

CASSIANO TERRA RODRIGUES

LÓGICA E INVESTIGAÇÃO

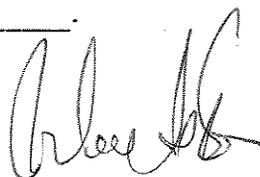
UMA INTERPRETAÇÃO DA GÊNESE DOS PRINCIPAIS TEMAS DO PENSAMENTO DE  
CHARLES SANDERS PEIRCE

Dissertação de Mestrado apresentada ao Departamento  
de Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas  
da Universidade Estadual de Campinas, sob orientação do  
Prof. Dr. Arley Ramos Moreno.

Este exemplar corresponde à redação  
final da dissertação defendida e  
aprovada pela Comissão Julgadora em

\_\_\_/\_\_\_/\_\_\_.

Banca:



Prof. Dr. Arley Ramos Moreno (orientador)

~~Prof. Dr. Ivor Assad Ibri~~

Prof. Dr. Walter Alexandre Carnielli

Suplente:

Prof. Dr.: Marcelo Esteban Coniglio

Campinas, Abril de 2001

UNICAMP  
BIBLIOTECA CENTRAL  
SEÇÃO CIRCULANTE



UNIDADE Be  
N.º CHAMADA: T/UNICAMP  
R618L  
V. Ex.  
TOMBO BC/ 46321  
PROC. 16.392/01  
C  D   
PREÇO R\$ 11,00  
DATA 19/09/01  
N.º CPD

CM00159628-2

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA  
BIBLIOTECA DO IFCH - UNICAMP

**R 618 L**      **Rodrigues, Cassiano Terra**  
                 **Lógica e investigação : uma interpretação da gênese dos**  
                 **principais temas da filosofia de Charles Sanders Peirce / Cassiano**  
                 **Terra Rodrigues. -- Campinas, SP : [s.n.], 2001.**

**Orientador: Arley Ramos Moreno.**  
**Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas,**  
**Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.**

**1. Peirce, Charles Sanders, 1839-1914. 2. Kant, Immanuel,**  
**1724-1804. 3. Categorias (Filosofia). 4. Teoria do**  
**conhecimento. 5. Pragmatismo. 6. Semiótica. 7. Silogismo.**  
**8. Probabilidades. 9. Lógica moderna - Séc. XIX. I. Moreno, Arley**  
**Ramos. I. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de**  
**Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.**

## SUMÁRIO

<b>AGRADECIMENTOS</b>	5
<b>RESUMO</b>	11
<b>INTRODUÇÃO</b>	17
<b>PARTE I: PENSAR COM E CONTRA KANT</b>	25
1. A QUESTÃO INICIAL	27
1.2. <i>Breve exposição de uma teoria kantiana</i>	33
2. PROLEGÔMENOS A UMA CRÍTICA DE UMA LÓGICA DOS JUÍZOS	45
2.1. <i>Um novo conceito de lógica</i>	49
2.2. <i>Primeira aplicação da nova lógica: a refutação da intuição</i>	61
2.3. <i>Segunda aplicação da nova lógica: a conseqüente refutação da Estética Transcendental</i>	65
3. PREDICAÇÃO E HIPÓTESE	69
4. PRIMEIRAS CONSEQÜÊNCIAS DAS APLICAÇÕES DA NOVA LÓGICA: AS NOVAS CATEGORIAS	73
4.1. <i>O método de derivação das categorias</i>	85
4.2. <i>A possibilidade de uma nova crítica</i>	91

PARTE II: CONSEQÜÊNCIAS POSTERIORES DA APLICAÇÃO DA NOVA LÓGICA: OS ARTIGOS DO

<u>JOURNAL OF SPECULATIVE PHILOSOPHY EM 1868-69</u>	<u>95</u>
5. O INÍCIO DA NOVA CRÍTICA: A REFUTAÇÃO DO “ESPÍRITO DO CARTESIANISMO”	97
5.1. <i>A oposição ao nominalismo</i>	103
6. O ARTIGO “QUESTÕES CONCERNENTES A CERTAS FACULDADES REIVINDICADAS PARA O HOMEM”	107
7. O ARTIGO “ALGUMAS CONSEQÜÊNCIAS DE QUATRO INCAPACIDADES”	133
7.1. <i>Os três tipos de inferência válida</i>	135
7.2. <i>Pensamentos e signos</i>	149
7.3. <i>Signos, realidade e comunidade</i>	161
8. O ARTIGO “FUNDAMENTOS DE VALIDADE DAS LEIS DA LÓGICA – CONSEQÜÊNCIAS POSTERIORES DE QUATRO INCAPACIDADES”	179
9. O NASCIMENTO DE UM NOVO MÉTODO	195
9.1. <i>A lógica como semiótica e a tarefa crítica</i>	199
10. CONSIDERAÇÕES FINAIS SOBRE A APLICAÇÃO DO MÉTODO	209
BIBLIOGRAFIA	215

## AGRADECIMENTOS

Para a realização deste trabalho foi fundamental o suporte financeiro, inicialmente, de uma bolsa de estudos concedida pela CAPES, durante os três primeiros meses do mestrado, permitindo-me iniciar os estudos. Posterior e principalmente, uma outra bolsa concedida pela FAPESP, durante vinte e sete meses, permitiu-me desenvolver praticamente todo o trabalho, levando-o a cabo. Também contei com uma pequena ajuda de custo da FAEP-UNICAMP, durante um período de inter rompimento da última bolsa. A essas instituições, o meu reconhecimento.



Os agradecimentos são longos. Há uma razão para isso, além de meu próprio pendor sentimental: este trabalho representa o fechamento de um ciclo em minha vida, acadêmica e pessoal. Mais do que um simples texto, ao qual está reservado um determinado lugar nas bibliotecas, representa também e sobretudo o resultado de um trabalho de conhecimento pessoal, a primeira realização de alguém que ainda está em busca da própria vida. Durante essa procura, acompanharam-me, há mais ou menos tempo, não importa, muitas pessoas, algumas das quais deram-me a provar o sal da vida, e que merecem, por isso, ser mencionadas agora. É com muita alegria, portanto, que torno pública a minha estima por essas pessoas da minha família, meus amigos e colegas que me dedicaram uma parcela de sua atenção, permitindo-me partilhar de seu bom humor, de sua amizade e de seu amor. Os meus agradecimentos especiais:

Aos funcionários do IFCH da UNICAMP, especialmente ao Luciano e à Solange, que na minha opinião são as pessoas mais importantes na biblioteca do Instituto; também às secretárias da

Secretaria de Pós-Graduação do Instituto, especialmente àquelas com quem mantive maior contato, Cidinha, Solange e Neide, que sempre atenderam às minhas solicitações com um sorriso, embora nem sempre eu o tivesse merecido; e ao Benê e ao Benê, das fotocopiadoras, que em várias vezes me passaram na frente da fila de espera pelos textos;

Ao Prof. Dr. Arley Ramos Moreno, pelo exemplo de conduta e pela orientação sempre paciente, inteligente e muitas vezes sábia que me ofereceu, não somente com relação a este trabalho, e sem a qual, sem dúvida, ele sequer teria se iniciado;

Ao Prof. Dr. Ivo Assad Ibri, pelos seus perspicazes comentários críticos ao texto, e por aceitar pronta e gentilmente o convite para participar da banca de defesa;

Aos Profs. Drs. Walter Alexandre Carnielli e Marcelo Coniglio, que com prontidão e generosidade aceitaram participar do exame de qualificação, dando valiosas sugestões que me permitiram melhorar o texto em vários aspectos;

Aos Profs. Drs. Marcos Lutz Müller, Osvaldo Giacóia Jr. e Fausto Castilho, que me ensinaram bastante;

Ao Prof. Dr. Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento, que me ajudou com prestimosas indicações, bibliográficas e outras;

Aos Profs. Drs. Edmundo Fernandes Dias e Ângela Maria Tude de Souza, por alguns preciosos conselhos e conversas;

Ao Prof. Dr. Trajano Augusto Ricca Vieira, pela clara defesa de analogias não óbvias;

À Profa. Dra. Maria Betânia Amoroso, cuja companhia é cinematograficamente adorável;

Ao Prof. Dr. Luis Benedicto Lacerda Orlandi, mestre e amigo, que sabe conciliar as duas coisas como ninguém;

Ao Prof. Dr. Mário Monteiro Terra, pela atenção que me dispensou em todas as vezes em que o procurei, desde que cheguei à UNICAMP;

Aos amigos de Itapetininga, a famosa Itapê: todos os da turma dos canalhas, os maiores canalhas (à exceção do Adilson, do Issa, do Castor, a quem também agradeço pela música, do Daniel e do Tuco, obviamente), com todo o respeito (obviamente); a Luís Francisco Vasquez Nogueira, que se foi cedo demais; a Carlos Eduardo Matarazzo Carreira, que foi quem primeiro me falou das obsessões do espírito, à sua mãe, D. Therezinha, que sempre me incentivou, e a todos de sua família, pelas lembranças da adolescência; a Ivan Barsanti, que acredita na formação de espíritos esclarecidos; a Paulo Ozi, que ficaria contente em ver este trabalho, mas que infelizmente já não está entre nós; ao Prof. Fausto Antônio Ramalho, a quem, com muita honra, retribuo o agradecimento e a amizade;

Às amigas de mais de dez anos: a Melissa Barth Calux, amiga de aço de tantas horas; a Ana Cristina Vallada (que agora casou com o Sérgio e mudou de nome, que eu não sei qual é), outra amiga férrea por quem eu tenho especial afeição; a Paola di Cola Nunes da Silva (que também casou, com o Mário, também mudou de nome, que eu também não sei qual), por todo o carinho; a Patrícia Auxiliadora Martins Ferreira Alves, pela contagiante jovialidade, e a Daniela Cristina da Silva Pereira, com quem eu revezo ombros, tanto para lágrimas como para gargalhadas;

*A tutti i Matelli, in particolare ai miei tre migliori amici fra loro: José Alexandre, Luciana Regina, ed al Capo di tutti capi, Don Luciano Matelli, la quale presenza sempre felice ci manca assai;*

A Walther Castelli Jr., que com sua lucidez me fez levar a sério as obsessões do espírito;

Aos amigos de Brasília, *todos*, tão recentes e tão queridos – Valeu equipê!!;

Às amigas que conheci UNICAMP: a Marta Mourão Kanashiro, que eu não vejo faz tempo; a Gabriela e Adriana Rezende, com quem eu me dou muito bem; a Elaine Cristina Dias, com quem passei muitas horas em frente aos computadores do Instituto, quando nos divertíamos muito com as tolices que eu escrevia e falava; a Patrícia Giannocaró von Huelsen, que é linda e querida; a Patrícia Santana, que de vez em quando me dá umas broncas; a Janaína Damaceno, que não se esquece de mim; a Cíntia Vieira da Silva, pela sua lúcida recusa da lógica; a Lucienne Alonso Lopes, pela amizade simples; a Maria Rita Sigaud Soares Palmeira, com quem divido a *dilectio* pela literatura; a uma grande companheira, Débora Alves; a uma outra grande amiga, Fernanda Casari; a Maria Fernanda Cardoso de Melo, de quem eu admiro a capacidade de fazer amigos; a Adriane da Silva Cavalcanti, por sua amabilidade; a Juliana Cabral Junqueira de Castro, pela amizade ininterrupta, a despeito das poucas vezes em que nos vemos; a Eleonora Frenkel Barreto, por me lembrar os poemas de Manuel Bandeira; a Fernanda Raquel, que se parece comigo, e com quem, talvez por isso mesmo, bastantes vezes travo acaloradas discussões; a Carolina Romano, de quem aprendi a gostar; a Josiane Hafliger, pelo charme oblíquo e dissimulado; a Beatriz Cardoso Cordeiro, dona de uma beleza singela e encantadora; a Mariana Osue Ide Sales, pela delicadeza, e a Sandra Aurora Garcia Muñoz, que mesmo de longe ilumina meus dias;

Aos colegas da universidade que se tornaram amigos para toda a vida: a Giovanni Ruggieri, que deixou saudades, mas que não podia ficar entre nós; a Eli Vagner Rodrigues, dono de um inabalável bom humor; a Humberto Zanardo “Pretão” Petrelli, pela ironia natural, divertida e incisiva; a João Geraldo Martins da Cunha, que é sempre exigente; a Luís Fernando “Fefó”, que tem coragem de ser um palhaço verdadeiro, e ao Maércio, um palhaço de outro tipo, mas igualmente

verdadeiro; a Eduardo Kichhöfel, que me ensina a ouvir Bach; a João Marcos "Vegetal", pelas aulas de lógica e de amizade; a Erick Calheiros de Lima, de quem auferi grandes benefícios em conversas sobre Kant e outros assuntos; a André Benevides Soares, de quem sou fã; a dois futuros grandes físicos, Márcio "Hector Mathew Marciola" Varella e Kléber Roberto Pirola, cujo nome já diz tudo; a Ricardo Tacioli e Sérgio Seabra, por ouvirem e cantarem vários sambas; a Gláucio Sansevero, que também ouve Zappa e é mais conhecido como "Benê"; ao Paulo Potiguar, que joga muita bola; a Luciano "Da Júlia" de Assis, que se tornou dos meus melhores amigos em pouco tempo, a seu irmão Leandro "Bigo-Bigo" de Assis, que tem muita espontaneidade, mas quase nenhum juízo, e a seus pais, Adelino e Marli, que me acolheram sempre com muito carinho;

A Aline Moraes Costa e Ruy Gomes Braga Neto, que eu admiro por representarem um ideal de amor e união difícil de se encontrar;

A Vicente Azevedo de Arruda Sampaio, de cuja amizade sincera só posso, cada vez mais, me orgulhar;

À Marina Wendel de Magalhães, que é uma amiga mais do que querida, por lembrar-me sempre das coisas boas da vida;

À Fabiane, à Letícia, ao Henrique José e ao Igor, que acompanharam de perto o início deste trabalho, e com quem passei a melhor época de minha vida;

À Malu, a quem aprendi a amar de um jeito diferente, e que até hoje me atura;

À Camila, com quem eu dividi os melhores dos melhores momentos dessa melhor época (sim, eu me lembro);

À minha família: à minha irmã, Maria Célia, com quem eu gostaria de poder conversar mais; às minhas *supertias*, Vera, Angélica, Irene, Assumpta e Irma; ao Cláudio e à Lucinha, pais dos meus três primos preferidos, a Lu, o Lucas e a Laurinha, que me fazem querer acreditar no futuro; à Vilma, que um dia me disse que eu sou o filho que ela não teve; ao tio Cataldo, que quer saber o que é filosofia, quando nem eu mesmo sei ao certo; aos tios Lourival e Octacília, e a todos de sua família, pelo carinho e por todos os lanches, almoços e jantas dos quais é ótimo não poder escapar; aos tios queridos Ruy e Neide, ao Zé Cláudio, que foi como meu irmão mais velho, e à Cláudia; *in memoriam*, aos meus avós falecidos, Dedé e Zenith, e Euclides, o “vô” Mailasqui, que fazem tanta falta – sem vocês todos, eu jamais chegaria a lugar algum.

Enfim, esta dissertação é dedicada aos meus pais, Antonio Pedro e Maria do Carmo, e à minha avó Erotildes, a “vó” Tide, que são as pessoas que mais me amam neste mundo, sendo também aqueles que eu mais amo.

Quando um dia a máquina do mundo, qual o rio que no curso do afeto sobre a seca se declara olvidado ao fim do estio e, ingrato, a grande estima julga perdida, nós nos lembraremos dos dias de nossa juventude – da agitação dos neurônios, da sempre inevitável pressa do coração, da afoiteza das glândulas – a tempo que o voraz lobo do tempo, seja qual for a sua sentença contra nós lavrada, não leve a amizade, antiga e certa, da vida que foi o que se quis.

A todos vocês, minha gratidão.

Cassiano Terra Rodrigues

Campinas, verão de 2001.

## RESUMO

Este texto apresenta, como seu título indica, uma interpretação da gênese dos principais temas da filosofia de Charles Sanders Peirce. Seu objetivo é mostrar como, no final da década de 1860, a partir de preocupações iniciais acerca da filosofia kantiana, notadamente a teoria das categorias, Peirce chega a formular, de maneira ainda precária, mas muito bem articulada, algumas concepções de suma importância ao seu projeto filosófico.

Sendo assim, procuramos explicar que seu primeiro passo será estabelecer uma nova lista de categorias, com o intuito de explicar como se reduz o múltiplo empírico à unidade conceitual. Procuramos também explicar a elaboração dessa lista mostrando como o jovem Peirce chega a uma concepção de lógica diferente da lógica tradicional aristotélica. Em seguida, e em consequência do estabelecimento dessa nova lista, ele formula uma teoria da cognição, afirmando que todo pensamento é um processo de criação e interpretação de signos, cujo funcionamento pode ser descrito como um processo inferencial, e não mais judicativo. Também formula uma teoria da realidade dos universais, que assenta sobre a assunção fundamental da identidade entre as concepções de *ser* e *cognoscibilidade*. Essas idéias o levam a apresentar, ainda, incipientemente, uma teoria da justificação da validade da indução, baseada em uma descrição das condições de possibilidade da experiência, teoria esta que avança temas centrais do falibilismo e do sinequismo do autor.

Tais idéias formam, segundo nosso juízo, a base de seu pragmatismo, entendido como método filosófico de esclarecimento dos conceitos científicos a ser aplicado à metafísica tradicional, com o intuito de renová-la, fazendo-a deixar de lado falsos problemas para ater-se a problemas de

significação. O presente trabalho termina com uma sucinta menção às suas idéias pragmatistas, desenvolvidas após esses primeiros trabalhos, para concluir que a originalidade de suas idéias, nesse princípio do seu desenvolvimento filosófico foi, ao menos, lançar as bases para uma nova maneira de pensar as imbricações entre as determinações lógicas, conceituais, e as determinações ontológicas do mundo – em outras palavras, uma nova maneira de pensar as relações entre φύσις [*phýsis*] e λόγος [*lógos*].

## RÉSUMÉ

This text contains, as indicated in the title, an interpretation of the birth of the main themes of Charles Sanders Peirce's philosophy. Its goal is to show, how in the end of the 1860's from initial concerns about kantian philosophy, viz. the theory of categories, Peirce comes to sketch – though in an well articulated way, - some conceptions of the utmost importance to his philosophical project.

Thus, we try to explain that his first step will be to set a new list of categories up, intending to explain the reduction of empirical manifold to conceptual unity. We also try to explain the elaboration of this new list by pointing out the young Peirce's new conception of logic, which is different from the traditional aristotelian one. Further, and thereafter, from this new list he formulates a theory of cognition stating that every thought is a process of creation and interpretation of signs, whereof the very functioning can be described as an inferential, not anymore as a judgement process. He also settles a theory of the reality of universals, as a necessary outcome of the fundamental assumption of the identity of the conceptions of *being* and *cognizability*. These ideas led him still to present, incipiently, a theory of the justification of the validity of induction, based upon a description of the possibility conditions of experience, a theory which suggests central themes of his fallibilism and sinequism.

These ideas frame the basis of his Pragmatism, as we see it, understood as a philosophical method of clearing up scientific concepts to be applied to traditional Metaphysics, with the purpose of renewing it, setting aside false problems, focusing on signification problems. The present work ends with a succinct mention to his Pragmatism, developed after these early works, wherein we can see that the originality of his ideas at this beginning of his philosophical development was, at least to settle the ground for a new way of

thinking the entanglement between the logical – conceptual – and ontological determinations of the world – i. e., a new way of thinking the relations established between φύσις [*phýsis*] and λόγος [*lógos*].

ὅσων ὄψις ἀκοή μάθησις, ταῦτα ἐγὼ προτιμέω.

Ἡράκλειτος Ἐφέσιος

*As coisas que se podem ver, ouvir, conhecer, estas eu prefiro.*

Heráclito de Éfeso, fr. 55.

## INTRODUÇÃO

A presente dissertação é um estudo das idéias de Charles S. Peirce no início de sua carreira filosófica. Nascido em 10 de Setembro de 1839 em Cambridge, Massachusetts, e morto em 14 de Abril de 1914, em Arisbe, Pennsylvania, é considerado o “pai” do pragmatismo, a maior e mais original corrente filosófica do continente americano. Inventor de uma teoria geral dos signos, a sua *semiótica*, pela qual também é mundialmente conhecido, pode ser considerado, até hoje, como o maior filósofo americano, seja pela sua espantosa erudição, pela tremenda versatilidade, amplitude e volume de seus escritos<sup>1</sup>, mas sobretudo pela originalidade, profundidade e influência de suas idéias – a tradição do pragmatismo americano, desde William James e John Dewey, até Richard Rorty, lhe paga inegável tributo; pensadores contemporâneos, das mais diversas correntes de pensamento, como Gilles Deleuze, Max Bense, Gilles-Gaston Granger, Umberto Eco, Jürgen Habermas, Karl-Otto Apel e Hillary Putnam, para citar somente alguns dos mais famosos, estudam suas idéias e utilizam-nas à sua própria maneira, pensando novas possibilidades filosóficas, expandindo fronteiras do pensamento e atestando a atualidade do autor face à vida do mundo contemporâneo.

Dada a reconhecida importância e originalidade da contribuição de Peirce à história da filosofia, justifica-se o interesse deste trabalho, já que é tão exígua a bibliografia dedicada a ele escrita em língua portuguesa, ainda mais sobre os primeiros anos de seu pensamento. Ao nos debruçarmos sobre alguns dos mais importantes escritos de sua juventude, nosso intuito foi o de explicar as origens de suas indagações filosóficas – “quais os problemas fundamentais que o preocupavam?”, eis a pergunta que buscamos responder, na tentativa de dar uma pequena contribuição para o preenchimento dessa lacuna bibliográfica. A resposta a essa pergunta, ao nosso

<sup>1</sup> Cf. Fisch, M. H., “*The Range of Peirce’s Relevance*”, in: *The Monist – An International Journal of General Philosophical Inquiry*, vol. 63 (1980), n.º 3, pp. 269-275, parte I; vol. 65 (1982), n.º 2, pp. 123-139, parte II. Esta revista será doravante citada

juízo, nos permite entender melhor como Peirce chegou à formulação de uma concepção – originalíssima até hoje, como dissemos – do trabalho filosófico, expressa pelo seu pragmatismo. Por tal razão, a presente dissertação acaba com algumas breves considerações, não muito detalhadas, mas, acreditamos, nem tão superficiais, sobre esse aspecto de sua filosofia, procurando frisar a continuidade do pensamento do autor e indicar algumas questões a serem estudadas posteriormente.

