. IBRI, 2012, p.2)

Aqui é afirmado por Ibri (2012, p.3), que a filosofia madura de Peirce é dialogante, semioticamente interativa entre os mundos do objeto real, dos signos que buscam representá-lo, e da história evolutiva das interpretações. O eixo conceitual dessa filosofia desenha-se na ampla consideração de suas três categorias, que parte dos modos como experimentamos os fenômenos e que conclui como modos de ser da realidade. Esta amplificação do alcance das categorias permeando sujeito e mundo proporciona uma relação de simetria formal, fundamental para a justificativa do diálogo entre linguagem e experiência.

Entretanto, a filosofia de Peirce ao se iniciar pela Fenomenologia, introduz o sujeito no mundo e esta convivência não será desfeita ao longo do desenvolvimento

de suas teorias. Tal coabitação homem-mundo implicará numa leitura que considera que o realismo de Peirce deva estabelecer equivalência de direitos lógicos entre ambos, e tal quesito será garantido pela validade das categorias, indiferenciando tanto para os modos de ser da consciência que experiência, quanto para a validade experienciada. Por isso, esta simetria categorial entre sujeito e objeto torna-se o entendimento central da Semiótica como ciência dialogante entre os universos do signo e do objeto. (Cf. IBRI, 2012, p.3)

E mais, Ibri diz que a frase “aprendemos com a experiência”, dentro da filosofia de Peirce, não é concessão a um empirismo tosco, cuja incompetência filosófica se estende de uma ingenuidade epistemologicamente à um ceticismo nominalista que se baseia na possibilidade de uma descontinuidade radical da possibilidade de qualquer linguagem, antes de qualquer cognição. Aprender com a experiência, demandará constituir a justificativa lógica de sua possibilidade. Assim, veremos que a simetria das categorias mostrará sua eficiência, ao legitimar uma conaturalidade substancial entre o objeto da experiência e a mente experienciadora. Tal conaturalidade será o palco, onde o diálogo semiótico torna-se possível- não um diálogo meramente intersubjetivo, mas entre subjetividade e objetividade, ambos configurados como reinos de signos e significação na filosofia de Peirce. Entretanto, Ibri relata que, o diálogo semiótico entre signo e sujeito, entre linguagem e realidade, será concedido por uma conaturalidade entre ambos que se consuma na doutrina do Idealismo Objetivo de Peirce, que se trata de um reconhecimento de que o objeto e o signo são substancialmente idealidade. (Cf. IBRI, 2012, p.4)

Dessa forma, a adoção da simetria categorial ira facultar, a leitura do mundo de um modo não antropocêntrico; correlatos das faculdades humanas serão sempre encontrados na Natureza.

Com estas considerações introdutórias, Ibri aponta sobre a análise da primeira incapacidade, a de que:

“Não temos qualquer poder de introspecção, senão que todo conhecimento do mundo interno deriva-se de nosso conhecimento de fatos externos”. (IBRI, 2012, p.5)

Há uma recusa de Peirce, acerca do apelo à psicologia para refletir sobre o fenômeno da introspecção. Pois, dizer que o conhecimento do mundo externo é o que baliza o do mundo interno é afirmar que nossa interioridade é de natureza

potencial ou modalmente possível, e apenas a ação concreta pode determinar a indeterminação interior como escolha efetiva. De outro lado, a ação abre-se cognitivamente à experiência pública e proporciona reflexivamente sua análise semiótica, dialógica. Não tem poder de introspecção significa “sabermos que não sabemos” de nós e de “outras mentes”, senão pelo medo como tal saber se reflete no mundo externo, aparecendo de modo definido. Categorialmente, o mundo externo é caracterizado pela *Segundidade*, o lócus do tipo de experiência que se oferece à visitação das mentes interpretativas. A hipótese de conaturalidade entre fato e pensamento parece necessária, para justificar que o recolhimento do primeiro para o interior do segundo seja feito semiótica e dialogicamente.

Por conseguinte, Ibri diz que no universo exterior é que temos a possibilidade saber sobre outras mentes: não temos acesso aos mundos interiores, a menos que se manifestem por algum lado externo, de tal modo que eles sejam semioticamente indicializados. (Cf. IBRI, 2012, p.4)

A segunda incapacidade, a qual:

“Não temos poder algum de intuição, senão que toda cognição é logicamente determinada por cognições anteriores”, é uma afirmação anticartesiana. De fato, para Peirce, toda cognição é construída dentro de um contínuo temporal, no qual há um entrelaçamento lógico entre os signos, e a mente que opera tais relações, não tem poder de atuar simultaneamente no universo da mediação e na imediação intuitiva, como se pretendesse, *estar no tempo e fora dele*.