O ponto inicial desta dissertação é a filosofia kantiana, notadamente a teoria das categorias expressa na *Crítica da Razão Pura*. Um aspecto marcante – quiçá o mais marcante – nesse início é, sem dúvida, a influência do filósofo de Königsberg. O próprio Peirce reconhece tal influência inúmeras vezes em seus escritos, e foi este o motivo que nos levou a dedicar algumas páginas iniciais à teoria kantiana. Todavia, não foram somente as idéias de Immanuel Kant que o influenciaram; dentre os autores importantes em sua formação, podemos dizer que foram decisivas as leituras de John Duns Scotus, René Descartes, Baruch de Espinosa, David Hume, Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling, Georg Wilhelm Friedrich Hegel, William Hamilton, John Stuart Mill, sem contar a uma forte influência de Aristóteles, presença por vezes tácita, por outras evidente e explicitada pelo próprio autor (inclusive pelo número de citações dentro do conjunto de seus textos), que se percebe facilmente à medida em que se aprofunda a leitura de seus textos. Além disso, Peirce foi, desde muito jovem, um ávido estudioso de lógica: George Boole, Augustus De Morgan, John Venn e Ernst Schröder, dentre os modernos, além de seu próprio pai, Benjamin Peirce, considerado o maior matemático dos Estados Unidos da América daquela época; o próprio Aristóteles e os estóicos, na antigüidade, e lógicos medievais como Petrus Hispanus e Guilherme de Ockham<sup>2</sup>, todos esses

---

como *The Monist*.

<sup>2</sup> Peirce foi um dos primeiros lógicos a se interessar pela história de sua própria disciplina. Foi quem chamou a atenção, pela primeira vez, para a lógica estóica, e foi um dos que primeiro destacaram a importância da lógica medieval, cujos valiosos desenvolvimentos formais não puderam ser apreciados devidamente até que se tenha percebido, novamente no século XIX, que o formalismo tinha muito mais a ver com a lógica do que os problemas epistemológicos e ontológicos que a filosofia moderna tomava por lógicos. Peirce foi um dos primeiros a perceber isso. Dos pensadores medievais, admira sobretudo sua

pensadores também o influenciaram muito, fornecendo matéria para suas reflexões ao longo de toda a sua vida.

Pela variedade e importância dos autores acima mencionados, um trabalho minucioso sobre as influências que marcaram a investigação filosófica peirciana excederia demasiado o âmbito de uma dissertação de mestrado. Com efeito, exigiria muito mais tempo e muito mais estudo. Por tal motivo, restringimo-nos a marcar bem a influência de Kant pois acreditamos que sem uma prévia exposição das idéias kantianas, a inteligibilidade – bem como a própria originalidade! – das idéias de Peirce ficaria comprometida. Assim, entendemos ser indispensável uma pequena exposição da teoria kantiana das categorias, sem a qual não entenderíamos exatamente qual o ponto de partida das investigações filosóficas de Peirce. Na verdade, ao longo do texto há outras menções a Kant que consideramos importantes. Notar-se há que outros autores, como por exemplo, Descartes, Duns Scotus e George Boole, são citados, mas apenas citados – a eles não dedicamos o mesmo espaço que a Kant. Isto não porque acreditemos que sua influência tenha sido menos importante do que a de Kant; seria temeroso afirmar isso, por exemplo, no caso de Schelling, ou mesmo no de Aristóteles. Para entender melhor o que queremos dizer tomemos, por exemplo, o caso de Descartes. Quando Peirce critica e refuta o que chama de “espírito do cartesianismo”, ele não está se dirigindo especificamente ao filósofo francês, mas a toda uma maneira de pensar, a toda uma atitude filosófica de que podemos encontrar características na história da filosofia até mesmo em autores anteriores a

---

grande minuciosidade, embora reprove sua falta de pensamento generalizador. Leu e comentou diversos autores dessa época, especialmente Duns Scotus e Ockham. Sobre a influência desses pensadores sobre seu pensamento, não faremos mais do que breve menção, pelas razões expostas nesta introdução. Sobre a opinião de Peirce a respeito dos escolásticos, cf., por exemplo, o que ele mesmo diz, em *The Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, vol(s). I-VI, Hartshorne, Ch. & Weiss, P., vol(s). VII-VIII, Burks, A., (ed (s).), Cambridge, MA: Harvard University Press, 1931-1935; 1958, no vol. 3, ao parágrafo 560. Doravante as citações dessa obra seguirão o padrão já usual; assim, por exemplo, C. P. 3.560 indica *Collected Papers*, volume 3, parágrafo 560. Cf., ainda, Boler, J., “Peirce, Ockham and Scholastic Realism”, in: *The Monist*, vol. 63 (1980); n.º 3, pp. 290-303; Kloesel, C. J. W., “*Speculative Grammar: From Duns Scotus to Charles Peirce*”, in: *Proceedings of the C. S. Peirce Bicentennial International Congress* [col. *Graduate Studies Texas Tech. University*, n.º 23], Lubbock, Texas: Texas Tech. Press, 1981, pp. 127-134; sobre a importância de Peirce como historiador da lógica, cf. Bochenski, J. M., *A History of Formal Logic* [translated and edited by Ivo Thomas], New York/ Notre Dame, Indiana: Chelsea Publishing Co./ University of Notre Dame

Descartes, mas que encontra seu modelo mais bem acabado nas idéias da filosofia cartesiana (bem como nas da tradição por elas influenciada), tais como Peirce as entende. Pode-se afirmar, por certo, que as críticas de Peirce ao cartesianismo não são pertinentes, principalmente com relação à dúvida metódica. Um estudo comparativo, então, das concepções dos dois autores lançaria luz sobre pontos importantes da filosofia peirciana, na medida em que, indicando as diferenças entre os argumentos apresentados por Descartes e a maneira como Peirce os apresenta, deixasse à mostra certas intenções deste último na apresentação dos seus pontos de vista. Entretanto, saber se Peirce entendeu bem ou mal a filosofia cartesiana não nos ajudaria a entender melhor seu pensamento, na medida em que, segundo nosso juízo, tal paralelo é inessencial para a compreensão do ponto fundamental da crítica, qual seja, a necessidade de se abandonar a busca por princípios primeiros, fundamentais e definitivos, algo que não é exclusivo de Descartes. Assim, restringimo-nos, quando surge a discussão, a indicar em nota de rodapé uma bibliografia básica que trate das relações entre Peirce e Descartes, Peirce e Stuart Mill, Peirce e Duns Scotus, enfim, entre Peirce e cada autor, onde o leitor poderá encontrar um balanço certamente mais pormenorizado das perspectivas de cada autor em questão com relação às leituras que delas faz Peirce, podendo decidir se ele foi ou não justo nas críticas e elogios que dirigiu aos outros filósofos mencionados neste texto.

Com relação a Kant, entretanto, não nos parece ser assim; voltamos a frisar, acreditamos que entender suas idéias é fundamental para entender claramente as do jovem Peirce. Mesmo depois seu pragmatismo é entendido por ele mesmo como um método de elucidação de conceitos, o que faz da máxima pragmática um *organon* para uma tarefa essencialmente crítica, e em um sentido kantiano, o qual seja, o de prevenir o pensamento de usos equivocados de seus conceitos, alertando-o para não tentar ir aonde não conseguirá se mover, restringindo-o ao domínio dos fatos do mundo, como o

único acerca do qual é legitimamente possível conjeturar, aquele em que vivemos, o único, por conseguinte, que conhecemos<sup>3</sup>.

Ora, Peirce adota a tese kantiana da teoria arquitetônica do pensamento, tomando dele a idéia de que a lógica fundamenta a possibilidade do conhecimento, ou seja, de que dela deva-se extrair todo o sistema de princípios e categorias que formam a base de todo o universo do cognoscível, o que também atesta tal fortíssima influência em seu pensamento. Não obstante, não tarda a perceber que o sistema do esquematismo kantiano é inadequado, podendo-se afirmar que o propósito de construir um sistema de categorias alternativo constitui o mote basilar de seu trabalho na década de 1860, bem como de suas primeiras incursões no terreno da lógica. A mudança, como se verá, não está em abandonar a atitude kantiana com relação à tarefa do pensamento, mas em mudar o foco da crítica para a significação dos conceitos, e nosso esforço foi o de cercar bem as noções e conceitos que Peirce elabora, no fim da década de 1860, para superar as dificuldades das quais a filosofia kantiana, segundo ele, não conseguiu escapar, lançando, com essas idéias, as bases para seu pragmatismo.

Tendo feito essas considerações de ordem teórica e metodológica, passemos à organização do trabalho. Este texto está dividido em duas partes. A primeira trata das questões mais cerradamente ligadas a Kant e à crítica às suas idéias. O escrito de Peirce mais importante para esta primeira parte é o artigo "*Sobre uma Nova Lista de Categorias [On a New List of Categories]*". Para entendê-lo bem, recorreremos a outros trabalhos do autor, não necessariamente sempre do mesmo período, mas que

---

<sup>3</sup> Poder-se-ia conjeturar, levando-se em conta tal herança kantiana, acerca de uma inusitada proximidade entre as concepções de Peirce e as do jovem Ludwig Wittgenstein, no que toca à tarefa negativa da filosofia, também entendida pelo filósofo austríaco como atividade de elucidação [*Erläuterung*] de conceitos. Veja-se, por exemplo, o que afirma Wittgenstein nos aforismos 4.11-4.122 do *Tractatus Logico-Philosophicus*. Este, entretanto, é assunto para toda uma outra tese (embora não tenhamos notícia de que alguma já tenha sido escrita), o que nos obriga, por ora, apenas a esta breve menção.

tratam das questões de então, devidamente referidos no curso do texto; começamos e terminamos a primeira parte com o escrito sobre a nova lista e a ele voltamos outras vezes ao longo do texto, pois com esse artigo Peirce lança as bases da sua teoria da cognição, objeto de estudo da segunda parte do texto. Nosso objetivo nessa primeira parte foi o de destacar até que ponto as suas investigações lógicas nesta primeira etapa de seu pensamento tinham como fim o estabelecimento de uma lista de categorias, e como os resultados de tais investigações condicionaram, por seu turno, o desenvolvimento das teses acerca da natureza do conhecimento e da realidade, da sua teoria do significado e a justificação do método científico.

Na segunda parte, então, são estudados basicamente três textos, nomeadamente, “*Questões Concernentes a Certas Faculdades Reivindicadas para o Homem* [*Questions Concerning Certain Faculties Claimed for Man*]”, “*Algumas Conseqüências de Quatro Incapacidades* [*Some Consequences of Four Incapacities*]” e “*Fundamentos de Validade das Leis da Lógica: Conseqüências Posteriores de Quatro Incapacidades* [*Grounds of Validity of the Laws of Logic: Further Consequences of Four Incapacities*]”, onde estão expostas a refutação ao “espírito do cartesianismo”, as teorias da cognição e dos três tipos fundamentais de raciocínio, a fundamentação proposta pelo autor, naquela época, à indução, e também as teorias do conhecimento e do seu realismo dos universais.

Por fim, como já dissemos, fazemos algumas considerações finais sobre o pragmatismo peirciano, contidas no capítulo 10. Nessas considerações, retomamos algumas idéias expostas no artigo sobre a “nova lista”, a respeito das categorias e da predicação, para enxergar já aí as primeiras formulações do conceito de *signo* e das categorias metafísicas da Primeiridade, Secundidade e Terceiridade; buscamos também mostrar algumas relações dessas idéias com as que foram anteriormente expostas, bem como, a partir dessas idéias, pode ser possível definir uma nova

maneira de pensar filosoficamente a união entre teoria e prática, entre conceito e *empíria*, que se cristalizará no pragmatismo. Vamos, pois, ao texto.

*~~~~~*

**PARTE I:**

**PENSAR COM E CONTRA KANT**

## 1. A QUESTÃO INICIAL

Publicado em 1868 nos *Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences*, o artigo “Sobre Uma Nova Lista de Categorias<sup>4</sup>” era considerado pelo próprio Peirce um de seus dois “mais fortes trabalhos filosóficos”<sup>5</sup>; nele Peirce propõe uma nova tábua de categorias, ou concepções universais, em substituição àquelas apresentadas no primeiro livro da *Análítica Transcendental* da *Crítica da Razão Pura* de Kant, argumentando que uma nova tábua é exigida para a unificação do múltiplo da experiência:

§1. Este ensaio é baseado na teoria já estabelecida, segundo a qual a função das concepções é reduzir o múltiplo das impressões sensíveis à unidade, e segundo a qual a validade de uma concepção consiste na impossibilidade de reduzir o conteúdo da consciência à unidade sem a sua introdução.

§2. Essa teoria dá origem a uma concepção de gradação entre aquelas concepções que são universais. Pois uma tal concepção pode unificar o múltiplo do sentido e ainda outra pode ser exigida para unificar a concepção e o múltiplo ao qual ela é aplicada; e assim por diante. [EP 1, 1, NL]<sup>6</sup>.

Duas coisas já nos chamam a atenção neste início. O primeiro parágrafo formula a questão kantiana da impossibilidade de interpretar o múltiplo sensível sem fazer uso de conceitos do entendimento. É, pois, das questões da filosofia kantiana que devemos partir. O segundo parágrafo aproxima-nos e afasta-nos, simultaneamente, da filosofia kantiana, ao afirmar a necessidade de uma

<sup>4</sup> In: Houser, N. e Kloesel, C. J. W., ed(s), *The Essential Peirce – Selected philosophical writings, volume 1 (1867-1893)*, Bloomington/ Indianapolis: Indiana University Press, 1992, pp. 1-10. Doravante citado como NL. Todas as citações de Peirce, salvo indicação, serão extraídas desta compilação, que doravante será citada como EP, seguido dos números do volume, da página e das abreviações dos nomes dos artigos.

<sup>5</sup> O outro é o artigo “*Algumas Conseqüências de Quatro Incapacidades*”, publicado no *Journal of Speculative Philosophy*, também em 1868. Doravante citado como SCI. In: EP 1, 28-55; cf. EP 1, 1, NL.

<sup>6</sup> Segue a tradução do trecho; salvo indicação, todas as traduções são de nossa responsabilidade: “§1. *This paper is based upon the theory already established, that the function of conceptions is to reduce the manifold of sensuous impressions to unity, and that the validity of a conception consists in the impossibility of reducing the content of consciousness to unity without the introduction of it.* / §2. *This theory gives rise to a conception of gradation among those conceptions which are universal. For one such conception may unite the manifold of sense and yet another may be required to unite the conception and the manifold to which it is applied and so on.*”

concepção universal que unifique múltiplo sensível e também de outra concepção mais universal que unifique aquela e assim por diante. Isso quer dizer, como veremos adiante, que o modelo kantiano de conceitos e intuições foi reinterpretado e, não só, foi também preterido tal como Kant o concebia. Mas antes de entrar nos detalhes da argumentação peirciana, e das suas relações com a de Kant, devemos esclarecer prévia e brevemente, o que é uma lista de categorias.

O termo “categoria” vem do grego *κατηγορία* [*katēgoría*], isto é, “acusação”, do verbo *κατηγορεῖν* [*katēgorêin*], que quer dizer “acusar”, “dizer de” ou “dizer contra”, “julgar”, e ainda “revelar”, “tornar conhecido”. Adotado pela primeira vez por Aristóteles, para descrever os vários modos em que é possível falar da maneira de ser das coisas, o termo tem uma história peculiar dentro da tradição filosófica. Vários esquemas de categorias foram dados por vários filósofos, em diferentes épocas. Esses esquemas são, algumas vezes, descrições dos diferentes tipos de coisas; em outras vezes, como em Aristóteles, são diferentes maneiras de pensar ou falar sobre as coisas no mundo. Assim, dizer que duas coisas pertencem completamente a categorias distintas é dizer literalmente que elas não têm nada em comum, e não podemos, por conseguinte, aplicar as mesmas descrições a ambas, a menos que falemos metafórica ou poeticamente.

No tratado denominado *Categorias*, um dos seis do conjunto que ficou famoso como o *Organon*, o filósofo de Estagira adaptou o termo da linguagem legal, onde significava somente “acusação”, utilizando-o para significar “aquilo que é dito de alguma coisa”. Aristóteles, então, propôs uma lista de dez de tais categorias, nomeadamente, substância, quantidade, qualidade, relação, lugar, tempo, posição, estado, ação e afecção. Já na antigüidade essa lista era criticada por conter repetições, e várias tentativas foram feitas para tentar reformulá-la a contento.

Através da tradução de Boécio, o tratado aristotélico exerceu grande influência sobre o desenvolvimento da filosofia medieval européia em seu começo, sendo discutida e reelaborada à exaustão pelos filósofos medievais, o que levou-a adquirir um certo caráter, digamos, *barroco*, determinante na sua rejeição pelos filósofos modernos. Além disso, faltava à teoria uma fundamentação precisa, independente do argumento de autoridade. No século XVII, A. Arnauld e P. Nicole, na lógica de Port Royal, resumiram bem as razões pelas quais o estabelecimento de uma lista de categorias havia sido deixado de lado, declarando que as categorias, “sobre as quais tanto mistério foi feito”, “não ajudam muito na formação do juízo, neste que é o objetivo da verdadeira lógica”. Mais do que isso, elas são “inteiramente arbitrárias e fundadas na imaginação de um homem que não tinha autoridade para prescrever uma lei para outros”, além de encorajarem os filósofos a falar com autoridade sobre “classificações arbitrárias”, em vez de sobre as próprias coisas. O objetivo principal da lógica, segundo Arnauld e Nicole, seria assim “formar” o juízo, da maneira mais “exata” quanto possível<sup>7</sup>.

Foi Kant quem resgatou as categorias do opróbrio geral em que haviam caído. Por um lado, assume a tese segundo a qual julgar é a atividade mais importante do entendimento, aquela que contém todas as outras. Por outro, para resgatar as categorias do predomínio do descrédito, propõe-se responder às, por assim dizer, objeções de Arnauld e Nicole, assentando-as sobre uma base lógica coerente e mostrando, conseqüentemente, que as categorias contribuíam para a formação do juízo. Fazendo isso, ele mostraria a diferença entre uma genuína lista de categorias – uma classificação dos conceitos basilares envolvidos em todo ato de julgar – e a “velha rapsódia” aristotélica<sup>8</sup>. Os passos

<sup>7</sup> Arnauld, A. e Nicole, P., *La Logique ou l'Art de Penser – Contenant, outres les règles communes, plusieurs observations nouvelles, propres à former le jugement*, Paris: Flammarion, 1970, p. 78-79 e 35, respectivamente.

<sup>8</sup> Assim é como Kant se refere à lista de Aristóteles; cf. *Prolegômenos a Toda a Metafísica Futura que Possa Apresentar-se como Ciência* [trad.: Tânia Maria Bernkopf], § 39; in: Kant, I., *Crítica da Razão Pura e Outros Textos Filosóficos* [seleção de textos de Marilena Chaui; traduções de Tânia Maria Bernkopf, Paulo Quintela, Rubens Rodrigues Torres Filho; col. *Os Pensadores*], São Paulo: Abril Cultural, 1974, pp. 99-193.

seguidos por Kant em sua tarefa foram, então: 1] estabelecer uma derivação lógica das categorias – elas não poderiam continuar assentes na autoridade pessoal de Aristóteles ou de quem quer que fosse; 2] uma vez definidas, apresentá-las sistematicamente em uma *tábua de categorias*; 3] justificar a sua derivação ou, em outras palavras, estabelecer para elas uma *dedução*; e por fim, 4] explicar seu papel na formação dos juízos. Seguindo esses passos, Kant definiu as categorias como aqueles princípios fundamentais do entendimento constituintes das condições necessárias da experiência, procurando derivá-las de uma lista exaustiva das formas fundamentais do juízo, segundo a lógica tradicional aristotélica.

Partindo dessa idéia kantiana, Peirce sustentou que as categorias são os termos mais gerais aos quais a experiência pode ser remetida. Para chegar a uma teoria melhor fundamentada do que a de Kant, ajudaram-no muito seus estudos sobre lógica, com atenção especial para a lógica dos pensadores escolásticos, de quem chegará a ser não somente um grande conhecedor, mas também um profundo admirador<sup>9</sup>. Destes homens, especialmente de Duns Scotus, aprenderá que a classificação dos argumentos é mais fundamental do que a classificação das proposições, pois o significado destas depende essencialmente do papel que desempenham nas inferências. Isto o leva a enfrentar, em um de seus primeiros trabalhos, o tema da classificação dos argumentos e a manter, frente à tese kantiana de que toda inferência é redutível a *Barbara*, a idéia de que há três figuras irredutíveis, a saber, a primeira, a segunda e a terceira, que serão por ele identificadas com a inferência dedutiva, a indutiva e a hipotética, respectivamente. [C. P. 2.516]<sup>10</sup>. Porém, além de dissentir de Kant neste ponto, dissenterá também com respeito a outra questão de importância capital para a concepção do sistema categorial, a saber, a análise da própria estrutura proposicional.

<sup>9</sup> Cf. nota 2 *supra*.

<sup>10</sup> O texto referido é “*Sobre a Classificação Natural dos Argumentos [On the Natural Classification of Arguments]*”, analisado *infra*, § 2.1.

Assim, ao passo em que Kant baseia seu sistema na análise tradicional da proposição em sujeito e predicado, Peirce, por sua vez, embora aceite de início tal análise, terminará por substituí-la da mesma maneira que Johann Gottlob Frege, por uma análise que se baseia na separação entre nomes (em suas palavras, *índices*) e expressões incompletas ou insaturadas. Isto o levará, no momento de estabelecer seu sistema, a dedicar especial atenção à classificação das expressões insaturadas de acordo com o que mais tarde chamará de “valências”, servindo-se de vocabulário tomado de empréstimo à química. Dessa forma, embora, quando à época do artigo sobre a “nova lista” de categorias enfrenta pela primeira vez tal tarefa, ainda não haja elaborado uma teoria lógica das relações suficientemente sistematizada e nem, portanto, estabelecido com absoluta clareza a distinção entre expressões de valência una, dupla e tripla, correspondentes aos predicados monádicos, diádicos e triádicos, respectivamente, não obstante assenta já as bases do que será seu sistema, distinguindo três tipos de categorias que, mesmo mudando de terminologia, manter-se-ão fundamentalmente as mesmas durante seu percurso filosófico. São as categorias, nomeadamente, a *qualidade*, em virtude da qual algo se expressa puramente como algo em seu ser por meio de um signo, a de *relação diádica* do signo com os objetos por ele denotados e a de relação do signo enquanto mediação de algo para um *interpretante*, que é uma relação *triádica*, então denominada *representação*. Com o estabelecimento dessas categorias, temos já os embriões do que virão a ser as categorias de *Primeiridade*, *Secundidade* e *Terceiridade* em seu pensamento maduro.