Contudo, uma análise mais profunda da epistemologia peirciana irá incidir na questão da síntese proposta por Kant, retorna ao *eu penso* cartesiano, Peirce defende que a unidade da consciência é sentimento imediato, por ele denominado de quale- consciência. Essa é uma espécie de imediatidade de um *não tempo* como fundo, torna-se a possibilidade da consciência de síntese ou de aprendizagem, que apenas se desenvolve no tempo. (IBRI, 2012, p.5)

Vejamos a terceira incapacidade:

“Não temos qualquer poder de pensar sem signos”. De certa forma, a consideração de Peirce decorre da análise anterior sobre a segunda incapacidade. Todo pensamento se faz em signos, a saber, em representações lógicas, num processo temporalmente contínuo em que a memória passada está sempre ativa para a reconhecimento e inserção dos fenômenos em signos conceituais que analisam um estado de coisas presentes para alguma previsão futura. Além disso, pensar um objeto é pensar os prejudicados que definem sua conduta, e conduta só pode ser apreendida por signos que representem relações entre estados fenomênicos. (IBRI, 2012, p.5)

A quarta e última incapacidade, afirma:

“Não temos concepção alguma do absolutamente incognoscível”. Para Peirce, ser incognoscível é não poder ter seus predicados conhecidos,

significando que tal objeto aparece pelo seu lado exterior, facultando-se como fenômeno. Todavia, à luz das categorias de Peirce, algo que não se manifesta como fenômeno exterior, aberto ao universo geral da experiência, simplesmente *não existe*, por não passar de um estado de indeterminação interior a um estado de determinação exterior, a saber, e um estado potencial para um atual. A incognoscibilidade se dá pela existência do objeto, transferindo o problema da esfera da epistemologia para o da ontologia. (IBRI, 2012, p.5-6)

Por essa releitura de um texto da juventude de Peirce, Ibri conclui que podemos dizer que há um traço comum entre aquelas incapacidades, sendo que todas elas se relacionam com o pressuposto de que sempre nossa cognição se dá por uma face realista. E se desenha na necessidade de um mundo que seja o centro principal para a definição dos signos em exteriorização que os defina e que os tire de um estado de ocultação para um de exposição onde a comunidade de investigação torna-se possível. Este é o fundamento do pragmatismo de Peirce sob o aspecto de uma ontologia realista, facultando a possibilidade do diálogo semiótico entre mundos interno e externo sem que haja estranhamento substancial entre eles. (Cf. IBRI, 2012, p.6)

Será que existe uma realidade interna independente da realidade externa? Vejamos como Peirce em seus próprios termos esclarece essa questão:

Não é nossa intenção aqui admitir a realidade do mundo externo. Apenas, há certo conjunto de fatos que são normalmente considerados como externos, enquanto outros são considerados como internos. A questão consiste em saber se os últimos são conhecidos de outro modo que não seja por meio da inferência a partir dos primeiros. (CP 5.244, tradução nossa)

O não estranhamento justifica uma doutrina como o Idealismo Objetivo na medida em que ela divulga não haver dicotomia substancial entre mundos exterior e interior, tornando factível a dialogia semiótica entre ambos.

2.3.2 Algumas considerações sobre representação e mediação

Uma das importantes questões, para que possamos perceber as ligações entre a semiótica de Peirce e a abordagem realista de sua filosofia: serão processos de mediação também processos de representação? Ou, sob um modo alternativo: será a representação uma forma específica de mediação? Havendo essa distinção entre mediação e representação, Ibri (2012, p.6) nos põe a refletir sobre o que entendemos por ambos os termos, no intuito de compreender melhor tal distinção conceitual.

Um ponto para a reflexão que se segue, sugere trazer à luz algumas posturas frente à questão: o que é representação, a par da crítica de algumas escolas anti-representacionistas. Por exemplo, o conceito de Richard Rorty como um espelho perfeito de algum objeto, uma visão típica do Iluminismo. De acordo com ele, tal conceito de representação sustenta uma esperança injustificada de captar a *essência* da realidade.

Além dessa forma de conceituar representação, há também outras teorias anti-representacionistas que consideraram tal conceito, algo que cria uma espécie de distancia entre o homem e o fenômeno em si mesmo e, assim, nossa compreensão de um mundo sensível seria impossível e bloqueada por ela.