Todas essas questões serão analisadas no que se segue. Começemos, então, do ponto de partida do próprio Peirce, a saber, a teoria kantiana dos juízos e a dedução metafísica das categorias.

## 1.2. BREVE EXPOSIÇÃO DE UMA TEORIA KANTIANA

Logo após apresentar a sua tábua de categorias, Kant afirma, na *Crítica da Razão Pura*:

Esta é pois a lista de todos os conceitos, originariamente puros, da síntese que o entendimento *a priori* contém em si, e apenas graças aos quais é um entendimento puro; só mediante eles pode compreender algo diverso da intuição, isto é, pode pensar um objeto dela. Esta divisão é sistematicamente extraída de um princípio comum, a saber, da faculdade de julgar (que é o mesmo que a faculdade de pensar) e não proveniente, de maneira rapsódica, de uma procura de conceitos puros, empreendida ao acaso e cuja enumeração, sendo concluída por indução, nunca se pode saber ao certo se é completa, sem pensar que desse modo nunca se compreenderia porque são esses e não outros os conceitos inerentes ao entendimento puro [KrV, B 106/107]<sup>11</sup>.

Os conceitos puros do entendimento, segundo Kant, não podem ser outros, pois são deduzidos transcendentalmente a partir da nossa capacidade de fazer juízos, ou, em suma, da nossa própria capacidade de pensar, de formular proposições sobre fatos empíricos – são inerentes ao pensamento, como se sempre que pensássemos, já fizéssemos uso imediato desses conceitos. São eles que nos possibilitam obter conhecimento do múltiplo de sensações existente na nossa experiência, reduzindo-os à unidade conceitual; poderíamos dizer, kantianamente, que eles são constitutivos da nossa experiência. Isso torna possível obtermos um conhecimento objetivo da realidade, pois só é possível conhecer o mundo de acordo com as categorias – “só conhecemos *a priori* das coisas o que nós mesmos nelas pomos.” [KrV, B XVIII]. Desse ponto de vista é o conhecimento também chamado transcendental. O que isto significa? Vejamos.

Um conhecimento *a priori* é independente da percepção sensível e da experiência quanto à forma, quanto ao modo de organização das coisas tais como elas se nos apresentam na experiência,

<sup>11</sup>Kant, I., *Crítica da Razão Pura*; [trad. de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão] Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994; todas as citações da *Crítica* serão extraídas dessa edição, citadas na forma já consagrada de KrV, seguida do número das páginas nas edições A e/ou B correspondentes.

enquanto fenômenos. Um conhecimento *a posteriori*, por sua vez, distingue-se de um *a priori* por ser empírico, originário da experiência e da percepção sensível; é empírico quanto à matéria do conhecimento “formal”, quanto à natureza organizada. Pode haver, ainda, um conhecimento puro *a priori*, ao qual “nada de empírico se mistura”, e um *a priori* empírico, cujas origens estão no domínio do empírico, do que recebemos por meio das percepções [KrV, B 3]. Nesse sentido, em oposição ao que é empírico, como condições *a priori*, não dadas na experiência, são transcendentais certos nossos “conhecimentos puros do entendimento [KrV A 63/B 88].” Por exemplo, a *apercepção transcendental* que temos de nós mesmos, devido à necessidade de um princípio inabalável, como de um sujeito uno e idêntico para unificar o múltiplo da sensibilidade e das emoções [KrV, A 107].

Assim sendo, partimos de um grau máximo de desorganização, da matéria mais bruta, de um múltiplo sensível disforme e desconexo, para a mais elevada organização desta matéria, para o conhecimento independente da experiência, a forma suprema de organização do empírico. – “aquilo que a nossa própria capacidade de conhecer [...] produz por si mesma [KrV, B 1-3]”. Em segundo lugar, só é puro e *a priori* o conhecimento que for necessário e universal incondicional e simultaneamente. A experiência nos ensina que algo é desta ou desta maneira, mas somente que é assim. A julgar por juízos empíricos, é possível afirmar que poderia ser diferentemente. Um juízo puro *a priori* veicula um conhecimento necessário, que não pode ser diferente, e universal, válido a todos os casos independentemente do que tenha sido observado – não há exceção à lei organizadora afirmada por um juízo puro *a priori* [KrV, B 3, 4].

Todavia, o conhecimento necessário das coisas e fatos do mundo não é o conhecimento da realidade em si mesma, mas somente das coisas tais como as compreendemos. O conhecimento das coisas tais como elas são em si, independentemente da constituição da nossa experiência e do nosso entendimento delas, não podemos obter, e elas só podem, por sua vez, ser pensadas. [KrV, B XXVI

– XXVII]. Elas afetam nossos sentidos, mas por intermédio de suas aparências, que conhecemos na nossa experiência. Esse é o ponto importante, o qual seja: não temos acesso à realidade tal como ela é, sendo que o nosso conhecimento dela só pode acontecer se for mediado pelas “formas da intuição sensível” espaço-temporais, que também são mediadas pelas categorias que as moldam, por assim dizer; não temos nunca acesso direto à realidade como ela é, mas apenas à sua aparência.

Ainda há outro ponto importante a considerar. A dedução das categorias procede a partir da nossa capacidade de julgar, de fazer afirmações acerca do mundo tal como se nos aparece. Como dissemos, é como se toda vez que pensássemos, que emitíssemos juízos, já usássemos as categorias. Mas sobre o que está fundamentada a teoria kantiana dos juízos? Segundo H. E. Allison<sup>12</sup>, a distinção entre analítico e sintético, o papel das intuições e dos conceitos no conhecimento humano é fundamental para entender o que Kant quer dizer com juízos sintéticos – os únicos que podem aumentar nosso conhecimento.

Intuições, para Kant, são representações individuais e particulares, isto é, de um único objeto, ao qual referem-se imediatamente, tal como ele se apresenta à mente [KrV, A 320/B 377; HVL 159, Ak 91]. As nossas intuições pertencem, portanto, à sensibilidade, à receptividade de nosso espírito. São as intuições que nos dão a matéria dos conceitos, seus objetos – o objeto nos é dado patologicamente, em um sentido etimológico mais literal, de πάθος [*páthos*], afecção dos sentidos.

Já um conceito, por definição, é geral, e refere-se ao objeto mediadamente, por meio de uma marca [*Merkmal*], por meio de traços característicos gerais, predicáveis a vários objetos que caiam sobre um mesmo conceito – são *repraesentationes per notas communes* [HVL 159, Ak 91; KrV, A 320/B

<sup>12</sup> Allison, H. E., *Kant's Transcendental Idealism – An interpretation and defense*, New Haven/London: Yale University Press, 1983, pp. 65-68.

377]. São duas as suas características definitórias, quais sejam, a universalidade, ou seja, o fato de ser “uma representação do que é comum a vários objetos” [HVL 159, Ak 91] e, por causa disso, o seu caráter de regra, ou seja, a capacidade de unificar muitas representações, o que “determina todo o diverso e limita-o a condições que tornam possível a unidade da apercepção” [KrV, A 106]. A intuição fornece ao conceito sua matéria, seu objeto, e o conceito confere a tal matéria um valor cognitivo, sua forma:

Se chamarmos *sensibilidade à receptividade* do nosso espírito em receber representações na medida em que de algum modo é afetado, o *entendimento* é, em contrapartida, a capacidade de produzir representações ou a *espontaneidade* do conhecimento. Pelas condições da nossa natureza a intuição nunca pode ser senão *sensível*, isto é, contém apenas a maneira pela qual somos afetados pelos objetos, ao passo que o entendimento é a capacidade de *pensar* o objeto da intuição sensível. Nenhuma destas qualidades tem primazia sobre a outra. Sem a sensibilidade, nenhum objeto nos seria dado; sem o entendimento, nenhum seria pensado. Pensamentos sem conteúdos são vazios; intuições sem conceitos são cegas. Pelo que é tão necessário tornar sensíveis os conceitos (isto é, acrescentar-lhes o objeto na intuição) como tornar compreensíveis as intuições (isto é, submetê-las aos conceitos) [KrV, A 51/ B 75].

Resumindo, a intuição sensível, pensada sob um conceito, é uma representação singular, característica da sensibilidade, e que nos dá a matéria bruta do conhecimento. Os conceitos, em contrapartida, determinam esta matéria bruta, tornando-a objetos determinados de um conhecimento discursivo, isto é, conceitual – formar um conceito é reunir em um mesmo pensamento as notas definitórias de algo, por exemplo, corpo, extensão, peso, cor etc.; conhecer por meio de conceitos é pensar, e aplicar o conceito pensado é julgar, isto é, conceber um ou mais objetos possíveis sob um tal pensamento – conceitos são, então, “predicados de um juízo possível” e, o pensamento que aplica os conceitos é o pensamento judicativo ou, como diz Kant, discursivo, ou seja, nossa faculdade cognitiva tem de progredir paulatinamente, passo a passo através de conceitos no conhecimento de objetos [KrV, A 68, 69/ B 93, 94].

Duas características do juízo podem ser extraídas disso; em primeiro lugar, que todo juízo, sendo “o conhecimento mediato de um objeto, portanto a representação de uma representação de um objeto” [KrV, A. 68/ B 93], envolve a cognição de um objeto. Por conseguinte, todo juízo tomado em si mesmo é “objetivamente válido”, isto é, a unidade à qual o múltiplo sensível é trazido em um juízo é necessária, pois reflete uma unidade efetivamente real, diferentemente da unidade de uma mera associação de idéias [KrV, B 142]. Em segundo lugar, conseqüentemente, a definição de juízo como “representação de uma representação”<sup>13</sup> é perfeitamente geral e aplicável tanto a juízos sintéticos como também a juízos analíticos. Além disso, afirma Kant: “A todo juízo pertencem, como componentes essenciais seus, matéria e forma. A matéria são os conhecimentos dados que se ligam no juízo para a unidade da consciência; a forma, a determinação da espécie e modo como as representações diversas pertencem como tais a uma consciência [HVL 179, Ak 101]”.

Com um juízo, diversas representações são ordenadas sob uma representação comum, onde a matéria é a informação veiculada e a forma é determinação de como as representações unem-se em um conceito. A intuição fornece a matéria pensada no juízo, e o conceito a forma, o princípio organizador por meio do qual a matéria é determinada – com essa determinação, a relação com o objeto está estabelecida. Assim sendo, ter “validade objetiva” significa trazer à unidade da apercepção conhecimentos dados mas desconexos, ou seja, é asserir de acordo com a determinação objetiva das *notas communes* de todas as representações que estão contidas naquele juízo. Ora, segundo Kant, todo e qualquer juízo afirma uma relação entre um sujeito e um predicado, pois é por meio da atribuição de predicados a objetos que os conhecemos [KrV, B 10; A 68/ B93, A 69/ B 94]. A diferença entre sintéticos e analíticos está em que os primeiros determinam objetivamente as marcas

<sup>13</sup> Cf. *Manual dos Cursos de Lógica Geral* [tradução, apresentação e guia de leitura de Fausto Castilho], Uberlândia/ Campinas: EDUFU/ IFCH-UNICAMP, 1998, p. 179, Ak 101: “Um juízo é a representação da unidade da consciência de diversas representações ou a representação da relação entre elas, na medida em que constituem um conceito.” Doravante citado como *HVL*, seguido do número da página dessa edição e da página da edição da Academia de Königsberg.

características acrescentando-lhes outros significados, ampliando o conceito do sujeito. Os analíticos, por sua vez, só explicam o conceito, não lhe acrescentam nada. O porquê disso encontramos em uma afirmação da *Lógica*: "Proposições analíticas são aquelas cuja certeza repousa sobre a identidade dos conceitos (do predicado com a noção do sujeito). Devem chamar-se sintéticas aquelas cuja verdade não se fundamenta sobre a identidade dos conceitos [HVL 199, Ak 111]".

Esta passagem corresponde à seguinte da *Crítica da Razão Pura*:

Em todos os juízos, nos quais se pensa a relação entre um sujeito e um predicado [...], esta relação é possível de dois modos. Ou o predicado B pertence ao sujeito A como algo que está contido (implicitamente) nesse conceito A, ou B está totalmente fora do conceito A, embora em ligação com ele. No primeiro caso chamo *analítico* ao juízo, no segundo, *sintético*. Portanto, os juízos [...] são analíticos, quando a ligação do sujeito com o predicado é pensada por identidade; aqueles, porém, em que essa ligação é pensada sem identidade, deverão chamar-se juízos sintéticos [KrV, A 6, 7/ B 10].

À primeira vista, a distinção resume-se no que já foi dito: os primeiros apenas “explicam” um conceito, no sentido etimológico de que o “desdobram”, enquanto que os últimos “estendem-no”. Nos juízos analíticos, afirma Kant, “o predicado nada acrescenta ao conceito do sujeito e apenas pela análise o decompõe nos conceitos parciais, que já nele estavam pensados (embora confusamente)”. Os sintéticos, por sua vez, “acrescentam ao conceito de sujeito um predicado que nele não estava pensado e dele não podia ser extraído por qualquer decomposição” [KrV, A 7/ B 11]. Entretanto, isto quer mesmo dizer que os analíticos aumentam o conhecimento formalmente, e os sintéticos, materialmente: “as [proposições] sintéticas contêm determinações, enquanto que as analíticas apenas predicados lógicos [HVL 199, Ak 111].”

Baseada na concepção de *repraesentatio per notas communes*, a concepção de analiticidade está baseada na intensionalidade e na fixidez do conceito – a unidade analítica é a base para o conhecimento dos conceitos porque, desdobrando-os, indica suficientemente as marcas

características do sujeito da proposição. A ligação entre sujeito e predicado não precisa ser mediada pela referência a um objeto, pois o predicado já faz parte do conceito do sujeito, como se fosse uma sua *nota*. Por exemplo, na seguinte afirmação: “Todos os corpos são divisíveis”, “divisibilidade” está ligada a “corpo” porque é marca característica de “extensão”; a extensão do conhecimento, assim sendo, é meramente formal, porque nada foi de fato acrescentado ao conceito de corpo – a “divisibilidade” é marca da marca do conceito. Este juízo analítico afirma, então, que o sujeito, o conceito “corpo”, também é pensado de maneira mais geral sob o conceito “ser extenso” e ainda mais geralmente sob o de “ser divisível”. A predicação aqui afirmada, entretanto, constitui apenas uma descrição mais geral, e não adiciona conteúdo algum ao sujeito, como dissemos acima – a verdade ou falsidade do juízo depende, portanto, unicamente da análise do conceito do sujeito.

Contrariamente aos analíticos, os juízos sintéticos não são intensionais, mas extensionais. Por exemplo, na proposição seguinte: “Todos os corpos exercem atração (sobre outros corpos)”, o sujeito é pensado segundo uma determinação que não incide sobre nenhuma de suas marcas características. Na *Lógica*, a proposição é estruturalmente explicada assim: “A todo  $x$  ao qual convém o conceito de corpo ( $a + b$ ) convém também o de *atração*” [HVL 199, Ak 111]. A ligação entre sujeito e predicado é agora pensada conforme uma referência a um objeto, ou seja, indiretamente: a ligação entre o predicado ( $c$ ) – “ter atração” – e o sujeito conceitual ( $a + b$ ) – “corpo” – depende e é mediada pela referência a um objeto ( $x$ ) – o juízo afirma que todo objeto ( $x$ ), pensado sob o conceito ( $a + b$ ), além de todas as marcas determinadas pelo conceito, possui também a marca ( $c$ ); a afirmação é, portanto, extra-conceitual, e diz respeito ao objeto. O juízo, assim, amplia nosso conhecimento de ( $x$ ) dando uma determinação dele não contida no conceito ( $a + b$ ) [KrV, A 8].

A diferença entre juízos analíticos e sintéticos resume-se, então, na natureza dos predicados que são atribuídos aos sujeitos. O que se discute é a realidade dos predicados, afirmada somente nos

juízos sintéticos, e o que está por trás disso é um velho moto medieval: *nota notae est nota rei ipsius*. Enquanto que nos juízos sintéticos há uma afirmação de um carácter real do sujeito – as “determinações” são efetivas, pertencem mesmo ao objeto –, nos juízos analíticos os predicados são meramente “lógicos”, ou seja, são conceitos predicados ao conceito do sujeito do juízo [HVL 199, Ak 111]. Portanto, a possibilidade de síntese, nos juízos sintéticos, depende única e exclusivamente da experiência, e é precisamente isto o que torna tão desconcertante, na filosofia kantiana, saber como eles podem ser *a priori*. Como, então, extrair dos tipos de juízos os conceitos fundamentais sem os quais é impossível o conhecimento do mundo empírico?

Ao aplicar conceitos, o entendimento toma os objetos particulares dados na percepção sensível e identifica o que há de comum e universal entre eles, pela definição de suas marcas características. Um conceito de “abrigo”, por exemplo, permite-me identificar o que há de comum entre uma casa, uma tenda, uma gruta etc. Assim sendo, devo ser capaz de separar cada um dos objetos na experiência e esta de mim; devo poder também atribuir propriedades aos objetos; devo poder conceber um mundo externo independente do meu fluxo de sensações mas que, por outro lado, depende de estar subordinado a certas regras cognoscitivas minhas para poder ser conhecido. Estes componentes da experiência não podem ser encontrados nela mesma, porque lhe constituem. A contribuição conceitual *a priori* do intelecto para a experiência pode ser representada por um conjunto especial de conceitos que são condições de possibilidade de todos os outros conceitos e juízos empíricos. Tais conceitos não podem ser diretamente experienciados, apenas manifestam-se como a forma sob a qual apresentam-se os juízos particulares; e Kant acredita que estas categorias fundamentais do pensamento são reveladas pela lógica formal, porque têm sua origem no entendimento humano – são puros *a priori* – e não na experiência – *a posteriori*.

Ora, julgar é a atividade definitória do entendimento; assim, um juízo tem como função principal a combinação de muitas representações, fornecendo representações determinadas – *nota notae est nota rei ipsius* – de modo que mesmo juízos empíricos constituam um ato de síntese. O ato de julgar, por conseguinte, também envolve um ato de conceituação – julgar é representar as representações, isto é, unificá-las sob um outro conceito mais geral, operação que requer já a existência de um ou mais conceitos pré-dados. Por exemplo, na proposição “Sócrates é mortal”, o conceito de “mortal” é pressuposto e pressupõe anteriormente o conceito de “homem” – deve haver um juízo prévio, uma premissa maior etc., que determine o conceito “mortal”, o conceito “homem” etc. Entretanto, o processo não pode continuar indefinidamente. Em um dado momento, chegaremos a conceitos tão gerais, como por exemplo, “entidade”, “propriedade”, “indivíduo”, “classe” etc., que não poderão ser considerados produtos de um juízo anterior; além disso, esses conceitos estarão envolvidos em todos os juízos, como condições de possibilidade da atividade de julgar. Assim, tornamo-nos conscientes de conceitos que funcionam como pressupostos da própria atividade de julgar, conceitos de segunda ordem ou regras para a criação de regras. Estes são os conceitos puros do entendimento, sem os quais, segundo a teoria kantiana do juízo, é impossível haver quaisquer outros conceitos.

Mas esta não é a dedução dos conceitos, ainda. Chegamos à conclusão de sua necessidade se raciocinarmos como fizemos acima. Mas só sabemos de sua existência explícita quando analisamos a natureza formal dos juízos. Por forma dos juízos, Kant entende as “funções do pensamento”, isto é, as “unidade[s] da ação que consiste em ordenar diversas representações sob uma representação comum [KrV, A 68/B 93]”, independentemente de qualquer conteúdo. A unificação dessas diversas representações pode, então, assumir diversas formas, e os juízos, assim sendo, serão classificados de acordo com a maneira como unificarem seus conceitos. Afirma Kant:

O mesmo entendimento, pois, e isto através dos mesmos atos pelos quais realizou nos conceitos, mediante a unidade analítica, a forma lógica de um juízo, introduz também, mediante a unidade sintética do diverso na intuição em geral, um conteúdo transcendental nas suas representações do diverso; por esse motivo se dá a estas representações o nome de conceitos puros do entendimento, que se referem *a priori* aos objetos, o que não é do alcance da lógica geral [KrV, A 79/ B 105].

Ora, esse período parece-nos querer dizer que da mesma forma em que o entendimento unifica conceitos sob juízos, unifica também juízos sob um outro conceito universal, uma categoria – combinando os conceitos dos juízos de determinada maneira, o entendimento produz um juízo de uma determinada forma. Dessa maneira, produz simultaneamente o juízo e a categoria, sua “forma lógica”. A tábua das categorias, então, é completa – se os atos do entendimento são os juízos, e se os juízos são assim e assim, as categorias só podem ser como os juízos. A tábua das funções lógicas do entendimento deve conter, por conseguinte, uma especificação completa das formas dos juízos, assim:

- 1} Segundo a quantidade: universais, particulares e singulares;
- 2} Segundo a qualidade: afirmativos, negativos e infinitos;
- 3} Segundo a relação: categóricos, hipotéticos e disjuntivos;
- 4} Segundo a modalidade: problemáticos, assertóricos e apodíticos.

Por exemplo, é possível negar uma certa propriedade a um indivíduo ou a uma classe e, então, o indivíduo pode ser relacionado com outra propriedade de maneira categórica, hipotética ou disjuntiva – as funções do entendimento estarão, com isto, em exercício.

Este é o primeiro passo da dedução. Com a especificação das formas ou funções do entendimento é possível indicar todos os diferentes modos de conceitualizar dados conceitos – julgar é, em suma, usar tais ou tais conceitos dessa ou daquela maneira. As formas dos juízos, então, nos dão regras para usar os conceitos apropriadamente, ou seja, nos dão regras para pensar as relações

com os objetos de uma determinada forma, e sem essas regras, não é possível pensar o mundo. Isso quer dizer que as formas dos juízos indicam os conceitos que são pressupostos para que o juízo tenha validade objetiva. Se um objeto pode ser pensado, é sob tais regras – estas são os conceitos puros do entendimento, as categorias, que servem para todos os juízos, sejam analíticos ou sintéticos. São elas:

1} Da quantidade: unidade, pluralidade, totalidade;

2} Da qualidade: realidade, negação, limitação;

3} Da relação: inerência e subsistência (*substantia et accidens*), causalidade e dependência (causa e efeito), comunidade (ação recíproca entre o agente e o paciente);

4} Da modalidade: possibilidade - impossibilidade, existência - não-existência, necessidade - contingência.

Este é o fio condutor para descobrir os conceitos puros do entendimento, qual seja, a partir das funções lógicas do entendimento, os juízos, chegamos a conceitos sem os quais não nos seria possível pensar a experiência possível. É a partir desse ponto que o jovem Peirce começará a se distanciar do velho Kant.



## 2. PROLEGÔMENOS A UMA CRÍTICA DE UMA LÓGICA DOS JUÍZOS

Peirce, ao mesmo tempo em que concorda com Kant quanto à dedução das categorias a partir dos juízos que fazemos acerca da experiência, discorda dele quanto à dedução propriamente dita, em sua transcendentalidade e completude. No artigo em questão, sobre a “nova lista”, Peirce está preocupado, como Kant, segundo suas palavras, em como reduzir o múltiplo sensível à unidade, o que justifica a necessidade de uma nova lista de categorias. Uma classificação lógica, desta vez de proposições, e não mais de juízos, como veremos, portanto, constitui uma classificação de todo conhecimento empírico – e o papel da dedução transcendental, na *Crítica da Razão Pura*, é provar a aplicabilidade das categorias à experiência. Kant pretendia que a sua tábua dos juízos fosse uma classificação natural dos juízos em termos de diferenças irreduzíveis entre eles, porquanto as formas judicativas da tábua são as mais elementares derivações formais possíveis da síntese última do “Eu penso”, isto é, da unidade suprema da síntese da apercepção, formas elementares que estabelecem ligações [*Verbindungen*] lógicas entre sujeito e predicado; são, em suma, as formas proposicionais mais elementares e definitivas de pensar a experiência possível. A partir dessa classificação, como vimos, obtemos uma classificação de categorias *a priori* e universais, porque deduzidas logicamente das formas judicativas. As categorias são, portanto, “conceitos puros originais que o entendimento contém em si *a priori* [KrV A 80/B 106]”, que mostram as formas objetivas de ligação entre os objetos empíricos, entre sujeito e predicado na experiência possível – ao formular proposições acerca de quaisquer proposições empíricas, ao julgarmos, fazemos uso imediato das categorias. Assim, ao julgar hipoteticamente, aplicamos os conceitos de causa e efeito; ao julgar categoricamente, usamos o de substância e acidente; assertoricamente, os de existência e inexistência etc. As categorias

acabam por indicar, assim, a única ligação formal possível, expressa nos juízos. Que a causalidade seja uma categoria, uma concepção necessária à aquisição de certos tipos de conhecimento, ou em outras palavras, uma condição de possibilidade – *conditio sine qua non* – de uma determinada experiência possível, foi a resposta de Kant ao problema da indução de Hume. Segundo Kant, para evitar o ceticismo, é preciso provar que as categorias representam relações objetivas entre os elementos da realidade. Ora, essa é uma conseqüência do que foi dito na *Estética Transcendental*: as formas puras da experiência, do espaço e do tempo, garantem que só tenhamos experiência dos objetos se o mundo em que eles ocorrem seja percebido segundo a constituição da nossa capacidade cognitiva; em outras palavras, de acordo com as categorias. Estas são, assim, constitutivas da experiência; podemos saber, portanto, *a priori* que os objetos de conhecimento são substâncias, com atributos, sujeitas às leis de causação natural etc. Fica assim estabelecido o vínculo entre nossas proposições e a realidade. Importante notar que essa realidade da qual Kant fala não é a realidade em si mesma, mas uma construção segundo as regras das categorias – só temos conhecimento das coisas tais como elas se nos aparecem, conforme à constituição de nossa sensibilidade (segundo as formas do espaço e do tempo) e de nossa faculdade cognitiva (entendimento discursivo); só temos conhecimento de fenômenos [*Erscheinungen*], portanto. Dessa maneira, embora investiguemos um domínio objetivo de fatos, pois as categorias remetem a ligações objetivas entre as substâncias, seus atributos, suas relações, tal domínio objetivo reflete, todavia, a atividade constitutiva do entendimento.

Há muito o que considerar. Em primeiro lugar, que a dedução das categorias depende fundamentalmente de duas coisas, a saber, a primeira, que a tábua dos juízos seja correta e completa; a segunda, que a passagem da tábua dos juízos para a das categorias seja logicamente

perfeita. Além disso, é uma outra questão saber se as categorias classificam efetivamente os objetos empíricos.

Para estabelecer a sua tábua de categorias, Peirce pensa com e contra Kant. Ao mesmo tempo em que aprova a fundamentação lógica da tábua de categorias sobre uma classificação lógica das formas dos juízos, entende que o método falha por não haver garantia alguma da correção e completude da tábua dos juízos e, conseqüentemente, da das categorias. Desde cedo a dúvida de Peirce com relação às categorias kantianas baseava-se na superação da lógica que embasava tais concepções universais. No segundo esboço do artigo sobre a nova lista, Peirce afirma: “[O estudo da lógica formal] tem, todavia, uma profunda significação, uma tal que foi percebida mais claramente por Aristóteles e Kant e cujo reconhecimento deu a suas duas filosofias uma proeminente vitalidade. É a circunstância de que as mais comuns e indispensáveis concepções não são mais do que objetificações de formas lógicas <sup>14</sup>.”

É decisivo entender que são os estudos de Peirce sobre lógica que levam ao abandono dos pressupostos da filosofia kantiana. Seu trabalho sobre lógica é imenso, e de muita influência sobre todos os outros campos de investigação sobre os quais se debruçou. Durante toda a sua vida ele se dedicou ao tratamento de diversos temas, desde a história da lógica até também, mais tarde, a elaboração de uma lógica dos gráficos, de natureza icônica. Isto significa, *grosso modo*, que a lógica afigura a maneira como as coisas estão relacionadas, por meio de uma homologia estrutural existente entre os gráficos e os fatos a serem afigurados. Considerada por ele mesmo superior a uma lógica algébrica estritamente simbólica, a sua lógica dos gráficos é reputada por diversos comentadores como sua contribuição mais original no campo da lógica, com conseqüências decisivas para a

---

<sup>14</sup> “It has, however, a deep significance, one which was perceived most clearly by Aristotle and Kant and the recognition of which gave their two philosophies such preeminent vitality. It is the circumstance that the commonest and most indispensable conceptions are nothing but objectifications of logical forms.” *Apud* Murphey, M. G., *The Development of Peirce's Philosophy*, Indianapolis/ Cambridge: Hackett

interpretação de seu pensamento. Este é um assunto importante, mas que excederia demasiado o âmbito do nosso estudo, pois nos interessa explicar apenas as razões pelas quais a lógica kantiana se torna insuficiente para o projeto filosófico de Peirce<sup>15</sup>. Nesses anos de juventude, ainda muito influenciados pela filosofia de Kant, seu intuito é estabelecer uma dedução melhor fundamentada logicamente que possa nos fornecer simultaneamente as formas lógicas e as categorias delas derivadas, além de assegurar a completude e correção da lista. Em uma passagem de 1905, ao lembrar de seus primeiros esforços para estabelecer suas categorias, ele afirma que um passo importante foi entender que as categorias deveriam necessariamente depender da lógica formal [C. P. 1.561]<sup>16</sup>. E o conceito de lógica ao qual ele se refere, já naqueles anos de sua juventude, não é o mesmo que o de Kant.




---

Publishing Company/ Harvard University Press, 1993/ 1961<sup>1</sup>, p. 412.

<sup>15</sup> A bibliografia a respeito do abandono da lógica kantiana que suporta a teoria das categorias será indicada no decorrer do texto. Restringimo-nos, por ora, a indicar uma amostra bibliográfica para servir de introdução aos vários temas do pensamento lógico do autor, sem pretender a exaustão. Cf., por exemplo, do próprio filósofo, "Sobre a Álgebra da Lógica: Uma contribuição à filosofia da notação [On the Algebra of Logic: A contribution to the philosophy of notation]", de 1885, in: EP 1, 225-228 e comparar com "O Que É um Signo? [What Is a Sign?]", de 1894, in: EP 2, 4-10, e "Diversas Concepções Lógicas [Sundry Logical Conceptions]", de 1903, in: EP 2, 267-288, para uma primeira compreensão do desenvolvimento de suas concepções. Sobre as muitas contribuições de Peirce ao pensamento lógico, cf. Bochenski, J. M., *op. cit.*, parte 5: "The Mathematical Variety of Logic", *passim*; Murphey, M. G., *op. cit.*, parte 3, *passim*. Cf. também, a respeito dos gráficos lógicos, por exemplo: Hammer, E. M., "Semantics for Existential Graphs", in: *Journal of Philosophical Logic*, vol. 27 (1998), n.º 5, pp. 489-503; Roberts, D. D., *The Existential Graphs of C. S. Peirce*, The Hague: Mouton, 1973 e "Peirce's Proof of Pragmatism and His Existential Graphs", in: *Proceedings of the C. S. Peirce Bicentennial International Congress*, *op. cit.*, pp. 301-306; Thibaud, P., "Un Système Peirceen des Modalités", in: VV. AA., *Systèmes Symboliques, Science et Philosophie*, Paris: Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, 1978, pp. 61-79.

<sup>16</sup> Note-se esta interessante afirmação de Murphey, in: *op. cit.*, p.3: "[...] since logic is the basis of the architectonic order, the creative or dynamic agent in the development of Peirce's philosophy should have been his logic. And it further follows that each major discovery in logic should have led to a major reformulation of his philosophy. This in fact is the case."

## 2.1. UM NOVO CONCEITO DE LÓGICA

Kant fornece a seguinte definição de lógica: “Essa ciência das leis necessárias do intelecto e da razão em geral ou – o que é o mesmo – da mera forma do pensamento em geral é por nós denominada Lógica [HVL Ak 13].” Ora, a lógica é a ciência das regras *a priori* “do uso do intelecto em geral”, isto é, daquelas mais abstratas, necessárias, independentes da experiência, que contêm as condições do uso do intelecto sob quaisquer circunstâncias; não se trata, por isto, de uma ciência psicológica, pois suas regras não são contingentes, mas universais [HVL Ak 12-14].

Segundo E. Michael, já em 1865 Peirce considerava essa definição kantiana como “a melhor já dada”, embora com fortes traços de psicologismo, a despeito do que o próprio Kant pensava<sup>17</sup>. Também para o jovem Peirce daqueles anos, a lógica não deve ser entendida como uma ciência psicológica; todavia, não deve também ser ciência das leis do pensamento, mas estudo dos símbolos – lingüísticos (palavras, proposições, argumentos) ou não – *em geral*, como expressões de todo e qualquer pensamento possível, e não somente como efetivamente pensados; a lógica é universal e não precisa entender como o pensamento funciona para entender como os símbolos significam. Se trata de pensamentos, é só na medida em que possam ser entendidos como símbolos, isto é, como “expressões lingüísticas”:

Mas por que deveríamos ser lógicos? Porque queremos que nossos pensamentos sejam representações de símbolos de fato. É evidente, portanto, que a lógica aplica-se ao pensamento

<sup>17</sup> Cf. Michael, E., “Peirce’s Adaptation of Kant’s Definition of Logic: The early manuscripts”, in: *Transactions of the Charles S. Peirce Society – A Quarterly Journal in American Philosophy*, vol. XIV (1978), n.º 3, pp. 176-183, em especial p. 178. Doravante, esta revista será citada como *TCSPS*.

apenas na medida em que o último é um símbolo. É a símbolos, portanto, que ela primordialmente se aplica<sup>18</sup>.

Assim sendo, a lógica direciona sua análise sobre as formas de expressão do pensamento e as suas relações com aquilo que expressam (as “segundas intenções” aplicadas às “primeiras intenções”, nas palavras do próprio autor) [EP 1, NL, 7], e não sobre o pensamento ele mesmo ou sobre a constituição da mente, afastando-se de qualquer traço de psicologismo: “Esta maneira de expor a matéria liberta-nos de uma vez de todas as perplexidades psicológicas; e ao mesmo tempo não perdemos nada, já que tudo o que sabemos do pensamento é somente um reflexo do que sabemos de sua expressão [C. P. 2.467]<sup>19</sup>.”

Descrevendo as formas de expressão dos pensamentos e as relações estabelecidas entre elas, a lógica do jovem Peirce distancia-se da do velho Kant quanto a alguns aspectos que valem a pena ser notados: 1.º) a lógica é universal, mas não porque trate das regras do uso do intelecto em geral, mas porque trata dos símbolos em geral, quaisquer que sejam; 2.º) não é psicológica porque não se interessa pela apreensão ou entendimento efetivo dos símbolos, mas apenas pela sua capacidade de expressão e entendimento; em outras palavras, a lógica trata das condições de possibilidade de significação, e não da própria significação atual dos símbolos tais como são entendidos; 3.º) a lógica não estuda, conseqüentemente, as maneiras como de fato pensamos, mas quais são os fundamentos [grounds] formais das nossas inferências; 4.º) conseqüentemente, não é normativa, mas descritiva, pois não prescreve as regras para descrever o que é o pensamento em geral, descreve apenas as suas relações simbólicas<sup>20</sup>.

<sup>18</sup> “*But why ought we to be logical? Because we wish our thoughts to be representations of symbols of fact. It is evident therefore that logic applies to the thought only in so far as the latter is a symbol. It is to symbols, therefore, that it primarily applies.*”; apud Michael, E., *op. cit.*, p. 181.

<sup>19</sup> “*This manner of stating the matter frees us at once from all psychological perplexities; and at the same time we lose nothing, since all we know of thought is but a reflection of what we know of its expression.*”

<sup>20</sup> Cf. Michael, E., *op. cit.*, pp. 179-181; cf. ainda Michael, F. e E., “*Peirce on the Nature of Logic*”, in: *Notre Dame Journal of Formal Logic*, vol. XX (1979), pp. 84-88, *passim*.

Ora, naquela mesma passagem de 1905 mencionada acima, Peirce afirma:

Depois de uma série de investigações, eu vim a perceber que Kant não deveria haver-se confinado a divisões de proposições, ou "juízos", como os alemães confundem o tema denominando-os assim, mas deveria ter levado em conta todas as diferenças de forma elementares e significativas entre os signos de todos os tipos, e que, sobretudo, ele não deveria ter deixado fora de consideração formas fundamentais de raciocínio<sup>21</sup>.

Um problema grave no método de dedução kantiano está, então, no seu próprio ponto de partida. Como dissemos, Peirce critica a falta de critérios para definir a correção e completude da sua classificação dos juízos. Além disso, é preciso saber se as formas judicativas apresentadas por Kant são "formas fundamentais de raciocínio". Pela afirmação acima, vemos que Peirce não as considerava assim. O primeiro passo a ser seguido deve ser, por conseguinte, buscar as formas fundamentais do raciocínio para depois propor uma classificação dos atos judicativos; em outras palavras, "é necessário reduzir todas as nossas ações a processos lógicos de modo em que fazer qualquer coisa não seja mais do que dar outro passo na cadeia da inferência. Assim somente podemos efetuar aquela completa reciprocidade entre o pensamento e seu objeto que o passo copernicano de Kant deveria anunciar<sup>22</sup>." Segundo Murphey, nessa época, por volta de 1865, o jovem Peirce ainda não havia descoberto as relações entre dedução, indução e hipótese que seriam analisadas em pormenor posteriormente. Entretanto, é a possibilidade de uma classificação das proposições a partir de formas lógicas fundamentais de inferências que leva Peirce a se distanciar de Kant. Foi a descoberta de certas incoerências lógicas, que veremos a seguir, o que levou Peirce à idéia da redução das operações

<sup>21</sup> "After a series of inquiries, I came to see that Kant ought not to have confined himself to divisions of propositions, or 'judgements', as the Germans confuse the subject by calling them, but ought to have taken account of all elementary and significant differences of form among signs of all sorts, and that, above all, he ought not to have left out of account fundamental forms of reasonings."

<sup>22</sup> "It is necessary to reduce all our actions to logical processes so that to do anything is but to take another step in the chain of inference. Thus only can we effect that complete reciprocity between Thought and its Object which was Kant's Copernican step to announce." *apud* Murphey, M. G., *op. cit.*, p. 56. Veremos adiante que este é um ponto importante para a superação da teoria kantiana dos juízos sintéticos *a priori*.

mentais à formas inferenciais básicas que constituirá, como veremos, a originalidade de suas concepções nesses anos de juventude<sup>23</sup>.

Em 1898, recordando esses seus estudos de juventude, Peirce nos diz quais foram as relações lógicas que percebeu existirem entre as diversas categorias. Por exemplo, que as categorias da qualidade podem ser entendidas como modos de substância, um categoria de relação; que “as categorias de relação – reação, causalidade e subsistência – são tantos modos diferentes de necessidade, que é uma categoria de modalidade” [C. P. 1. 563]. Por exemplo, com relação aos juízos categóricos, hipotéticos e disjuntivos, é possível reduzir um ao outro simultaneamente, pois não há diferença de forma lógica entre eles. Veja-se:

Todo homem é mortal – (universal) categórico;

Se Sócrates é um homem, então é mortal – hipotético;

Ou Sócrates não é um homem, ou é mortal – disjuntivo.

Ora, uma consequência em comum extraída desses dois juízos é a mesma – a propriedade atribuída a Sócrates é sempre a mesma. É possível, então, pensar um silogismo categórico sob a forma de uma hipótese. Assim:

Sócrates é mortal se e somente se existe um homem, e este homem é mortal, e Sócrates é este homem.

Ora, se não há diferença lógica entre os juízos categóricos, hipotéticos e disjuntivos, mas há diferença entre as categorias correspondentes de substância, causalidade e comunidade, então a dedução falhou, porque seria possível, contrariamente às exigências kantianas, *subordinar* logicamente uma categoria à outra; dessa forma, Peirce refuta a afirmação kantiana segundo a qual

<sup>23</sup>Cf., por exemplo, Apel, K.-O., *Transformação da Filosofia- vol. II: O a priori da comunidade de comunicação* [trad.: Paulo

juízos categóricos, hipotéticos e disjuntivos repousam cada um deles em diferentes funções lógicas do intelecto [*Verstand*]<sup>24</sup>. Em outras palavras, Peirce exige que a classificação das categorias derive de uma classificação das formas de inferência, isto é, uma classificação de acordo com regras precisas de inferência ou, tal como o problema é colocado em “*Sobre a Classificação Natural dos Argumentos*”, publicado em 1867, de acordo com regras precisas de substituição de termos e premissas entre figuras silogísticas. Com efeito, o abandono da velha tábua vem da objeção de que Kant acreditava ser possível reduzir logicamente todas as figuras silogísticas à primeira sem a necessidade de qualquer outro princípio próprio às demais figuras que já não esteja contido na primeira [C.P. 4.2]<sup>25</sup>. Tal crença kantiana teria fadado as pretensões de completude e necessidade da classificação proposta na *Crítica* ao malogro. A posição kantiana não permitiria, segundo Peirce, uma classificação rigorosa das formas proposicionais logicamente significantes. Para entender bem tal objeção, lembremos quais são as figuras do silogismo. Tomem-se, por exemplo, os seguintes esquemas:

1. <sup>a</sup> figura:	2. <sup>a</sup> figura:	3. <sup>a</sup> figura:	4. <sup>a</sup> figura:
..... M é P	..... M é P	..... S é P	..... P é M
..... S é M	..... S é P	..... S é M	..... M é S
∴ ..... S é P	∴ ..... S é M	↓ ..... M é P	↓ ..... S é P

Preenchendo as lacunas com certas constantes lógicas, ditas quantificadores – “todo”, “algum”, “nem todo” e “nenhum” – temos em cada esquema um silogismo que pode ou não ser

Astor Soethe; col. *Leituras Filosóficas*], São Paulo: Edições Loyola, 2000, pp. 190 ss.; ainda, Murphey, M. G., *op. cit.*, p. 59.

<sup>24</sup> Cf. Kant, HVL Ak. 105 ss.; KrV, B 112. Cf. a conferência pronunciada por Peirce na Universidade Harvard em 1898, “*Types of Reasoning*”, in: *Reasoning and the Logic of Things – edited by Kenneth Laine Ketner, with an introduction by Kenneth Laine Ketner and Hilary Putnam*, Cambridge, MA/London: Harvard University Press, 1992, p. 128. Doravante citado como RLT, seguido do número da página; cf. ainda Michael, F., “*The Deduction of Categories in Peirce’s ‘New List’*”, in: *TCSPS*, vol. XVI (1980), n.º 3, pp. 179 – 211, em especial p. 181; Murphey, M. G., *op. cit.*, p. 59.

<sup>25</sup> Não nos concerne aqui saber se Kant de fato pensava assim; procuramos apenas expor a crítica de Peirce. A respeito, cf., por exemplo, Murphey, M. G., *op. cit.*, pp. 57 ss., e a refutação de Apel à posição de Murphey, in: *Transformação da Filosofia*, *op. cit.*, p. 193. Há uma vasta bibliografia acerca das relações entre Peirce e Kant; sugerimos, por exemplo, Abranches, A. M. L. M., “Kant, Peirce e a Hipótese” in: *Revista Portuguesa de Filosofia*, n.º 53 (1997), pp. 529-550; Christensen, C. B., “*Peirce’s Transformation of Kant*”, in: *Review of Metaphysics – A Philosophical Quarterly*, vol. 48 (1994), n.º 1, pp. 91-120;

válido, dependendo de como as lacunas forem preenchidas. Se preenchermos as lacunas do primeiro esquema, temos um silogismo na primeira figura, preenchendo o segundo esquema, temos um silogismo na segunda figura, e assim sucessivamente. Por exemplo:

<i>Barbara:</i>	<i>Baroco:</i>	<i>Bocardo:</i>	<i>Fresison:</i>
Todo M é P	Todo M é P	Algum S não é P	Nenhum P é M
Todo S é M	Algum S não é P	Todo S é M	Algum M é S
∴ Todo S é P	∴ Algum S não é M	∴ Algum M não é P	∴ Algum S não é P

No artigo citado acima, Peirce afirmava que a redução à primeira figura é possível somente com a assunção de um “princípio guia” que está na base de *todo* raciocínio silogístico<sup>26</sup>, nomeadamente, aquele segundo o qual de premissas verdadeiras seguem-se, necessariamente, conclusões verdadeiras. A validade do argumento dependeria, conseqüentemente, do princípio guia ser ou não verdadeiro [C. P. 2. 462-463]. É este princípio que garante a validade e a completude do raciocínio; qualquer fato que contribua para chegarmos à conclusão deve necessariamente estar expresso ou no princípio guia, ou nas premissas, pois em caso contrário, não teríamos como assegurar a relação entre os termos das premissas e os da conclusão: “O princípio guia contém, por definição, o que quer que seja considerado necessário, além das premissas, para determinar a verdade necessária ou provável da conclusão [C. P. 2.465]<sup>27</sup>.”