Partindo desta última visão de representação, fica claro que a primeiridade é o modo adequado de ser para uma experiência direta de mundo, uma experiência de presentidade, onde o tempo, sempre presente nos signos conceituais, não participa dela. Porém, admitir tal experiência onde à mente humana observa o mundo valendo-se de algum tipo de mediação. A racionalidade não pode ser desenvolvida sem signos, como afirmado por Peirce. Ambas as experiências, mediadas e imediatas, são assim consideradas na filosofia peirciana.

Por conseguinte, Ibri (2012, p.7) fala do conceito de representação de Rorty, o qual é totalmente inadequado para a Filosofia de Peirce, como também para a concepção contemporânea das categorias positivas em geral. Tais teorias vinculam-se a uma visão indeterminista de mundo. Por isso, ele nos lembra de que o falibilismo de Peirce de um lado, e a distinção entre objetos imediatos e dinâmicos de outro, são suficientes para recusar essa visão de representação como um espelho de qualquer realidade.

Com essas observações preliminares, Ibri nos questiona se seria possível, dentro da filosofia peirciana, conciliar representação e mediação através de um vocabulário de terceiridade? Esta conciliação é suposta por ele, que exigiria um entendimento de representação como o meio pelo qual a mediação atua ou é, de alguma forma eficiente. Por isso, é importante refletir o que significa mediar. Ibri indaga se mediação não seria uma espécie de meio pelo qual dois opostos se relacionam, com a função explícita de *conciliar* uma conduta à outra? Afinal, na terceiridade, esse meio se incorporaria a segundidade, rompendo seu caráter de força bruta ao representar o modo habitual como ela atua?

Utilizou-se a expressão representar como o modo pelo qual a conduta da alteridade pode ser simulada, e simular significaria prever a conduta futura. Se tomarmos a relação entre homem e realidade, dois seres interativos, poderíamos dizer que nosso conhecimento de qualquer objeto real é a forma pela qual representamos seu comportamento futuro. Caso esta representação seja verdadeira, a saber, caso possamos eficientemente simular o modo no qual esse objeto atua suas leis. Então, podemos prever sua conduta, e assim, também planejar nossa própria conduta perante ele.

Conforme essa linha de pensamento, uma verdadeira representação permitirá uma mediação eficiente onde todo tipo de conflito poderá ser reduzida à inteligibilidade e razoabilidade futura. E *agir-entre* exige uma representação dos polos opostos, rompendo sua oposição ao encontrar um modo comum onde ambos possam agir conjuntamente.

Ibri (2012, p.7) propõe uma questão: se mediação pode prescindir de representação, como sua alternativa, então poderíamos imaginar uma situação onde a mediação seja plausível, mas não necessariamente por meio de uma verdadeira representação. Não seria este caso, uma espécie de mediação sem o verdadeiro conhecimento da alteridade, ou seja, sem a incorporação da segundidade na terceiridade, o que violaria a natureza da terceiridade como terceiridade? Lembrando que, na história das ideias, podemos encontrar escolas como a dos sofistas, para quem linguagem era apenas um exercício de pura retórica, um instrumento de sedução que funcionou como mediação entre os gregos por um longo período histórico. Não havia verdade alguma em sua oratória, principalmente porque eram céticos que não acreditaram na possibilidade de algo verdadeiro.

Para sustentar esta argumentação, Ibri traz para reflexão, o texto “A Fixação da Crença”¹¹. Além do método dialógico-científico de fixar as crenças, três outras são apresentadas, que são: tenacidade, autoridade e priori. E ele questiona, se estes três não seriam *mediações*? Não seriam meios pelos quais a conduta humana pode ser regida? Poderíamos dizer que algum deles envolve investigação no sentido peirciano e, portanto, conhecimento? Os estudiosos de Peirce certamente diriam “não”. A razão óbvia é que, nos três casos, poderíamos dizer que a brutalidade da

¹¹ “The Fixation of Belief”.

segundidade seria mantida latente, dominada pela força ou dogmaticamente. Com relação ao modo dogmático de fixar crença, poderíamos citar, por exemplo, o período histórico da Idade Média, onde toda mediação, para o entendimento da Natureza se constituía em “manter as aparências”, uma espécie de racionalidade permitida, sem qualquer relação com a verdade, já que todos os processos naturais eram regidos pela vontade de Deus. Neste caso, *manter as aparências* era mediação sem qualquer caráter de representação. (Cf. IBRI, 2012, p.8)

E por falarmos em crença, importante ressaltar que no texto “Questões Referentes a Certas Faculdades Reivindicadas Pelo Homem” (1868) – Peirce, no contexto da análise do poder intuitivo, esboça uma definição de crença centrada na ação humana, conforme podemos ver na passagem seguinte:

Passando à distinção de crença e concepção, deparamo-nos com a afirmação de que o conhecimento da crença é essencial para a sua existência. Ora, podemos de modo inquestionável, distinguir uma crença de uma concepção, na maioria dos casos, por meio de um sentimento peculiar de convicção; e é uma mera questão de palavras se definimos a crença como aquele juízo que é acompanhado por este sentimento ou como aquele juízo a partir do qual um homem agirá. De modo conveniente, podemos chamar a primeira de crença sensorialista e a segunda de crença ativa. (CP 5.242, tradução nossa)

Porém, Ibri nos questiona se os três casos de fixação das crenças não seriam exemplos de mediação sem representação? Não seria o caso do método científico de fixar a crença, o único onde ambos, representação e mediação funcionariam juntos? Talvez fosse útil, a fim de sustentar esta linha de raciocínio, citar as passagens de Peirce, onde representação e mediação aparentam estar firmemente ligadas, a exemplo de:

A Terceira categoria é a Ideia daquilo que é tal qual é por ser um Terceiro, ou meio, entre um Segundo e seu Primeiro. Isto é o mesmo que dizer que ela é representação como um elemento do fenômeno (Ainda) Terceiridade nada é senão o caráter de um objeto que incorpora a qualidade de estar entre ou Mediação nas suas formas mais simples e rudimentares; e eu a uso como o nome daquele elemento do fenômeno que é preponderante, e que encontra sua plenitude na Representação (e) Terceiridade, como eu uso o termo, é apenas um sinônimo para Representação... (PEIRCE apud IBRI, 2012)

É afirmado por Peirce, na própria definição de signo, que seu caráter de representação do objeto e, para tanto, é necessário que haja a possibilidade de uma experiência fenomênica que possa, em *continuum*, alimentar o fluxo também contínuo dos interpretantes. Também nota-se que essa razão pela qual a Fenomenologia é uma ciência que está pressuposta como suporte da Semiótica.

Portanto, o método científico deve ser semioticamente dialógico com o objeto, com o intuito de representá-lo de maneira verdadeira. Neste caso, parece ser possível dizer que *mediações são representações*. Aqui, Ibri nos faz perceber que mediações sem representações, as quais não tomam uma fenomenologia do objeto para serem concebidas num processo semiótico de construção de interpretantes lógicos, podem afetar a conduta, conforme exigência do quesito principal da significação pragmática. (Cf. IBRI, 2012, p.9) Por isso, o pressuposto realista parece ser vital para distinguir ações governadas por dogmatismos, sejam tenazes, autoritários ou transcendentais (a priori), de outras que estão em permanente diálogo semiótico com a experiência.

Peirce por sua vez, procura desenvolver uma crítica profunda ao dogmatismo, pondo em questão a legitimidade das suas certezas e, ao mesmo tempo, condenando o exagero da posição dos céticos que negam a possibilidade de nossas crenças serem verdadeiras. Peirce adota uma posição falibilista que afirma a impossibilidade de a razão alcançar a certeza absoluta, a precisão absoluta e a universalidade absoluta e tendo como alvo específico os adeptos do cartesianismo, não só rejeita a afirmação dos dogmáticos de que podemos ter conhecimentos absolutamente certos e verdadeiros, como rejeita também a dúvida radical dos céticos que justifica a suspensão do juízo. Ao interpretar a posição de Peirce, o autor De Waal faz o seguinte comentário:

Peirce rejeita a afirmação dogmática de que nós sabemos com certeza se alguma crença em particular é verdadeira, enquanto ao mesmo tempo ele descarta a conclusão dos céticos de que se segue disso que todas as nossas crenças têm que ser encaradas com desconfiança. Em lugar disso, Peirce argumenta que de maneira geral podemos confiar em nossas crenças [...]. Aos olhos de Peirce, os céticos cometem o erro básico de concluir do fato de que cada crença pode ser posta em dúvida, que todas as crenças podem ser postas em dúvida. (DE WAAL, 2005, p. 16)

O realismo pressupõe sistemas de terceiridade real cuja indiciação na segundidade fática segue um curso semiótico de réplicas particulares de signos gerais, a saber, sinssignos que apontam para legissignos.