A idéia de um princípio guia é necessária para superar a velha lógica kantiana. A questão sobre a possibilidade dos juízos sintéticos passa a ser considerada do ponto de vista da lógica dos

Forster, P., “Kant, Boole and Peirce’s Early Metaphysics”, in: *Synthese – An International Journal for Epistemology, Methodology and Philosophical Science*, vol 113 (1997), n.º 1, pp. 43-70; Hookway, C., *Peirce*, London: Routledge, 1992, pp. 81 ss.

<sup>26</sup> “Não há argumento algum sem premissas, nem há um sequer sem princípio guia. [There is no argument without premisses, nor is there any without a leading principle] [C. P. 2.465].”

<sup>27</sup> “The leading principle contains, by definition, whatever is considered requisite besides the premisses to determine the necessary or

silogismos, entendidos não mais do ponto de vista de uma lógica dos juízos, mas do de uma lógica das formas de inferência. Assim, tomando-se a seguinte premissa

S é M

passamos à conclusão

S é P

somente pela formulação de um princípio que estabeleça uma relação entre a premissa e a conclusão, o qual pode ser escrito como

M é P.

É precisamente desse princípio que Kant se esquece. Nas palavras do próprio Peirce: “Em suma, Kant prescinde de pesquisar se o próprio raciocínio por meio do qual ele reduz os modos indiretos a *Barbara* não poderia ele mesmo introduzir um princípio lógico adicional. Perseguindo esta sugestão, encontrei [em 1867] que aquilo era na verdade o caso [...] [C. P. 4.2]<sup>28</sup>.” Ora, não considerando o princípio guia, não poderíamos raciocinar silogisticamente, pois relação nenhuma entre os termos da premissa e os da conclusão poderia ser estabelecida:

Não quero dizer que a formulação do princípio guia necessariamente toma a forma *M é P* em um sentido estrito qualquer. Eu apenas quero dizer que ele deve exprimir alguma relação geral entre *M* e *P*, que não meramente com referência ao sujeito especial, *S*, mas em todos os casos análogos garantirá a passagem de uma premissa similar a *S é M* para uma conclusão análoga a *S é P* [RLT, 132]<sup>29</sup>.

---

probable truth of the conclusion.” Cf. ainda RLT 131.

<sup>28</sup> “In short, Kant omits to inquire whether the very reasoning by which he reduces the indirect moods to *Barbara* may not itself introduce an additional logical principle. Pursuing this suggestion, I found that that was in truth the case [...]” Cf. C. P. 2.480-499.

<sup>29</sup> “I do not mean that the formulation of the leading principle necessarily takes the form *M is P* in any narrow sense. I only mean that it must express some general relation between *M* and *P*, which not merely in reference to the special subject, *S*, but in all analogous cases will warrant the passage from a premise similar to *S is M* to a conclusion analogous to *S is P*.” Cf. também o comentário de Putnam à conferência, à p. 62.

Temos, com a adoção do princípio guia, um novo argumento que deve, por sua vez, também ter um princípio guia “ainda mais abstrato” [RLT, 132]. Entretanto, se as premissas originais e o princípio guia forem unidos em uma só premissa mais abstrata, então conterão “tudo que é necessário para determinar a verdade provável ou necessária” da conclusão, ou seja, conterão já aquele presumível segundo princípio guia, mesmo que ele não esteja expresso na premissa; numa palavra, é o mesmo princípio guia de antes com um “grau máximo de abstração”. Tal princípio é chamado por Peirce um “princípio lógico” [C. P. 2.466; RLT 132].

É este princípio lógico, assim, que permite a Peirce mostrar que os principais tipos de raciocínio assumem uma forma inferencial, pois a “única coisa que ele realmente enuncia é uma regra de inferência” [C. P. 2.467]. E a forma inferencial fundamental a que os raciocínios são reduzidos é a da primeira figura silogística, nomeadamente, *Barbara*. Entendamos bem. Em um raciocínio da seguinte forma

S é M

M é P

∴ S é P

Não há outro princípio lógico que assegure a ligação entre a premissa maior e a conclusão além de *M é P*. Estabelecido esse ponto, Peirce afirma: “Três proposições que estejam relacionadas umas com as outras como se fossem premissa maior, premissa menor e conclusão de um silogismo da primeira figura, serão denominadas respectivamente *Regra*, *Caso* e *Resultado* [C. P. 2.479].”

Ora, Peirce mostra no artigo sobre a classificação dos argumentos que isto é válido para todos os tipos de raciocínio silogístico se trocadas as ordens das premissas e das conclusões entre eles [C. P. 2.468-507]. Embora no artigo ele esteja preocupado com essas operações lógicas, para os nossos objetivos aqui, não será necessário mostrá-las todas, mesmo porque isso excederia muito o

âmbito deste trabalho. Basta-nos mostrar como as três primeiras figuras podem ser relacionadas, pois delas serão extraídas as formas fundamentais de raciocínio que constituirão a base da teoria da cognição peirciana, como veremos a seguir. Considerem-se os seguintes esquemas:

1. <sup>a</sup> figura:	2. <sup>a</sup> figura:	3. <sup>a</sup> figura:
..... M é P	..... M é P	..... S é P
..... S é M	..... S é P	..... S é M
∴ ..... S é P	∴ ..... S é M	∴ ..... M é P

Notemos que a segunda figura é derivada da primeira trocando de lugar a premissa menor – o caso – e a conclusão – o resultado; a terceira, por sua vez, deriva da primeira trocando-se a premissa maior – a regra – pela conclusão. A estes três esquemas básicos Peirce faz corresponder, respectivamente, as três formas de inferência – dedução, indução e hipótese<sup>30</sup> – às quais, ele afirma, pode ser toda e qualquer ação mental logicamente reduzida [C. P. 2.480-483; *RLT*, 135].

Com essas operações lógicas Peirce encontra, como ele mesmo diz, o seu  $\pi\omicron\upsilon\ \sigma\tau\acute{\omega}$ , seu ponto de apoio, por assim dizer [*RLT*, 131]; em outras palavras, foi o estabelecimento dessas distinções formais entre os tipos de raciocínio que lhe permitiu estabelecer a correspondência com “uma distinção *mais substancial* entre três tipos de inferência em geral” [*RLT*, 136], salvaguardando as especificidades de cada uma, embora tenham todas a mesma natureza lógica:

<sup>30</sup> Este é o início da teoria da teoria peirciana das formas de raciocínio científico. Essas idéias serão constantemente reavaliadas durante seu desenvolvimento filosófico, culminando na formulação de uma teoria da abdução, entendida como a própria operação de formulação de hipóteses. Este não será um assunto tratado neste trabalho, pois Peirce só chegou a uma formulação precisa dessa teoria em sua plena maturidade filosófica, ao fim de sua vida, portanto. Mais adiante, ao analisar o artigo “*Algumas Conseqüências de Quatro Incapacidades*”, abordaremos mais a miúdo suas concepções nestes anos de juventude. Para uma abordagem mais ampla do tema, cf., por exemplo, Abranches, A. M. L. M., *op. cit.*, pp. 541 ss.; Apel, K. -O., *Transformação da Filosofia, op. cit.*, pp. 100 ss.; Bacha, M. L., *A Teoria da Investigação de C. S. Peirce*, dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Semiótica da Pontifícia Universidade Católica (PUC) de São Paulo, em 1997, pp. 116-160; Deledalle, G., “*L’Actualité de Peirce: Abduction, induction, déduction*”, in: *Semiotica – Journal of the International Association for Semiotic Studies*, vol. 45 (1983), n.º(s) 3/ 4, pp. 307-311; Harris, J. F. e Hoover, K., “*Abduction and the New Riddle of Induction*” in: *The Monist*, vol. 63 (1980), n.º 3, pp. 329-341; Hookway, C., *op. cit.*, cap. VII: *The Growth of Knowledge: Induction and Abduction*, pp. 208-233, *passim*; Murphey, M. G., *op. cit.*, pp. 13, 230 ss.; Thagard, P. R., “*The Unity of Peirce’s Theory of Hypotheses*”, in: *TCSPS*, vol. 13 (1977), n.º 2, pp. 112-121.

O propósito de toda essa investigação era averiguar quais eram os principais tipos de raciocínio; e o meu plano de procedimento foi este. Já que todo raciocínio é, em um sentido excessivamente geral, da forma de *Barbara*, se eu pudesse encontrar um tipo de raciocínio que devesse ser da mesma forma de *Barbara* em um sentido mais especial, e ainda assim não em um tal sentido tão especial que me prevenisse de discernir claramente suas diferentes espécies, então eu poderia examinar se o raciocínio em geral, sendo comparado àquele tipo de raciocínio, não se mostraria ser dividido em *classes análogas* [RLT, 132]<sup>31</sup>.

Já no quarto esboço de “*Sobre Uma Nova Lista de Categorias*” encontramos a negação de qualquer faculdade introspectiva para reduzir o múltiplo das impressões à “unidade de consistência”, termo este usado repetidamente por Peirce nos esboços para designar a unidade conceitual efetuada por uma categoria, e abandonado na versão publicada do artigo. Tal negação indica que já antes de escrever seus famosos artigos sobre a natureza da cognição publicados no *Journal of Speculative Philosophy*, Peirce já concebia todo e qualquer pensamento sob a forma inferencial, e não mais sob a forma judicativa concebida por Kant. A unidade conceitual prescindirá, com isso, de uma fundamentação transcendental *a priori* descolada dos acontecimentos mundanos. Em primeiro lugar, a validade de todo e qualquer raciocínio depende tão só de sua subordinação ao princípio guia. Em segundo lugar, repousando sua objetividade sobre as condições de possibilidade de interpretação de signos lingüísticos públicos – pois as formas inferenciais são formas universais de raciocínio expressas lingüisticamente – não é mais necessário pensar em transcendência, no sentido de haver formas e conceitos *a priori* que dominem toda experiência possível, estando além dela. Como diz L. F. B. da Silveira, “Segue-se que a definição completa de um conceito será preenchida pela representação de fenômenos experimentais, jamais se propondo uma possível representação que transcendesse o

<sup>31</sup> “The purpose of this whole investigation was to ascertain what the principal types of reasoning were; and my plan of proceeding was this. Since all reasoning is in an excessively general sense of the form of *Barbara*, if I could only find a kind of reasoning which should be of the same form of *Barbara* in a more special sense, and yet not in so special a sense as to prevent my discerning clearly its different species, then I might try whether reasoning in general being compared to that kind of reasoning would not show itself to be divided into analogous classes.”

âmbito da experiência possível.<sup>32</sup> Em outras palavras, a unidade da apercepção transcendental kantiana é preterida em nome de uma unidade representacional capaz de ser reconhecida como tal independentemente de quaisquer consciências individuais:

Encontramos que todo juízo está sujeito a uma unidade de consistência; seus elementos devem ser capazes de ser trazidos a uma unidade. Esta unidade consistente, já que pertence a todos os nossos juízos, pode-se dizer que pertence a nós. Ou então, já que pertence a todos os juízos da humanidade, podemos dizer que nós pertencemos a ela<sup>33</sup>.

Antes de estudar as formas judicativas é preciso, para Peirce, estudar as formas fundamentais de raciocínio, as formas essenciais da manipulação simbólica que regulam a cognição. Só então poderemos ver claramente as diferenças entre os tipos de juízos. Pode-se então afirmar, levando em conta que sem empreender tais investigações lógicas Peirce não teria uma justificativa coerente para suas concepções sobre o funcionamento do raciocínio, que a teoria das categorias que vai substituir a kantiana e a teoria da cognição foram elaboradas simultaneamente<sup>34</sup>. Veremos as conseqüências disso para a dedução peirciana das categorias a seguir.



<sup>32</sup> Silveira, L. F. B. da, "Em Busca dos Fundamentos da Universalidade e da Necessidade da Semiótica e do Pragmatismo de C. S. Peirce", in: {<http://www.pucsp.br/~filopuc/anais/anais11.htm>}, página da Internet. Como não há numeração de páginas em documentos veiculados na Internet, as referências a este texto, bem como a todos os outros doravante citados retirados da rede, indicarão os parágrafos. Assim, por exemplo, Silveira, L. F. B. da, *op. cit.*, §10, referir-se-á ao texto mencionado, parágrafo dez.

<sup>33</sup> "We find that every judgement is subject to a condition of consistency; its elements must be capable of being brought to a unity. This consistent unity since it belongs to all our judgements may be said that it belongs to us. Or rather since it belongs to the judgements of all mankind, we may be said to belong to it." *Apud* Murphey, M. G., *op. cit.*, p. 89; *Cf.* Apel, K.-O., *op. cit.*, pp. 192 ss.

<sup>34</sup> O início do quarto esboço do artigo em questão é quase literalmente o mesmo que o do artigo. "Questões Concernentes a Certas Faculdades Reivindicadas para o Homem", analisado adiante. *Cf.* Murphey, M. G., *op. cit.*, pp. 56 ss. e 68; Apel, K.-O., *Charles S. Peirce: From Pragmatism to Pragmaticism* [trad.: John Michael Krois], New Jersey: Humanities Press, 1995, pp. 35 ss.

## 2.2. PRIMEIRA APLICAÇÃO DA NOVA LÓGICA: A REFUTAÇÃO DA INTUIÇÃO

O quarto esboço do artigo sobre a nova lista apresenta o termo “intuição” definindo-o como “premissa não ela mesma uma conclusão”, isto é, uma “cognição imediata”, um conhecimento de um objeto não mediado por conhecimentos prévios do mesmo objeto – uma “impressão”. Peirce não nega que possamos ter um tal conhecimento, uma tal impressão; em vez disso, ele nega que possamos saber se temos ou não impressões, a não ser por meio de um processo inferencial<sup>35</sup>.

O argumento diz não ser possível saber como é uma impressão em si mesma, mas somente por comparação, isto é, mediatamente. Uma impressão em si mesma é uma sensação indiferenciada, “como o sentimento do movimento de nosso coração”, diz ele. As nossas impressões, ao invés disso, caracterizam-se por serem inferências, pois dependem da interpretação de muitas relações para que sejam atribuídas ligações de sentido entre elas e para, assim, podermos saber que se trata do que chamamos de impressão<sup>36</sup>.

A compreensão desse processo depende da redução desse múltiplo de impressões àquela unidade de consistência, de uma maneira bem determinada, que é pela introdução hipotética de uma concepção não dada empiricamente, que efetuará a síntese:

Esta forma ou jeito de combinar impressões é um elemento de cognição não dado nas impressões combinadas, mas adicionado a elas para reduzi-las à unidade requisitada. É, portanto, um elemento *hipoteticamente* ajuntado; pois uma hipótese é algo pressuposto para reduzir à unidade um *datum* de outro modo incompreensível. Este elemento de cognição é chamado *concepção*<sup>37</sup>.

<sup>35</sup> *Apud* Murphey, M. G., *op. cit.*, pp. 415- 416.

<sup>36</sup> *Idem.*

<sup>37</sup> “This form or way of combining impressions is an element of cognition not given in the impressions combined, but added to them in order to reduce them to the requisite unity. It is, therefore, a *hypothetically adjoined element*; for a hypothesis is something assumed in order to

O processo descrito pelo próprio Peirce é simples: de muitas impressões há uma primeira unificação efetuada por muitas concepções, que são dessa vez reunidas sob uma outra mais geral e abstrata, e assim por diante até a mais universal das concepções que é o centro da consciência, a suprema unidade de consistência chamada, por Kant e por Peirce – mas somente no esboço, e não na versão definitiva do artigo – de “Eu penso”<sup>38</sup>.

Entretanto, a lógica da dedução kantiana não levava em consideração as condições de aplicação das proposições à experiência, como faz aqui Peirce. Quando fazemos um juízo hipotético, não consideramos as condições empíricas que possam validar a hipótese, isto é, condições sob as quais uma hipótese é verdadeira. Em segundo lugar, por exemplo, no juízo “Se houver uma justiça perfeita, o mau obstinado será castigado”, não há qualquer asserção sobre a existência de fato de estados de coisas, apenas é expressa a conexão lógica entre os pensamentos desses estados de coisas sob a categoria da causalidade: o conseqüente é pensado porque há a possibilidade da existência do antecedente; em outras palavras, no juízo hipotético “as representações dadas estão subordinadas uma à outra para a unidade da consciência [...] como o conseqüente está subordinado ao fundamento” [HVL Ak. 104]. A categoria de causalidade é necessária, portanto, segundo a lógica kantiana, para pensar juízos hipotéticos. No caso dos juízos disjuntivos, a relação não é de causalidade, mas de oposição lógica, “porque a esfera de uma [proposição] exclui a da outra”. E ainda, a concepção de substância é necessária à interpretação, em termos empíricos, dos juízos categóricos, pois estes, segundo Kant, atribuem propriedades às substâncias [KrV, A 73-75/ B 98-100; HVL Ak. 104 ss.].

---

*reduces an otherwise incomprehensible datum to unity. This element of cognition is termed conception.” In: Murphey, M. G., op. cit., p. 416.*

<sup>38</sup> *Id.*

Como vimos, os conceitos, segundo Kant, são entidades mentais expressas lingüisticamente e pensadas, senão por pessoas específicas, por um sujeito transcendental; são as operações conceituais que caracterizam o entendimento humano como discursivo. A forma desses conceitos é a universalidade, cujas condições de possibilidade estão contidas no próprio mundo, isto é, podem ser aplicados a diversos objetos – sua forma – por meio das suas características comuns que possam representar, inseridos num determinado contexto judicativo, pois formular juízos é o que define o entendimento, e formular juízos segundo certas regras, de acordo com certos conceitos puros que o entendimento utiliza sempre que se põe a pensar a experiência, nomeadamente, as categorias. Quando Peirce diz que a união entre um sujeito e um predicado, isto é, em suas palavras, a aplicação de uma qualidade a uma substância operada pela concepção de ser, não tem conteúdo algum, ele, segundo nos parece, quer dizer que o processo de redução do múltiplo sensível à unidade conceitual não precisa depender da constituição do entendimento humano, como no caso da filosofia kantiana, mas apenas de operações lógicas de predicação na formulação de hipóteses explicativas da realidade. O teste dessas hipóteses será a remissão à experiência. Como Peirce descreve a formulação das hipóteses, é o que veremos a seguir.

\* \* \*

### 2.3. SEGUNDA APLICAÇÃO DA NOVA LÓGICA: A CONSEQÜENTE REFUTAÇÃO DA ESTÉTICA TRANSCENDENTAL

Podemos entender melhor a questão se recorrermos a outro escrito de Peirce da mesma época, intitulado “*Apêndice n.º 2*”<sup>39</sup>, no qual encontramos importantes observações sobre as concepções de espaço e tempo de Peirce, em diálogo, desta vez, com questões da *Estética Transcendental da Crítica da Razão Pura*.

Segundo Kant, as proposições da geometria, por exemplo, são proposições sintéticas *a priori* [KrV B16], isto é, reúnem uma série de informações adquiridas pela intuição sob um conceito organizador puro, que funciona como condição de possibilidade da própria experiência e de aplicação de outros conceitos a ela, como vimos<sup>40</sup>. Para explicar a necessidade de tais juízos, Kant recorre às formas puras da intuição, nomeadamente, espaço e tempo. Segundo o filósofo de Königsberg, espaço e tempo são formas da intuição da nossa própria faculdade cognitiva. Para ele, espaço e tempo definem-se pelas seguintes características, a saber: 1.º) não são conceitos empíricos, derivados da experiência; 2.º) são representações necessárias, *a priori*, o espaço sendo fundamento de todas as intuições externas, o tempo, de todas as intuições em geral, internas e externas; 3.º) não são conceitos discursivos, o espaço sendo uma intuição pura, e o tempo, uma forma pura da intuição. O espaço, como intuição pura *a priori*, encerra em si uma infinidade de representações, e está em nós anteriormente à percepção de quaisquer objetos empíricos. O tempo, em sua representação originária ilimitada, aparece como um tempo único que fundamenta todas as outras grandezas

<sup>39</sup> “{*Hypotheses of Space and Time: A Response to Kant*} Appendix N.º 2”, De Tienne, A. (ed.), in: TCSPS, vol. XXIX (1993), n.º 4, pp. 637-673. Doravante citado como *Ap. 2*, seguido do número da página.

<sup>40</sup> Cf. § 1.2 *supra*.

determinadas e finitas de tempo; é, assim, “condição formal *a priori* de todos os fenômenos em geral” – em sua idealidade transcendental, o tempo “nada é se abstrairmos das condições subjetivas da intuição sensível”. [KrV A 23-32/ B 38-48; A 36/ B 52]. Espaço e tempo para Kant são, portanto, inerentes à constituição de nossa capacidade de conhecimento: “Tomados conjuntamente, são formas puras de toda intuição sensível, possibilitando assim proposições sintéticas *a priori*” [KrV A 39/B 56].

A teoria da *Estética Transcendental* tem uma conseqüência importante, a saber, de que as nossas inferências, segundo tais concepções de espaço e tempo, já sejam em si mesmas necessárias, isto é, a necessidade das verdades sintéticas *a priori* sobre o espaço e o tempo já advém de como os percebemos. Conseqüentemente, são essas verdades que subscrevem os procedimentos de “todas as ciências teóricas da razão” [KrV B 14-16; A 48/ B 66].

O “*Apêndice n.º 2*” pode ser entendido como uma refutação das principais teses de Kant na *Estética*. Dividido em três partes, é a partir da segunda que as concepções kantianas são tratadas em pormenor, em particular a tese de que as proposições da geometria são sintéticas *a priori* necessárias. Trata-se de mostrar como é possível conferir necessidade às proposições geométricas sem privilegiar cognitivamente uma ou outra axiomatização geométrica particular, ou seja, com um número muito reduzido de proposições sintéticas *a priori* necessárias. A alternativa peirciana para essa questão é que o nosso conhecimento geométrico do espaço físico, isto é, do espaço em que estão dispostos os objetos empíricos, é sintético *a posteriori*. Assim sendo, qualquer proposição geométrica deve apresentar-se como uma hipótese, a sua validade dependendo de confirmação no curso da experiência [Ap. 2, 646-647]<sup>41</sup>.