A representação desses legissignos é que permite a construção de teorias científicas, de forma que essas são dialogantes com a experiência. Ibri relata que Peirce reconhece a busca da verdade pela investigação contínua, ou seja, pela aplicação de um método de inferência fenomenologicamente sustentado, era a única forma de cientificidade genuína. As demais formas de constituição de mediações errariam se desenvolvessem, na direção de algum interesse em particular, distante

de uma atenta observação dos fenômenos. Assim, podemos supor que as razões de Peirce para sustentar essa posição, eram as de que tais mediações não seriam representações que tivessem poder de previsão da conduta dos objetos, uma vez que não cumpriram a exigência de uma terceiridade à luz de um realismo, ou seja, um realismo que acaba sustentando a validação indiferenciada das categorias tanto para as operações de semiose, quanto para a realidade daqueles objetos.

Em resumo, e segundo Ibri, podemos dizer que o realismo de Peirce é um pressuposto de fundo, que torna logicamente consistentes as pretensões de lidar com a alteridade do mundo, por meio de mediações que sejam genuínas representações de uma ordem que é própria e intrínseca aos fenômenos.

CONCLUSÃO

Neste trabalho, nos propusemos como meta estudar o papel do conceito de crença na filosofia de Peirce, abordado do ponto de vista da fixação das crenças. E dentro do que entendemos como sendo o espírito de uma dissertação de mestrado, não tivemos a intenção de produzir um trabalho original e exaustivo, mas apenas elaborar um estudo sobre o tema que nos despertou interesse na obra de Peirce. Da mesma forma que para uma grande parte dos estudantes de filosofia que são introduzidos à obra de Peirce, a nossa porta de entrada foi a leitura de seu artigo “A Fixação da Crença”, que nos causou um forte impacto; pois, entráramos em contato com um filósofo que, apesar de ter rejeitado a possibilidade de atingir a certeza, persistiu ainda na busca obstinada pela verdade.

Inicialmente, de maneira sucinta, procuramos traçar um perfil de Peirce na sua condição de importante protagonista da história da filosofia, descrevendo o desenvolvimento da sua obra e destacando algumas de suas doutrinas mais conhecidas, que desempenham um papel importante no conjunto de sua filosofia, como por exemplo, a teoria da Semiótica. Nossa intenção foi a de estabelecer um contexto dentro do qual seria facilitada, não apenas a visualização do momento exato em que surge a reflexão sobre o conceito da crença, mas também e principalmente a avaliação da sua importância no conjunto da obra do autor, onde crença e signos se relacionam.

Na sequência deste trabalho, tomamos por base os textos “Semiótica e A Fixação da Crença”, de Charles Sanders Peirce, e também o artigo “Escolhas, Dogmatismos e Apostas” de Ivo Assad Ibri, onde procuramos estudar o momento que antecede, e de certa forma prepara, a elaboração do conceito de crença pela filosofia peirciana. E assim, adentramos o estudo da fixação das crenças e do contraste entre a crença científica e a crença dogmática, verificada pelos quatro métodos da exposição. Além destes, utilizamos também outros textos de Peirce em que são retomadas e muitas vezes reformuladas as ideias desenvolvidas nestes artigos. Apoiamo-nos também, em trabalhos de outros comentaristas, especializados na obra de Peirce.

Ao longo deste estudo sobre a crença pudemos constatar a elevada importância filosófica desta reflexão de Peirce e a grande repercussão das questões

filosóficas nela suscitadas, no conjunto de sua obra. Na formulação da hipótese metafísica da realidade, já temos a presença, não só da questão do realismo, importante aspecto da arquitetura filosófica do autor, mas também de sua relação com a verdade e a percepção. Estes seriam apenas alguns exemplos da grande quantidade de questões que foram retomadas, esclarecidas e muitas vezes reformuladas em diversos momentos dos estudos peircianos. Enfim, os temas e as questões filosóficas que se apresentam a partir da leitura da “Fixação da Crença”, justificam a indicação desses artigos como uma possível porta de entrada para o conhecimento da filosofia de Peirce.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Obras de Peirce

HARTSHORNE, Charles; WEISS, Paul and BURKS, Arthur (eds.). **Collected Papers of Charles Sanders Peirce**. Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1931-35 e 1958; 8 vols.

TEIXEIRA COELHO NETO, José. Charles S. Peirce (2010) **Semiótica**. Perspectiva, Brasil.

Comentaristas

NUBIOLA, Jaime. (2013). **Un pensador para el siglo XXI**. Espanha, Universidad Navarra

ALMEDER, Robert. (1982). **Peircean Fallibilism**. In: *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, vol. XVIII, nº 1, 57-65.

_____. (1980). **The Philosophy of Charles S. Peirce**: In: *A Critical Introduction*. Oxford, Basil Blackwell.

BRENT, Joseph. (1993). **Charles Sanders Peirce - A Life**. Bloomington, Indiana University Press.

DELANEY, C.F. (1993). **Science, Knowledge and Mind - A Study in the Philosophy of C.S. Peirce**. Notre Dame/London, University of Notre Dame Press.

HAUSMAN, Carl, R. (1991). **Peirce's Evolutionary Realism**. In: *Transactions of Charles S. Peirce Society*, vol. XXVII, nº 4, 475-500.

_____. (1993). **Charles S. Peirce's Evolutionary Philosophy**. Cambridge University Press.

HOOKEYWAY, Christopher. (1992). **Peirce**. London and New York, Routledge & Kegan.

IBRI, Ivo Assad. (1992). **Kósmos Noétos - A Arquitetura Metafísica de Charles S. Peirce**. São Paulo, Perspectiva / Hólon.

_____. (2012) **Escolhas, Dogmatismos e Apostas**. Revista Veritas, PUC-RS.

KENT, Beverley. (1987). **Charles S. Peirce, Logic and the Classification of Sciences**. Kingston and Montreal. McGill-Queen's University Press.

MISAK, C.J. (1991). **Truth and the End of Inquiry**, Oxford, Clarendon Press.

PAPE, Helmut. (1993). **Final Causality in Peirce's Semiotic and His Classification of the Sciences**. In: *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, vol. XXIX, nº 4, 581-608.

SANTAELLA, Lúcia. (1992). **A Assinatura das Coisas**. Rio de Janeiro, Imago.

_____ (1993). **O que é Semiótica**. Coleção Primeiros Passos, Brasiliense.

SILVEIRA, Lauro F.B. da. (1993) **Charles Sanders Peirce e a Contemporânea Filosofia da Ciência: Uma Difícil Conversação**. In: *Transformação*, vol. 16, 63-82.

_____ (2007) **Curso de Semiótica Geral**, Quartier Latin.

Outras obras

ARMSTRONG, D.M. (1980). **Nominalism and Realism - Universals & Scientific Realism**. Cambridge University Press, 2 vols.

KANT, Immanuel. (1978). **Critique of Pure Reason**. New York, Macmillan Press; translation by Norman Kemp Smith.

_____. (1970). **Metaphysical Foundations of Natural Science**. New York, Boobs-Merrill; translation by James Ellington.

LEBRUN, Gérard. (1993). **Sobre Kant**. São Paulo, Iluminuras/Edusp; tradução de José Oscar Almeida Morais, Maria Regina Avelar Coelho da Rocha e Rubens Rodrigues Torres Filho.

POPPER, Karl. (1975). **Das Nuvens e dos Relógios**. In: *Conhecimento Objetivo*, São Paulo, Itatiaia, 193-233; tradução de Milton Amado.

Artigos específicos de Cognitio – Revista de Filosofia - publicação do Centro de Estudos do Pragmatismo, PUC-SP.

BOLER, John (2005 vol.6 n.1) **Peirce on the Medievals: Realism, Power and Form.**

DELANEY, Cornelius F. (2002 vol.3) **Peirce on Science and Metaphysics: overview of a synoptic vision.**

DEROY, Ophelia (2005 vol.6 n.2) **Peirce and Ancient Scepticism.**

ENGEL, Pascal (2005 vol.6 n.2) **Belief as a disposition to Art: Variations on a Pragmatist Theme.**

IBRI, Ivo Assad (2000 vol.1) **Sobre Identidade Ideal-Real na Filosofia de Charles S. Peirce.**

IBRI, Ivo Assad (2002 vol.3) **A vital importância da primeiridade na filosofia de Peirce.**

SANTAELLA, Lúcia (2004 vol.5 n.1) **O Papel da Mudança de Hábito no Pragmatismo Evolucionista de Peirce.**

SILVEIRA, Lauro Frederico Barbosa da (2004 vol.5 n.1) **O Hegelianismo visto por Peirce.**

STEWART, Arthur F. (2000 vol.1) **C. S. Peirce, God and realism: The neglected Crossroads of Science and Religion.**