<sup>41</sup> Seguimos a interpretação de S. Mitchell, tal como apresentada em “*Peirce’s Response to Kant in Appendix 2: A Contemporary Assessment*”, in: *TCSPS*, vol. XXIX (1993), n.º 4, pp. 675-685.

Na leitura que faz da *Estética Transcendental*, Peirce refuta a afirmação kantiana segundo a qual espaço e tempo são formas da intuição. Em outras palavras isso quer dizer que, sendo formas da intuição, espaço e tempo formam uma estrutura objetiva, por assim dizer, inerente à constituição do entendimento humano, que nos permite compreender o domínio da *empíria*, de outra forma incompreensível. Ora, ao afirmar que espaço e tempo são, na verdade, hipóteses explicativas da experiência, Peirce refuta a afirmação kantiana com o argumento segundo o qual é impossível haver uma tal estrutura anteriormente à própria experiência; por conseguinte, o nosso próprio entendimento, a nossa própria capacidade cognitiva deve fornecer uma [Ap. 2, 649]<sup>42</sup>. Disso decorrem três conseqüências que refutam posições kantianas. Primeiramente, o ponto de vista peirciano completamente antipsicologista no que concerne à fundamentação das nossas percepções do espaço e do tempo. Nesse ponto, o argumento usado por Peirce parece ser uma primeira elaboração daquele usado no artigo “*Questões Concernentes a Certas Faculdades Reivindicadas para o Homem*”<sup>43</sup>, de 1868, na refutação da nossa suposta capacidade de saber intuitivamente, isto é, sem intermédio de outras concepções, se de fato temos um conhecimento direto e imediato de alguma coisa, tal como uma intuição [EP 1, 14 ss.]. Ele recorre a evidências fisiológicas para nos mostrar que o que pensamos ser intuições são na verdade resultado de processos inferenciais – tão grande é a variedade de nossas percepções, que precisamos formular hipóteses para explicá-las coerentemente:

Não podemos *sentir* o tempo, pois o presente não contém tempo. Nem a nossa fé na memória é em geral um instinto; mas temos *presentes* a nós uma massa de representações que estão tão relacionadas em fulgor e em outros aspectos que somos forçados a adotar a hipótese do tempo para explicar estas relações [Ap. 2, 650]<sup>44</sup>.

<sup>42</sup> Cf. Mitchell, S., *op. cit.*, p. 680.

<sup>43</sup> Doravante citado como *QCM*, in: EP 1, 11-27.

<sup>44</sup> “*We cannot feel time, for the present contains not time. Nor is our faith in memory in general a mere instinct; but we have present to us a mass of representations which are so related in brilliancy and in other respects that we are forced to adopt the hypothesis of time in order to explain these relations.*”

Segundo, espaço e tempo não podem ser intuições, pois não são sequer passíveis de ser dados à percepção sensível. Por sensação, Peirce entende “uma representação mental determinada pela característica de um movimento dos nervos, mas sem qualquer entendimento desta característica [Ap. 2, 648]<sup>45</sup>.” Ora, não é possível, se é assim, extrair juízos sintéticos necessários da sensação, e as proposições do espaço e do tempo carregam uma tal necessidade. Conseqüentemente, não obtemos nossos conceitos de espaço e tempo intuitivamente, mas hipoteticamente<sup>46</sup>. Finalmente, não devemos supor que tais concepções de espaço e tempo nos sejam dadas imediatamente pela nossa capacidade cognoscitiva somente porque não conseguimos separar prontamente sensações empíricas das teorias que as explicam [Ap. 2, 651]. A psicologia não consegue explicar satisfatoriamente nossos processos inferenciais, porque a justificativa para eles assenta sobre a experiência, e não sobre a constituição da mente; as relações entre uma hipótese e outra podem ser explicadas apenas por meio de uma teoria algébrica da geometria, no caso do espaço, por exemplo. Como indica Mitchell, Peirce acreditava ser possível distinguir teoricamente entre uma hipótese e um dado sensorial último e, na última parte do artigo, ele dá os primeiros passos na tentativa de estabelecer uma axiomatização algébrica da geometria, para derivar silogisticamente todas as proposições sintéticas *a priori* que possam haver numa tal geometria espacial. Ainda que não possua todo o instrumental lógico necessário para tanto, a tentativa já mostra o sentido das investigações do filósofo para a adoção de um novo ponto de vista a partir do qual iniciar a investigação filosófica [Ap. 2, 654 ss.]<sup>47</sup>.



<sup>45</sup> “By a sensation, is understood, as it seems to me, a mental representation determined by the character of a movement of the nerves, but without any understanding of this character.”

<sup>46</sup> Cf. Murphey, M. G., *op. cit.*, pp. 64 ss.

<sup>47</sup> Cf. Mitchell, S., *op. cit.*, 682 ss.

### 3. PREDICAÇÃO E HIPÓTESE

Voltemos, agora, ao problema da predicação. A tese de um conhecimento hipotético do espaço e do tempo assenta sobre o argumento de que a nossa percepção das nossas sensações não nos é dada por intuições, mas, ao invés disso, é o resultado de um processo inferencial. Ora, segundo Peirce, há também um sério problema na lógica da dedução metafísica relativo à validade objetiva das categorias. No artigo de 1867 sobre a nova lista, Peirce tentará descobrir qual objetividade real é esta; o projeto peirciano tem, portanto, inspiração kantiana, o que não significa que dependa do recurso a um sujeito transcendental. O ato de predicação analisado no artigo não refere a uma estrutura objetiva da realidade moldada pelo entendimento, nem às coisas em si. Parece-nos, em vez disso, tratar-se de um inventariado dos objetos da experiência, e de uma subsequente classificação não desses próprios objetos, mas das relações lógicas que estabelecemos entre eles, por meio de uma descrição de suas características, ou, em outras palavras, por uma determinação de predicados, como diz Esposito<sup>48</sup>. A unificação à qual Peirce se refere, diferentemente de Kant, não é uma redução a algo singular, como a uma *repraesentatio per notas communes* pura, mas uma unificação por meio de um processo de classificação, cujo resultado será uma hipótese predicativa – a possível prescrição de uma qualidade a uma substância, expressa lingüisticamente em uma proposição. A primeira diferença fundamental entre as duas teorias, portanto, é esta, que a “dedução” peirciana não é propriamente uma dedução no sentido da *Crítica da Razão Pura*, pois não extrai as categorias dos tipos lógicos de

---

<sup>48</sup> Cf. Esposito, J. L., “Peirce’s Theory of Semiosis: Toward a logic of mutual affection”, in: {<http://ilex.cc.kcl.ac.uk/srb/cyber/aboutcsp/espout.htm>} – página da Internet, Jan./1999. Trata-se de um longo artigo publicado *on-line*, dividido em lições como se fosse um curso. Para a forma de citação de textos retirados da Internet, cf. nota 32 *supra*. No caso deste texto, acrescentamos o número das lições anteriormente ao dos parágrafos. Para a afirmação acima, cf. 3, §5, isto é, lição três, parágrafo cinco.

juízos, mas da análise da estrutura da proposição. Já no “*Apêndice n.º 2*” encontramos a seguinte afirmação sobre a unificação de impressões sensíveis em um termo conceitual:

Pois eu mantenho que *tal* adoção de nomes [isto é, como “sinônimos para nomes maiores ou mais inconvenientes”] é um processo hipotético. Antes de um nome conotando certas características ser inventado, estas características não podem ser pensadas nelas mesmas, absolutamente. O objeto é pensado através destas características, e é assim pensado como determinado de um certo modo; mas pensá-lo como uma das coisas que têm estas características em comum, ou pensar nas coisas que têm estas características em comum como sendo de qualquer outro modo determinadas ou indeterminadas, é possuir um termo que conote estas características [*Ap. 2, 646/647*]<sup>49</sup>.

Em primeiro lugar, para ser possível julgar, é preciso referir ao sujeito através de uma expressão determinada que o identifique como membro de uma classe de objetos com certas características, isto é, dar-lhe um “nome”. A introdução dessa expressão, como lemos acima, não é arbitrária, mas resulta de um processo hipotético. Não inferimos como se nos deparássemos com algo tão primitivo ou imprevisto que lhe déssemos um nome; longe de ser um processo arbitrário, como a aplicação de uma etiqueta sobre um objeto lógico inalisável, por assim dizer, a atribuição de um nome cumpre o papel de atribuir “um novo atributo a uma coisa, segundo um princípio geral, para explicar algum fenômeno de outro modo incompreensível [*Ap. 2, 645*].” O exemplo de Peirce é este:

Ondas de éter seriam polarizáveis [S é P],

A luz é ondas de éter [L é S];

A luz é polarizável [L é P] [*Ap. 2, 645*]<sup>50</sup>.

<sup>49</sup> “Now I maintain that such adoption of names is a hypothetic process. Before a name connoting certain characters is invented, these characters cannot be thought of in themselves, at all. The object is thought through these characters, and is thus thought as determined in a certain mode; but to think it as one of the things which have these characters in common, or to think of the things which have these

E pode ser entendido da seguinte maneira:

O que quer que tenha este nome seria assim,

Esta coisa tem este nome;

Portanto, esta coisa seria assim.

Ora, o termo médio acima apresenta-se como uma hipótese de explicação científica para a “concepção simples” resultante do silogismo. Esta hipótese é vazia, pois apenas conota certas propriedades do próprio objeto, não predicando-o quaisquer novos atributos; não é uma hipótese “intelectual”, mas “nominal”, como diz Peirce [*Ap.* 2, 648]. Se invertermos o raciocínio, temos a maneira como raciocinamos para chegar até a essa hipótese “nominal”, isto é, vazia de conteúdo:

Esta coisa seria assim [L é P],

O que quer que deva ter este nome seria assim [S é P];

Portanto, esta coisa tem este nome [L é S].

Mitchell afirma que o segundo silogismo descreve o processo psicológico, e o primeiro o lógico<sup>51</sup> – antes de aplicar um predicado que torne um dado sensível inteligível, relacionando-o com outros, primeiro inferimos um termo que o identifique dentre todo um universo confuso de sensações, discretizando certos aspectos seus, negligenciando outros. Por mais convencional que a aplicação de um nome a uma coisa possa ser, Peirce tenta mostrar que essa convenção não é, absolutamente, arbitrária, mas resultante de todo um contexto de explicação científica. Assim sendo, essa *repraesentatio per notas communes* não se aplica aos objetos que representa porque traz já consigo as determinações conceituais de todas as características desses objetos, mas porque nós a introduzimos

---

*characters in common as being in any other mode determined or undetermined, is possess a term which connotes these characters.*”

<sup>50</sup> “*Ether-waves would be polarizable, Light is ether-waves; Light is polarizable.*”

para poder pensar essas características. Como veremos, tal atribuição de características por meio de uma seleção de certos aspectos de um fragmento da experiência estará na base do esquema triádico do signo que Peirce formula em "*Algumas Conseqüências de Quatro Incapacidades*"; o que nos interessa no momento, todavia, é a função de organizar a experiência que esse processo adquire. Por exemplo, a cor, a textura da superfície etc., não são marcas características de quaisquer objetos, mas concepções às quais chegamos inferencialmente para unificar um nosso sentimento ainda indeterminado de um variegado de estímulos sensoriais aos quais estamos sujeitos, por assim dizer, no curso da experiência – e parece-nos que isto é o que Peirce chama de "impressão" nesses escritos de juventude [*Ap.* 2, 648]<sup>52</sup>. E na nova lista, essa concepção reaparecerá sob a designação de "substância".



---

<sup>51</sup> Cf. Mitchell, S., *op. cit.*, pp. 678-680.

<sup>52</sup> Cf. Michael, F., *op. cit.*, pp. 190-191 e sua argumentação contrária à de Murphey, M. G., *op. cit.*, p. 71. Seguimos aqui a interpretação de Michael.

#### 4. PRIMEIRAS CONSEQÜÊNCIAS DAS APLICAÇÕES DA NOVA LÓGICA: AS NOVAS CATEGORIAS

Peirce começa a sua derivação das categorias com “aquela concepção universal que está mais próxima ao sentido”, chamada no jargão filosófico de *substância*. A palavra “substância” tem como um de seus significados filosóficos o de o que está presente, em geral, à mente. Esta concepção do que está presente em geral, sendo a mais próxima aos sentidos, deve ser reconhecida como tal, ou seja, como *isto*, não podendo ser nem um predicado, nem estar em um sujeito; não é nada mais do que “a recongnição geral do que está contido na atenção” dirigida diretamente ao objeto exterior à mente, sem recurso à introspecção, sem conotação e sem unidade própria; assim, cada ato de atenção revela um objeto único e sem traços particulares, a não ser o fato de ele próprio estar contido em um ato de atenção[EP 1, 1/2, NL]; em outras palavras, substância é o nome que Peirce dá ao que pode ser submetido à análise sendo o sujeito de uma proposição – uma hipótese explicativa, como vimos.

A próxima concepção universal analisada por Peirce é a de ser. Tal concepção, por sua vez, “é aquilo que completa o trabalho das concepções de reduzir o múltiplo [das impressões] à unidade” de uma proposição, a única unidade possível. A concepção de ser relaciona, como uma cópula, o predicado ao sujeito, além de qualificar, por assim dizer, uma substância, relacionando-a a uma outra concepção; ela significa ou “de fato é”, ou “seria”, não tendo conteúdo próprio algum, portanto. A concepção de ser surge na formação de uma proposição, pois essa é a única unidade à qual o entendimento reduz o múltiplo das sensações; sua função, nesse caso, “é unir a qualidade à substância”, um predicado a um sujeito, em outras palavras – não tem, nesse sentido, conteúdo algum. Substância e ser, assim, estão no início e no fim de toda concepção, respectivamente[EP 1, 2, NL].

Esse processo funciona da seguinte maneira, a qual seja: a substância, enquanto conteúdo de um ato de atenção, não tem conteúdo algum, até que a ela seja atribuída um predicado, uma qualidade qualquer – lembremos que a cópula operada pelo verbo *ser* significa “é efetivamente” ou “pode ser”, expressando a unidade da substância consigo mesma, ou a possibilidade de ser unida a uma outra concepção, de ser predicada, em suma.

A qualidade, então, é a primeira concepção para passar do ser à substância, da mera reconhecimento de que algo de fato é (ou seria), para a reconhecimento de que algo é (ou seria) isto, unindo uma concepção mediata a uma mais imediata por meio de um ato de predicação<sup>53</sup>. Vejamos o exemplo que Peirce oferece:

§7[...]. Tome-se, por exemplo, a proposição ‘Este forno é preto’. Aqui a concepção de *este forno* é a mais imediata, aquela de *preto* a mais mediata, que posteriormente, para ser predicada da primeira, deve ser discriminada dela e considerada *em si mesma*, não como aplicada a um objeto mas, simplesmente, como incorporando uma qualidade, a *pretidão*. [EP 1, 4, NL]<sup>54</sup>.

A proposição “Este forno é preto” diz a mesma coisa que a proposição “Há pretidão neste forno”, porquanto toda proposição afirma a aplicabilidade de uma concepção mais mediata a uma outra mais imediata, sendo aquela uma abstração “indispensável”, cuja condição de aplicabilidade à concepção mais imediata é hipotética. Ora, isto quer dizer que, qualificando uma substância, nós a compreendemos hipoteticamente com relação a um certo aspecto, de um certo ponto de vista; como diz Peirce, “não podemos compreender uma concordância entre duas coisas a não ser como uma concordância sob certo aspecto, e este aspecto é uma abstração pura tal como a pretidão”, por exemplo. Uma qualidade, portanto, não é algo contido já na impressão, mas algo que pode ser

<sup>53</sup>Não nos interessa, no presente contexto, determo-nos sobre as dificuldades de definir exaustivamente o que seja uma qualidade. Para tanto, cf., por exemplo, Hausman, C., *Charles S. Peirce's Evolutionary Philosophy*, Cambridge, MA: Cambridge University press, 1993, pp. 98-104, 124-126; Magalhães, T. C. de, “Un, Deux, Trois: Catégories Fondamentales”, in: *Acta Semiotica et Linguistica*, vol 5 (1984), pp. 69-99, em especial pp. 87 ss.; Murphey, M. G., *op. cit.*, pp. 133-134.

<sup>54</sup>“Take, for example, the proposition, ‘This stove is black.’ Here the conception of this stove is the more immediate, that of black the more mediate, which latter, to be predicated of the former, must be discriminated from it and considered in itself, not as applied to an object, but

pensado independentemente da substância. Ora, quando dizemos “este livro é pesado”, o peso é entendido como uma abstração, pois refere a um estado de coisas hipotético – até que digamos algo acerca do livro, ele pode ser qualquer coisa, pois

§4[...]Embora *ser* não afete o sujeito [pois é vazio de conteúdo], isto implica uma determinabilidade infinita do predicado. Pois se alguém pudesse conhecer a cópula e o predicado de qualquer proposição, tal como “... é um homem com cauda”, ele saberia que o predicado seria aplicável a algo presumível, ao menos. Em conformidade, temos proposições cujos sujeitos são inteiramente indefinidos, tais como “Há uma bela elipse”, onde o sujeito é meramente *algo efetivo ou potencial*; mas não temos proposições cujo predicado é inteiramente indeterminado, pois não haveria qualquer sentido em dizer “A tem as características comuns de todas as coisas”, considerando que não há tais caracteres comuns [EP 1, 2, NL]<sup>55</sup>.

Esta maneira de conceber as proposições como se tivessem lacunas a ser preenchidas representa um passo importante para o afastamento de Kant. A lógica kantiana entendia as proposições ainda sob a forma da aplicação de um predicado a um sujeito. No trecho acima, a lógica é outra, embora seja uma extensão da teoria do silogismo que ocorre, não uma sua superação. Segundo a passagem acima, podemos conceber proposições insaturadas, por assim dizer, da seguinte maneira:

“...ama...”; “...matou...”; “...é mortal”; “...deu...para...” etc.

Com um certo grupo de sujeitos, é possível preencher estas proposições:

“João ama Maria”; “Brutus matou César”; “Sócrates é mortal” etc...

Uma proposição, dessa forma, pode ter vários sujeitos – um predicado ocorre em uma proposição quando as relações entre os sujeitos forem completamente determinadas – quando não

---

*simply as embodying a quality, blackness.*”

<sup>55</sup> “*Though being does not affect the subject, it implies an indefinite determinability of the predicate. For if one could know the copula and predicate of any proposition, as ‘... is a tailed-man,’ he would know the predicate to be applicable to something supposable, at least. Accordingly, we have propositions whose subjects are entirely indefinite, as ‘There is a beautiful ellipse,’ where the subject is merely something actual or potential; but we have no propositions whose predicate is entirely indeterminate, for it would be quite senseless to say,*

houver mais lacunas a ser preenchidas. É uma função linguística que opera a completude da proposição quando preenchemos as lacunas. Melhor dizendo, não é uma lógica das relações, mas de relativos – de termos que denotam classes de possíveis relacionáveis, como por exemplo, “amantes”, “assassino/assassinado”, “mestres/discípulos” etc. As relações não são interpretadas por Peirce separadamente dos termos relacionados. Por exemplo, em “...ama Maria”, o predicado surge quando colocamos “João” na lacuna – “João” é o sujeito, “ama Maria” o predicado, que só é predicado se uma relação for estabelecida pela cópula. Para que “ama” represente uma relação, e “João” e “Maria” dois verdadeiros sujeitos, é preciso considerar separadamente os termos da proposição – em suma, é necessário introduzir a noção de variável individual, o que possibilita um tratamento completo da noção de quantificação existencial; entretanto, tal noção, segundo F. Michael, só surge na obra de Peirce em 1883<sup>56</sup>. Todavia, mesmo sem o instrumental lógico adequado plenamente desenvolvido, ao menos o ponto de partida para uma outra dedução das categorias, nem metafísica, nem transcendental, está aqui. Se os predicados surgem quando as proposições têm suas “valências” preenchidas, podemos classificá-los como se fossem elementos químicos – monádicos, diádicos, triádicos – e então examinar outras expressões como se fossem, por exemplo, conectivos – “ou/ou”, “e” – , operadores e quantificadores – “todo”, “qualquer”, “no caso de”, “somente se” – , etc. A nossa tarefa de encontrar as relações corretas não é nunca definitiva – podemos procurar quais concepções fundamentais ligam-se a estes aspectos, mas nunca teremos certeza da completude da lista. O importante é que não são os sujeitos e predicados que determinam isto, mas uma classificação das expressões de acordo com suas lacunas, com o tipo de relação que podem estabelecer. As categorias são obtidas, portanto, não de uma dedução, mas de uma análise estrutural da operação de predicção que fazemos em nossa linguagem. Além disso, é importante também que, como veremos,

---

*‘A has the common characters of all things,’ inasmuch as there are no such common characters.”*

<sup>56</sup> Michael, F., *op. cit.*, p. 189.

todas as relações com mais de três tipos de predicados podem ser reduzidas logicamente a relações triádicas, não havendo possibilidade de quaisquer novas propriedades lógicas que já não tenham sido encontradas até as relações triádicas<sup>57</sup>.

Este processo de predicação descrito acima compreende as proposições como instrumentos que nos ajudam a dar sentido aos fatos da experiência, a estabelecer conexões entre um evento e outro. Como diz Hookway, Peirce “procura explicar como é possível encontrar ordem nas nossas diversas experiências formando proposições acerca delas”<sup>58</sup>. E a predicação, por sua vez, seria o resultado da aplicação dos conceitos à experiência externa. Esta aplicação, entretanto, não é arbitrária:

§5[...]Concepções elementares surgem apenas na ocasião da experiência; isto é, elas são produzidas pela primeira vez em conformidade a uma lei geral, a condição da qual é a existência de certas impressões. Ora, se uma concepção não reduz as impressões sobre as quais ela segue à unidade, ela é apenas uma adição arbitrária a essas últimas; e as concepções elementares não surgem assim arbitrariamente. Mas se as impressões pudessem ser definitivamente compreendidas sem a concepção, essa última não as reduziria à unidade. Conseqüentemente, as impressões (ou concepções mais imediatas) não pode-se, definitivamente, concebê-las ou prestar atenção a elas negligenciando uma concepção elementar que as reduza à unidade [EP 1, 3, NL]<sup>59</sup>.

Peirce, ao que nos parece, quer dizer nessa passagem que no momento em que temos certas impressões, isto é, em que sentimos uma excitação nervosa, surge a ocasião para introduzir os conceitos que usamos para descrever a experiência discretizando objetos, seguindo o processo de inferência hipotética que explicamos acima<sup>60</sup>; o uso dos conceitos é, por assim dizer, simultâneo à sua

<sup>57</sup> Cf. Oehler, K., “Peirce Contra Aristotle: Two forms of the theory of categories” in: *Proceedings of the C. S. Peirce Bicentennial International Congress*, *op. cit.*, pp. 335-342; sobre este ponto ver, particularmente, p. 338.

<sup>58</sup> Hookway, C., *op. cit.*, p. 91.

<sup>59</sup> “Elementary conceptions only arise upon the occasion of experience; that is, they are produced for the first time according to a general law, the condition of which is the existence of certain impressions. Now if a conception does not reduce the impressions upon which it follows to unity, it is a mere arbitrary addition to these latter; and elementary conceptions do not arise thus arbitrarily. But if the impressions could be definitely comprehended without the conception, this latter would not reduce them to unity. Hence, the impressions (or more immediate conceptions) cannot be definitely conceived or attended to, to the neglect of an elementary conception which reduces them to unity.”

<sup>60</sup> Cf. § 3 *supra*.

própria aplicação<sup>61</sup>. O ponto importante é entender que, sendo assim, a experiência é anterior à determinação dos objetos, que só surgem como hipóteses explicativas para uma série de excitações sensíveis que, de outra forma, permaneceriam sem explicação<sup>62</sup>. Retomaremos este ponto adiante, quando analisarmos a teoria da cognição.

Outro ponto importante é a diferença entre concepções mais ou menos mediatas. As concepções mais mediatas não são dadas na impressão das substâncias às quais são aplicadas, mas no momento em que qualificamos<sup>63</sup> as substâncias, usando-as em certos contextos proposicionais. Para passar do ser à substância, então, é necessário formular proposições acerca dos objetos empíricos, atribuindo a eles qualidades, estabelecendo relações entre eles, interpretando-os de um certo ponto de vista, como dissemos acima, para poder aproximá-los ou diferenciá-los, por comparação; sabemos que uma concepção elementar se aplica a uma substância quando a inserimos em um certo contexto proposicional, comparando-a com uma outra concepção elementar no mesmo contexto; aquela que melhor se ajustar ao contexto será utilizada, a outra será descartada[EP 1, 4, NL] – “só podemos conhecer uma qualidade por meio de seu contraste ou similaridade com outra[qualidade]”[EP 1, 5, NL]. Mais: fazendo juízos comparativos entre as coisas, determinamos, por abstração, um certo ponto de vista a partir do qual possamos interpretá-las; e “uma tal abstração pura, a referência à qual constitui uma qualidade ou atributo geral, pode ser denominado um fundamento.”[EP 1, 4, NL]. Uma qualidade, portanto, constitui uma referência a um fundamento, ou seja, ao qualificar uma substância, determina-a em relação às outras, referindo-a a um correlato[EP 1, 5, NL]. O fundamento pode ser entendido como a capacidade do objeto de ele mesmo ser signo, de uma certa

<sup>61</sup> Esposito chega a dizer “automático”; *op. cit.*, 3, §26.

<sup>62</sup> Cf. Murphey, M. G., “Peirce, Charles Sanders”, in: Edwards, P. (ed.), *The Encyclopaedia of Philosophy*, New York/London: Macmillan, 1967, vol. 5, pp. 70-78, p. 72

<sup>63</sup> Cf. Hookway, C., *op. cit.*, p. 91: “Our grasp of what blackness is is independent of our knowledge that any particular object is black; it is because we understood the term ‘black’ before we had any acquaintance with the stove that we can use the quality to unify or make sense of the substance.”

maneira, para um outro signo. Como em qualquer fenomenologia, o que é conhecido sobre um objeto nunca exaure todas as possibilidades de o visar, pois o signo, por meio do fundamento, só representa o objeto sob certo aspecto, isto é, só representa o objeto de acordo com um certo tipo de relação que o objeto mantém, naquele momento, com outros objetos. Como vimos, esta é uma questão importante já desde o *Apêndice n.º 2*. A atribuição de uma qualidade à substância assume a forma de formulação de uma hipótese explicativa, pois introduz um conceito organizador e relacionador em um contexto de experiência caótica. Assim, qualificando a substância, relacionamo-la a outra. Ora, a atribuição de qualidades funciona então como o estabelecimento de um critério para conectar o conceito com o objeto, dentro de um fragmento de experiência. Ora, a introdução da concepção de referência a um fundamento fornece a ocasião para a introdução da concepção de referência a um correlato, que é própria da categoria de relação. Peirce começa por explicar tal idéia usando três exemplos que explicam o conceito de interpretante, que será futuramente analisado mais detidamente; por enquanto, façamos algumas considerações mais gerais.

A concepção de referência a um interpretante diz respeito à categoria de Representação, a última na passagem do ser à substância. A necessidade de referir a um interpretante advém da constituição de nossa percepção empírica – ela não é una. A função própria de um interpretante é unificar o múltiplo da experiência:

§ 10[...]Se tivéssemos somente uma impressão, não seria exigido reduzi-la à unidade, e portanto, não seria necessário pensá-la como referida a um interpretante, e a concepção de referência a um interpretante não surgiria. Mas desde que há um múltiplo de impressões, temos um sentimento de complicação ou confusão, que nos leva a diferenciar esta impressão daquela, e então, tendo sido diferenciadas, é preciso trazê-las à unidade. Ora, elas não são trazidas à unidade até que as concebamos juntamente enquanto *nossas*, isto é, até que refiramo-las a uma concepção enquanto seu interpretante [EP 1, 6, NL]<sup>64</sup>.

<sup>64</sup> "If we had but one impression, it would not require to be reduced to unity, and would therefore not need to be thought of as referred to an

A categoria da representação, trazendo em si a idéia de referência a um interpretante, diferentemente de qualidade e relação, não une à substância uma concepção, mas une diretamente o seu múltiplo[*idem*]; podemos dizer ser esta a categoria que interpreta a experiência externa, por meio de um único conceito. Ora, para ser possível comparar qualquer coisa com outra, seja um objeto de fato ou uma concepção, é necessário trazê-las à mente juntas, uni-las em um ato de comparação. Ao unir uma concepção a outra por meio de um ato de qualificação, ao interpretar um objeto de um certo ponto de vista, a partir de seu fundamento, estamos nos referindo a um correlato. Esse correlato, que surge no ato de comparação, é a concepção que unifica os dados diversos da experiência, permitindo separá-los em classes. Para poder comparar um determinado objeto A com outro objeto B, precisamos de uma representação mediadora “que represente o relato como estando para um correlato com o qual a representação mediadora ela mesma está em relação”[EP 1, 5, NL]. Esta concepção mediadora é o que Peirce chama de interpretante. Com a tríade composta pelo objeto visto sob certo aspecto, o fundamento remetido por tal aspecto e o interpretante unificador dessas concepções, completa-se a passagem do empírico ao conceitual, do múltiplo disforme e caótico para a ordem unificada das representações lógicas capazes de interpretação ilimitada.

Ora, se partimos da concepção kantiana segundo a qual só se adquire conhecimento na redução do múltiplo à unidade, temos de saber em que consiste tal unidade; vimos que Peirce, neste artigo, está pensando na unidade proposicional, com o objetivo de explicar como o predicado aplica-se ao sujeito. Como dissemos, o papel do interpretante é justamente unificar o múltiplo, por meio de uma concepção mediadora que una sujeito e predicado. A referência a um interpretante torna, com isso, a passagem do ser à substância completa porque aplica o predicado ao mesmo objeto pelo qual

---

*interpretant, and the conception of reference to an interpretant would not arise. But since there is a manifold of impressions, we have a feeling of complication or confusion, which leads us to differentiate this impression from that, and then, having been differentiated, they require to be brought to unity. Now they are not brought to unity until we conceive them together as being ours, that is, until we refer them to a conception as their interpretant.”*

o sujeito da proposição está. Para haver uma proposição, é preciso haver um múltiplo a ser unificado, um *positum*, um objeto, em sentido amplo. Para entendermos tal objeto, temos de qualificá-lo, defini-lo, delimitar um ponto de vista a partir do qual ele será visado, predicando-o, em suma. E o predicado aplica-se a ele porque é interpretado assim por uma outra representação, ou seja, por um interpretante. Tal representação sígnica ocorre somente sob certo aspecto, isto é, pela referência a um determinado atributo do objeto. Em outras palavras, a tríade composta pelo objeto visado sob certo aspecto, o fundamento remetido por tal aspecto e o interpretante unificador dessas concepções, completa a passagem do empírico ao conceitual, do múltiplo disforme e caótico das nossas percepções à ordenação unificadora das representações lógicas. Toda unificação, dessa forma, envolve uma relação sígnica, e as categorias peircianas são as condições necessárias e de possibilidade de toda significatividade<sup>65</sup>.

As categorias peircianas são, pois, cinco; nomeadamente:

SER,

Qualidade (Referência a um Fundamento),

Relação (Referência a um Correlato),

Representação (Referência a um Interpretante),

SUBSTÂNCIA [§13; EP 1, 6, NL] <sup>66</sup>.

As três categorias intermediárias podem ser chamadas acidentes, pois estão entre o que está mais próximo aos sentidos e o que está mais longe deles [§11; EP 1, 6]. Além disso, as categorias podem ser expressas de maneira mais objetiva, com relação a certos objetos, quais sejam:

<sup>65</sup> Cf. Murphey, M. G., *id.*, *ibidem*.

<sup>66</sup> "BEING,/ Quality (Reference to a Ground),/ Relation (Reference to a Correlate),/ Representation (Reference to an Interpretant),/ SUBSTANCE."

O que é.

Quale – aquilo que refere a um fundamento,

Relato – aquilo que refere a um fundamento e a um correlato,

Representamen – aquilo que refere a um fundamento, a um correlato, e a um interpretante.

Isso[*id.*]67.

Estes “objetos supomíveis” que as categorias ocasionam nos revelam outro aspecto da teoria de Peirce, o qual seja, o de considerar relações como objetos quando estão em relação com outras relações – isto é o que ele queria dizer quando afirmava que uma qualidade deve ser considerada em si mesma para afirmar-se que ela pode ser aplicada a uma substância[EP 1, 4, *NL*]; em outras palavras, devemos considerar as categorias de uma maneira puramente relacional, tomando-as imediatamente sem qualquer menção às circunstâncias efetivas particulares, pois não é outra a sua função – unificar o múltiplo da experiência, estabelecendo possíveis relações entre os objetos.

Este é o caminho percorrido por Peirce para chegar às categorias, que vão do múltiplo ao uno. Tal passagem, ele afirma ser “numérica” (por estranho possa parecer o termo), pois relaciona três termos, a saber, um terceiro, o interpretante, que está relacionado com os outros dois, o quale e o relato – um segundo – de tal maneira que as relações entre os três termos sejam intercambiáveis, isto é, relato e correlato estejam relacionados da mesma maneira com o interpretante [EP 1, 6, *NL*]. Até agora, não há qualquer derivação psicológica das categorias, tampouco qualquer traço de transcendentalismo, porquanto Peirce não está procurando determinar quais são os conceitos essenciais da mente humana – ou as características essenciais da realidade – sem os quais o conhecimento é impossível. Ele está procurando quais os termos mais gerais em funcionamento na linguagem para compreender o mundo. O seu método é um “que derive as categorias a partir das

67 “What is.] *Quale* – that which refers to a ground,] *Relate* – that which refers to ground and correlate,] *Representamen* – that which refers to ground, correlate, and interpretant.] It.”

funções dos juízos, mas que tenha seu ponto de partida no ser puro”<sup>68</sup>. Como isto pode ser possível?

É o que veremos adiante.

\*\*\*

---

<sup>68</sup> Esbogo n.º 2 de “*Sobre Uma Nova Lista de Categorias*”; *apud* Murphey, M. G., *The Development of Peirce’s Philosophy*, *op. cit.*, p. 412. Cf., ainda, Esposito, J. L., *op. cit.*, 3, §23; Hookway, C., *op. cit.*, pp. 80-88. A partir deste ponto, seguimos a análise que faz A. De Tienne do método peirciano, tal como aparece em “*Peirce’s Early Method of Finding the Categories*”, in: *TCSPS*, vol. XXV (1989), n.º 4, pp. 385-406.

#### 4.1. O MÉTODO DE DERIVAÇÃO DAS CATEGORIAS

Há mais um ponto a considerar. Para chegar às suas categorias, Peirce recorre a um tipo de separação mental, por ele denominada de “precisão” [*precision*] ou “abstração”. Tal tipo de separação mental surge da atenção a um objeto e da desatenção quaisquer outros que não aquele, constituindo uma separação mental maior do que uma discriminação, e uma menor do que uma dissociação. Nos termos de Peirce, isto significa ser possível discriminar, por exemplo, vermelho de azul, espaço de cor etc., mas não azul de cor. Da mesma maneira, é possível dissociar vermelho de azul, mas não cor de espaço, espaço de cor, nem vermelho de cor – o processo não é recíproco. Quanto à precisão, é possível prescindir vermelho de azul e espaço de cor, mas não cor de espaço, nem tampouco vermelho de cor. A precisão tem então, segundo Peirce, esses dois aspectos mencionados, a atenção ou “suposição” de uma e somente uma coisa, e o negligenciamento de outra e, além disso, o fato de não poder ser recíproco [EP 1, 1/2, NL]. Ora, pois se fosse possível prescindir B de A e vice-versa, cairíamos em uma circularidade explicativa.

Se desejamos explicar um certo evento A por meio de um outro B, é necessário que o inverso não seja possível se não quisermos incorrer em uma *petitio principii*. Assim sendo, quando falamos que vermelho é uma cor, é possível prescindir, isto é, supor a concepção de cor separada da de vermelho, pois aquela é uma concepção hipotética introduzida para tornar certas excitações nervosas inteligíveis. Então, negligenciando que a estas excitações nervosas específicas chama-se vermelho, pode-se prescindir a concepção de cor. Em outras palavras, o que se deixa de lado são as premissas que sugerem ou, para usar um termo peirciano, ocasionam a introdução do conceito.

Esse é o argumento usado por Peirce para estabelecer uma hierarquização válida e definitiva para suas categorias, baseado na pressuposição da não reciprocidade das relações lógicas entre concepções que podem ser prescindidas umas das outras. Resta, portanto, usar essa separação mental para encontrar as categorias intermediárias entre aquilo que deve ser explicado, isto é, o múltiplo que ele chama de ser, e aquilo que explica esse múltiplo, a saber, a concepção de substância.

Retomemos os passos. Por meio de uma hipótese, encontramos um nome – substância – para reduzir à unidade um múltiplo sensível; também por inferência hipotética encontramos outra concepção mais mediata que unifica o ser, além de uni-lo a uma outra mais mediata ainda – qualidade – e assim por diante, vamos formulando sucessivas hipóteses – fundamento e interpretante – até uma unificação derradeira, efetuada pela concepção de substância.

Seguindo o processo de separação mental descrito por Peirce, podemos então descrevê-lo indicando os seguintes passos, tendo em vista a redução do múltiplo à unidade:

- 1.º) faz-se uma suposição;
- 2.º) atenta-se a ela, e somente a ela;
- 3.º) deixa-se de lado o múltiplo que ocasionou a suposição, até a concepção mais afastada dos sentidos.

Entretanto, se voltarmos a ler o texto, veremos que Peirce procede exatamente de modo inverso a esse processo. Em primeiro lugar, ele toma uma proposição em que a unificação está completa (“este forno é preto”), e depois busca as circunstâncias que podem tê-la ocasionado, ou seja, busca saber qual concepção pode ter originado a formulação de uma tal hipótese. Peirce procede, assim, da concepção mais prescindível para a mais imprescindível. Se procedesse inversamente, formulando hipóteses explicativas, ele teria de esperar sua confirmação empírica, o

que levaria muito tempo. Partindo já da hipótese final, ele tenta descobrir os princípios gerais segundo os quais ela foi formulada – ele não supõe, isto é, não prescinde as concepções, mas encontra aquelas que foram sendo negligenciadas, deixadas de lado, para que a concepção sob análise pudesse ter sido exatamente suposta, ou prescindida.

É por isto que é possível afirmar com certeza ser a qualidade a primeira concepção intermediária entre substância e ser; o processo de precisão pode ser encontrado, então, já no “*Apêndice n.º 2*”. Não é que raciocinemos como se tivéssemos de arbitrariamente achar um nome para um acontecimento deveras inusitado<sup>69</sup>; temos é de buscar as razões que nos levaram a formular uma determinada hipótese. A pergunta a ser feita pode ser expressa, então, assim: qual concepção (ou termo explicativo) deve ter sido negligenciada para que a de ser pudesse ter sido pensada em si mesma? Ou então, qual a concepção que fornece a ocasião para a introdução da de substância? Qual é a concepção cuja necessidade é imprescindível para que possamos enunciar proposições sobre o mundo, julgar, enfim? E eis que temos a primeira resposta do jovem Peirce, nomeadamente, qualidade.

Procedendo assim, é possível chegar à concepção mais imediata da qual a de representação pode ser prescindida, que é a de substância. O método peirciano consiste, assim, em nada mais do que simplesmente atentar, isto é, nos termos de Peirce, supor aquilo que foi deixado de lado no processo de formulação das explicações, sem precisamente deixar de lado a primeira concepção, pois esta é a mais imprescindível de todas.

A precisão do novo método tem a utilidade de tornar possível a união ou separação dos termos de uma proposição, na unificação do múltiplo por meio das suas categorias; assim sendo, ele afirma que é possível prescindir a referência a um fundamento de ser, mas não o contrário; é possível

prescindir a referência a um fundamento da referência a um correlato, mas não o contrário, e assim por diante. Este tipo de relação imprescindível de uma categoria com a categoria anterior revela um traço distintivo da teoria de Peirce neste artigo, a saber, que há uma lógica bem estruturada regulando a formação dos juízos sintéticos *a posteriori* e que, conseqüentemente, garante o fechamento da nova lista.

No caso das categorias, quando um conceito qualquer é introduzido para explicar um dado estado de coisas, digamos, E, a 'ocasião' da introdução do conceito é explicar E – não podemos entender E sem a utilização desse conceito, e não vice-versa. Assim, não podemos julgar nada acerca de nada sem supor alguma existência, ou seja, não podemos prescindir da categoria de ser para fazer qualquer julgamento. Da mesma maneira, não podemos julgar que duas coisas são semelhantes sem supor antes a existência de alguma característica comum a elas – não podemos prescindir a categoria de relação da de qualidade. A tentativa de Peirce nesse artigo, então, é instituir relações indecomponíveis entre as primeiras concepções que usamos para pensar as relações entre os objetos da experiência externa. Cada categoria, estabelecendo uma relação unidirecional entre dois termos, relaciona-se com as outras categorias, de uma maneira que seja estabelecida uma relação definitiva, isto é, suficiente, entre três termos, e somente entre três termos. Quaisquer relações ulteriores entre quatro, cinco ou mais termos pode ser reduzida a uma relação triádica por meio dessa operação mental. A precisão é o argumento para que consideremos a lista de categorias de Peirce definitiva [EP 1, 3, NL].

Assim sendo a precisão o motivo pelo qual devemos aceitar a lista de Peirce como definitiva, pensando retrospectivamente, a pergunta a ser feita é: qual a última concepção a que chegamos (ou a primeira, na ordem cronológica do processo cognitivo), a partir da qual o conceito de

---

<sup>69</sup> Cf. § 3 *supra*.

representação pode ser prescindido – qual a *conditio sine qua non* da concepção mais universal e, portanto, de todas as outras? E a resposta é: substância, porque é a mais imediata e a menos determinada.

Esta é a maneira como Peirce deriva suas categorias. O conhecimento empírico, ele sustenta, é proposicional; e é a forma proposicional que dá a ele suas três primeiras categorias: substância, ser e qualidade correspondem respectivamente a sujeito, cópula e predicado de uma proposição. As outras duas categorias são obtidas retroativamente, da qualidade para sua origem mais imediata. Uma qualidade é uma concepção relativa a um *quale*, que é um objeto visto como signo de uma certa abstração chamada fundamento. Dado seu caráter de hipótese, não poderia ser diferente – uma qualidade é obtida pela precisão de uma relação. E as relações também não se encontram nas impressões, ou nas nossas intuições. As coisas devem ser colocadas em relação, sejam elas espaciais ou temporais, somos nós que as supomos assim; por conseguinte, deve haver uma outra categoria, que é a da representação. Em uma representação, um múltiplo é unificado em um interpretante, porque este representa algo em comum entre todas essas coisas – o seu fundamento – e, fazendo isto, estatui-se um signo dessas coisas todas, porque é signo de seus fundamentos – *nota notae est nota rei ipsius*. Ora, o pressuposto de que possam ser estabelecidas relações entre as coisas é a própria diversidade das impressões. O interpretante, ao relacionar impressões, unifica um múltiplo sensível, fazendo da representação a última das categorias – a mais abstrata.

Concluindo, esta doutrina tem várias consequências. A primeira, menos notável, é que torna relação e qualidade operações mentais sintéticas. As coisas não estão naturalmente em relação umas com as outras – elas são pensadas relativamente. E a qualidade, por ser obtida prescindindo-se de uma relação, só pode também ser mental. E a segunda, mais notável, é que a significação é fundamental – os interpretantes relacionam as coisas tornando-as signos de outras coisas. Os

interpretantes são, na verdade, conceitos gerais; a formação de conceitos, por conseguinte, é necessária para relacionar as coisas. Os nossos conceitos são sugeridos pelas experiências que temos – a qualquer tempo, são o caráter e a ordem de nossas experiências que os determinam<sup>70</sup>.

Da mesma maneira que Kant, Peirce sustenta que a nossa experiência do mundo só é relativamente a um esquema conceitual. A diferença, entretanto, está em que, não derivando categorias das funções do intelecto, mas da estrutura lógica das proposições, a doutrina peirciana não impõe o esquematismo à experiência, mas faz com que ele seja derivado das representações que fazemos dos fatos em hipóteses explicativas da experiência. Encontram-se aqui as raízes de um realismo concebido por Peirce anos mais tarde, um realismo segundo ele mesmo de inspiração escolástico-escotista que, partindo de, e modificando suas concepções de juventude, derive as categorias da própria experiência – do próprio “ser puro”. Já nestes anos da segunda metade da década de 1860, ele concebe o esquematismo inserindo-o em um processo contínuo de desenvolvimento, que trabalha e retrabalha as interpretações sgnificas constantemente, de acordo com o que suscitam e com o que seja suscitado pela *empíria*. Um esquema conceitual, portanto, desenvolve-se no curso do tempo, moldado por nossas experiências, pois aquilo que presentemente experienciamos, só pode ser entendido - interpretado - à luz do que previamente experienciamos.




---

<sup>70</sup> Podemos enxergar já aí, nas categorias de *qualidade, relação e representação*, os protoconceitos das categorias de *primeiridade, secundidade e terceiridade* desenvolvidas posteriormente por Peirce. Com efeito, a qualidade, sendo a categoria da primeira determinação possível, remete a um variegado de possibilidades de acontecimento, domínio próprio da primeiridade; já a de relação, ao nos colocar relativamente a um *outro*, afirma a alteridade, própria da secundidade; finalmente a representação, ao introduzir o conceito de interpretante, reduzindo as possibilidades indiferenciadas, e remetendo a alteridade fatural a uma determinação conceitual operada no nível da conceituação simbólica, origina o conceito de terceiridade. Cf., sobre o assunto, Hookway, C., *op. cit.*, cap. III: *Categorias*; Ibrti, I. A., *Kósmos Noéticos: A arquitetura metafísica de Charles S. Peirce*, São Paulo: Perspectiva, 1992, cap. I: *A Fenomenologia: As categorias da experiência*; Magalhães, T. C. de, *op. cit.*, *passim*.

#### 4.2. A POSSIBILIDADE DE UMA NOVA CRÍTICA

Nos últimos parágrafos do artigo, Peirce propõe mostrar “como as três concepções de referência a um fundamento, referência a um objeto e referência a um interpretante são fundamentais para ao menos uma ciência universal, a da Lógica.”[EP 1, 7, NL] A lógica, por sua vez, trata dos objetos do entendimento que são os signos:

§15[...]*Diz-se da lógica que ela trata de segundas intenções enquanto aplicadas a primeiras [intenções].[...] Ora, segundas intenções são os objetos do entendimento considerados enquanto representações, e as primeiras intenções às quais elas se aplicam são os objetos daquelas representações. Os objetos do entendimento, considerados enquanto representações, são símbolos, isto é, signos que são ao menos potencialmente gerais. Mas as regras da lógica valem para quaisquer símbolos, para aqueles que são escritos ou falados bem como para aqueles que são pensados* [EP 1, 7, NL]<sup>71</sup>.

A lógica trata de todo e qualquer símbolo ou signo, de qualquer natureza – de toda e qualquer representação, de tudo aquilo que signifique alguma outra coisa, isto é, seu objeto. Os símbolos, como todas as coisas, são relativos ao entendimento; o que os torna diferentes dos outros conceitos, fazendo deles o próprio objeto de estudo da lógica, é que eles mantêm sua característica de símbolos não apenas quando estão presentes ao entendimento, mas em qualquer momento, já que, sendo definidos pela sua capacidade de representar alguma outra coisa, são sempre capazes de ser entendidos[EP 1, 8, NL]. A lógica trata de signos, e não meramente de conceitos, porque é da natureza dos signos poder ser compreendidos, independentemente de um entendimento particular – o argumento não é mais concebido segundo o modelo silogístico, mas como uma inferência

---

<sup>71</sup> “*Logic is said to treat of second intentions as applied to first. {...} Now, second intentions are the objects of the understanding considered as representations, and the first intentions to which they apply are the objects of those representations. The objects of the understanding, considered as representations, are symbols, that is, signs which are at least potentially general. But the rules of logic hold good of any*

operativa de signos de toda ordem. Por causa disso, Peirce abandona as distinções tradicionais da lógica silogística entre termos, proposições e argumentos, noções essas que podem levar a confusões gramaticais, em função da idéia de uma pluralidade possível de sistemas simbólicos em um procedimento dedutivo. Por isto, segundo Peirce, a lógica “é uma de um trívio de ciências concebíveis”:

§15. A primeira trataria das condições formais dos símbolos tendo significado, isto é, da referência de símbolos em geral aos seus fundamentos ou características imputadas, e esta pode ser chamada gramática formal; a segunda, a lógica, trataria das condições formais da verdade dos símbolos; e a terceira trataria das condições formais da força dos símbolos, ou sua força de apelar a uma mente, isto é, de sua referência em geral a interpretantes, e esta pode ser chamada retórica formal [EP 1, 8, NL]<sup>72</sup>.

Esse trívio de ciências da qual a lógica faz parte indica várias questões. Ora, se a gramática formal trata das relações entre signos e seus significados, e a lógica trata das condições de verdade dos signos, então como deve ser a realidade para que a linguagem seja possível – ou vice-versa? Se a retórica formal trata das relações entre signos e interpretantes, então como deve ser a natureza da mente? E se os signos são signos, isto é, representações, independentemente de um entendimento particular, como deve ser a natureza de um intérprete?

A crítica deverá, para responder a tais questões, mudar o foco de atenção. Ao estudar as condições de possibilidade do conhecimento, não se dirigirá mais sobre o modo como nossa percepção sensível é afetada por uma realidade externa e assim produzir intuições, pois o conhecimento passa a ser identificado não mais com afecções dos sentidos ou com intuições de primeiros princípios, mas com inferências hipotéticas sobre  *fatos*  do mundo externo, em outras

---

*symbols, of those which are written or spoken as well as of those which are thought.*”

<sup>72</sup> “The first would treat of the formal conditions of symbols having meaning, that is of the reference of symbols in general to their grounds or imputed characters, and this might be called formal grammar; the second, logic, would treat of the formal conditions of the truth of symbols; and the third would treat of the formal conditions of force of symbols, or their power of appealing to a mind, that is, of their reference in general to interpretants, and this might be called formal rhetoric.”

palavras, com a produção gradual de uma opinião sobre a natureza da realidade, a partir do que até mesmo a autoconsciência deriva. A atividade definitória do entendimento não é mais julgar, mas inferir; assim, a crítica do conhecimento consistiria em explicar como representamos tais fatos exteriores em hipóteses, elucidando o funcionamento do raciocínio hipotético que opera signos, transformando-se em crítica da significação<sup>73</sup>.



---

<sup>73</sup> Cf., por exemplo, Apel, K.-O., *Charles S. Peirce: From Pragmatism to Pragmaticism*, *op. cit.*, pp. 11-12; 20-22; Putnam, H., *Mind, Language and Reality - Philosophical Papers Vol. 2*, Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1979, p. 272, segundo quem Peirce foi, na história da filosofia, o primeiro a propor pensar tal mudança de foco na crítica da metafísica.

**PARTE II:**

**CONSEQÜÊNCIAS POSTERIORES DA APLICAÇÃO DA NOVA LÓGICA: OS ARTIGOS DO  
*JOURNAL OF SPECULATIVE PHILOSOPHY* EM 1868-69**

## 5. O INÍCIO DA NOVA CRÍTICA: A REFUTAÇÃO DO "ESPÍRITO DO CARTESIANISMO"

Peirce apresenta basicamente sua crítica ao que chama de "espírito do cartesianismo" em três artigos publicados em 1868 e 1869, nomeadamente, "*Questões Concernentes a Certas Faculdades Reivindicadas para o Homem*", "*Algumas Conseqüências de Quatro Incapacidades*", de 1868 e "*Fundamentos de Validade das Leis da Lógica: Conseqüências Posteriores de Quatro Incapacidades*", de 1869<sup>74</sup>. Fazendo um contraponto com a escolástica, Peirce mostra como cada erro da filosofia cartesiana representa o abandono de uma verdade escolástica. São os erros essenciais, a saber:

A] A adoção da dúvida universal como ponto de partida da atividade filosófica, enquanto que a escolástica nunca questionou seus princípios fundamentais;

B] Considerar o princípio do *cogito* como a confirmação última da certeza, enquanto que a escolástica confiava na aprovação da comunidade dos doutos;

C] A substituição de uma argumentação multiforme, inserida em uma comunidade de pesquisa, por uma única linha subjetiva de inferência, com freqüência dependente de premissas imperceptíveis publicamente;

D] Embora tivesse "mistérios da fé", a escolástica buscava explicar toda criação - o cartesianismo, por sua vez, é acusado por Peirce de não explicar nada e dizer que Deus criou tudo [EP 1, 28, *SCI*].

<sup>74</sup> Este último *in*: EP 1, 56-82. Doravante citado como *GVL*.

Não é nossa intenção decidir se Peirce entendeu bem ou não Descartes, nem comparar os argumentos do dois filósofos<sup>75</sup>; pretendemos apenas apresentar os argumentos de Peirce em favor de uma nova atitude filosófica. Para Peirce, a refutação do cartesianismo é exigida pelas lógica e ciência modernas, e não só a refutação - é preciso assumir uma outra postura filosófica, adotar um novo método na pesquisa científica, enfim, uma nova crítica é necessária, como dissemos acima.

Peirce apresenta-nos, então, a sua alternativa ao espírito do cartesianismo, primeiramente, refutando-o pontualmente; assim:

A] A dúvida universal é uma ilusão; não basta desejar a dúvida, ela deve surgir no curso da investigação, suscitada por razões positivas, e não por uma máxima metódica; sobre este ponto Peirce é categórico:

Não podemos começar com a dúvida completa. Devemos começar com todos os preconceitos que efetivamente temos quando entramos no estudo da filosofia[...]. Não finjamos duvidar em filosofia do que não duvidamos em nossos corações [EP 1, 28/29, SGI]<sup>76</sup>.

A dúvida tem de ser real, em outras palavras; qualquer tentativa voluntária de duvidar, não suscitada de um embate com os fatos, resulta não em uma dúvida capaz de fazer prosseguir a pesquisa, mas em uma autodecepção, apenas;

B] As certezas claras e distintas só são atingidas se forem submetidas à “comunidade dos filósofos”, e não à *res cogitans*. O único critério válido para determinar a verdade de qualquer teoria é a submissão das teses à comunidade dos pesquisadores, ou seja, à multiplicidade e à variedade das

<sup>75</sup> Cf. nossas razões para tanto na *Introdução*, *supra*; sobre Peirce e Descartes, cf., por exemplo, Haack, S., “Descartes, Peirce and the Cognitive Community”, in: *The Monist*, vol. 65 (1982), n.º 2, pp. 156-181; Newman, L., “Descartes’ Epistemology”, in: *Stanford Encyclopaedia of Philosophy (Summer 1999 edition)*, Edward N. Zalta (ed.), in: {<http://plato.stanford.edu/archives/summer1999/entries/descartes-epistemology.htm>} – página da Internet; Buczyńska-Garewicz, H., “Peirce and Descartes”, in: *Living Doubt – Essays concerning the epistemology of Charles Sanders Peirce*, edited by Guy Debrock & Menno Hulswit, Dordrecht/ Boston/ London: Kluwer Academic Publishers, 1994, pp. 151-156; .

<sup>76</sup> “We cannot begin with complete doubt. We must begin with all the prejudices which we actually have when we enter upon the study of philosophy {...} Let us not pretend to doubt in philosophy what we do not doubt in our hearts.”

formas de pensamento; em outras palavras, Peirce quer dizer que a verdade independe de critérios arbitrários subjetivos:

[...] Tornar indivíduos singulares juizes absolutos da verdade é o mais pernicioso. O resultado é que os metafísicos todos concordarão que a metafísica alcançou um grau de certeza muito além daquele das ciências físicas; - apenas eles podem concordar sobre nada mais. Nas ciências em que os homens chegam à concordância, quando uma teoria for introduzida, ela é considerada provisória até que esta concordância seja alcançada [EP 1, 29, *SCI*]<sup>77</sup>.

Γ] Do ponto anterior deriva o seguinte, a saber, é melhor confiar na “multiplicidade e variedade” dos argumentos filosóficos do que na força de um somente, pois estando todos eles intimamente relacionados, ganha em força a argumentação:

Seu raciocínio [o da filosofia] não deve formar uma corrente que seja mais forte do que seu elo mais fraco, mas um cabo cujas fibras possam ser muito delgadas, dado que são suficientemente numerosas e estejam intimamente conectadas [*id.*]<sup>78</sup>.

Δ] Finalmente, a filosofia deve pressupor que nada é inexplicável. No primeiro artigo de 1868 Peirce afirma não termos “concepção do absolutamente incognoscível”; supor algo incognoscível, o que quer que seja, não faz o menor sentido, porque o que quer que pensemos é da natureza de uma cognição [EP 1, 24/25, *QCM*]. Ora, além disso, “supor o fato absolutamente inexplicável não é explicá-lo e, conseqüentemente, essa suposição não é nunca permissível” [EP 1, 29, *SCI*]<sup>79</sup>.

O resultado, então, da negação do espírito da cartesianismo, para Peirce, pode ser resumido em quatro negações, a saber:

<sup>77</sup> “[...] to make single individuals absolute judges of truth is most pernicious. The result is that metaphysicians will all agree that metaphysics has reached sciences; - only they can agree upon nothing else, in sciences in which men come to agreement, when a theory has been broached, it is considered to be on probation until this agreement is reached.”

<sup>78</sup> “Its reasoning should not form a chain which is stronger than its weakest link, but a cable whose fibres may be ever so slender, provided they are sufficiently numerous and intimately connected.”

<sup>79</sup> “[...] to suppose the fact absolutely inexplicable, is not to explain it, and hence this supposition is never allowable.”

1. Não temos poder de introspeção, meramente todo conhecimento do mundo interior é derivado por raciocínio hipotético a partir de nosso conhecimento de fatos externos;
2. Não temos poder de intuição, meramente cada cognição é determinada logicamente por cognições prévias;
3. Não temos poder de pensar sem signos;
4. Não temos concepção do absolutamente incognoscível [EP 1, 30, SCF]<sup>80</sup>.

Recordemos brevemente o que dissemos. Ao escrever os três artigos para o *Journal of Speculative Philosophy*, Peirce tinha o objetivo de refutar o que ele chama de espírito do cartesianismo, e para tanto, devia apresentar um novo método de análise lógica das inferências científicas acerca dos fatos empíricos, sem recorrer a uma descrição do funcionamento da mente, isto é, ao psicologismo na lógica; a pergunta a ser feita deve ser, portanto, a seguinte: como a inferência hipotética é possível, afinal?; trata-se de explicar a validade das induções logicamente, e propor uma nova estrutura lógica para fundamentá-la – ou isto é feito, ou a explicação é atribuída a Deus – ou a quem quer que seja – e a porta da filosofia permanecerá trancada.

Voltando ao artigo sobre a nova lista de categorias, lembramos que a referência de um signo a seu objeto só é possível se este signo for predicado por outro signo que já refira ao mesmo objeto; a predicação, assim, só existe porque um signo interpretador, o interpretante, assim representa o signo anterior, e assim sucessivamente *ad infinitum*.

Estabelecendo que todo pensamento é em signos, Peirce vai recusar, nos artigos analisados a seguir, a necessidade de encontrar uma primeira (ou até mesmo uma *última*) cognição de um objeto, baseando-se na sua idéia de continuidade ilimitada do processo semiótico. Ora, se postulássemos que deve haver uma primeira cognição, ou mesmo uma primeira impressão do objeto, como provaríamos

---

<sup>80</sup> "1. We have no power of introspection, but all knowledge of the internal world is derived by hypothetical reasoning from our knowledge of external facts. 2. We have no power of intuition, but every cognition is determined logically by previous cognitions. 3. We have no power of thinking without signs. 4. We have no conception of the absolutely incognizable."

que de fato é a primeira? Teríamos então a capacidade de intuir tal fato? No que foi dito acima, já podemos antever o que Peirce vai recusar; de fato, a crítica será dirigida à necessidade de postular, ou de tentar encontrar, um primeiro princípio, não discursivo (intuição, dado sensorial ou outro), para fundamentar o conhecimento: à idéia originariamente cartesiana do primado da evidência e da clareza inabaláveis a partir da imediatidade da consciência subjetiva, à qual temos acesso por meio de um conhecimento intuitivo ou introspectivo; à crença na possibilidade de encontrar um ponto de partida primeiro e radical das nossas cognições; à crença de que tal ponto de partida seja uma intuição no sentido kantiano, que nos permite um acesso à própria coisa apresentada concretamente, como uma realidade efetivamente dada; à concepção de um pensamento que pudesse desprezar suas crenças, por meio de uma dúvida radical, e sair do labirinto de suas próprias palavras – a todas essas idéias Peirce direciona suas críticas. Todos esses temas, podemos encontrá-los, mais ou menos definidos, nos estudos sobre a nova lista de categorias, anteriores aos três artigos mencionados acima. Peirce está, agora, extraindo as conseqüências das conclusões a que chegou. Ao contrário do que afirma a filosofia de espírito cartesiano, por ele chamada “nominalista”, ele defende que não podemos pensar sem signos, isto é, ir além do cognoscível: devemos partir de nossas próprias crenças, e apenas a partir do confronto delas com uma realidade que nos incomoda, somos então como que forçados, por uma dúvida real e inevitável, a pensar. O nominalismo, para Peirce, é a concepção segundo a qual há objetos particulares que afetam diretamente nossos sentidos, nos causando impressões e sensações; assim, compelidas por uma “coisa fora da mente”, as sensações causam, por sua vez, idéias na nossa mente:

Não temos, é verdade, nada imediatamente presente a nós a não ser pensamentos. Tais pensamentos, entretanto, foram causados por sensações, e tais sensações são constrangidas por alguma coisa fora da mente. Esta coisa fora da mente, que influencia diretamente a sensação, e através da sensação o pensamento, porque é exterior à mente, é independente de como a

concebamos, e é, em suma, o real. Eis uma visão da realidade, uma visão bem familiar. E é claro que deste ponto de vista a resposta nominalista deve ser dada à questão concernente aos universais [EP 1, 88]<sup>81</sup>.

Retomando do medievo questões da querela dos universais, Peirce é inevitavelmente levado a analisar o funcionamento da linguagem, do pensamento e do real, e das relações entre os três. Daí que uma reflexão sobre a linguagem e sobre a significação, mas sobretudo sobre o signo – podemos dizer que ele é menos um filósofo da linguagem do que um lógico – serem os três focos de interesse recorrentes. Uma tal análise é por si mesma ampliadora do pensamento, simultaneamente ao que promove sua própria conversão em condição de possibilidade do pensar: o pensamento é signo dentre outros signos, não limitado a uma mente particular, nem mesmo à humana. O realismo dessa concepção encontra-se na idéia recorrente de que os signos referem a referentes reais dotados de generalidade, e não simplesmente a indivíduos existentes particularmente, coisas individuais em si inatingíveis, por estarem fora da mente. Detenhamo-nos brevemente sobre tais questões.

\*\*\*

---

<sup>81</sup> "We have, it is true, nothing immediately present to us but thoughts. Those thoughts, however, have been caused by sensations, and those sensations are constrained by something out of the mind. This thing out of the mind, which directly influences sensation, and through sensation thought, because it is out of the mind, is independent of how we think it, and is, in short, the real. Here is one view of reality, a very familiar one. And from this point of view it is clear that the nominalistic answer must be given to the question concerning universals." A passagem é da resenha à edição de A. Frazer das obras de Berkeley; in: EP 1, 83-105. Doravante citada com FB.

### 5.1. A OPOSIÇÃO AO NOMINALISMO

Durante toda sua vida Peirce defendeu uma posição filosófica chamada por ele de “realista escolástica”, influenciado, segundo suas próprias palavras, principalmente por John Duns Scotus<sup>82</sup>. Segundo Peirce, para tal realismo, não se trata de saber se os universais de fato existem no mundo, pois o problema está no plano da predicção e da linguagem. Em outras palavras, não se trata de determinar se um universal é ou não um *flatus vocis*, se é ou não mental, mas se o nosso pensamento traz ou não consigo objetos reais, sobre os quais é possível encetar uma investigação. Real, como veremos, é o que *significa* algo real – coloca-se em questão, com essa afirmação, a natureza do *fundamentum universalis*, isto é, a natureza do objeto que é pensado, sendo que tal *fundamentum* não é uma *res*, nem um *fictum*, tampouco um *flatus vocis*. Afirma Peirce em 1903:

Os nominalistas geralmente não admitem haver qualquer similaridade nas coisas à parte da mente; mas eles admitem que isto existe, dado negarem que isto constitua qualquer unidade entre as coisas à parte da mente. Eles não podem admitir esta última e permanecem nominalistas coerentes. Assim, um nominalista pode admitir que há nos eventos eles mesmos uma concordância consistindo na uniformidade de acordo com a qual todas as pedras jogadas pela mão caem ao chão; mas se ele admite que há de qualquer modo qualquer coisa, além do mero fato de que as coisas simplesmente acontecem assim, isto deveria em algum sentido *determinar* as dificuldades para cair toda vez que as pedras são jogadas, ele cessa de ser um bom nominalista e se torna um realista [C.P. 6.377]<sup>83</sup>.

<sup>82</sup> Não examinaremos a filosofia de Duns Scotus para depois compará-la à de Peirce, como fizemos no início com a de Kant, pois não nos parece que as idéias do *Doctor Subtilis* sobre os universais sejam indispensáveis para entender o ponto de vista realista que Peirce advoga, como já dissemos na *Introdução supra*. Para uma introdução ao pensamento escotista, cf., por exemplo, Cezar, C. R., *O Conhecimento Abstrativo em Duns Scotus*, Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996; para uma comparação entre o pensamento realista de Peirce e o de Duns Scotus, cf., por exemplo, Almeder, R., *The Philosophy of Charles S. Peirce*, Totowa: Rowman & Littlefield, 1980; Beuchot, M., “El Realismo Escolástico de los Universales en Peirce”, in: *Anuario Filosófico*, vol. 29 (1996), n.º 3, pp. 1159-1172; Di Leo, J. R., “Peirce’s Haecceitism”, in: *TCSPS* vol. XXVII (1991), n.º 2, pp. 79-107; Lee Jr., R. A., “Peirce’s Retrieval of Scotistic Realism”, in: *American Catholic and Philosophical-Quarterly* 1998; 72(2), pp. 179-196.

<sup>83</sup> “The nominalists generally do not admit that there is any similarity in things apart from the mind; but they may admit that this exists, provided they deny that it constitutes any unity among the things apart from the mind. They cannot admit the latter and remain

O problema não está tanto em pensar nos universais como idéias, nomes próprios ou termos relativos a alguma mente ou a um espírito em particular, mas em reduzi-los concebendo-os apenas como existentes *efetivos*, quando podemos encontrá-los tanto virtual como habitualmente [EP 1, 92; C. P. 1. 27]. Se a realidade dos universais dependesse do que pensássemos sobre eles, a ciência não se reportaria a nada de real – a distinção feita neste ponto é a velha diferenciação medieval entre *realidade e existência*. Para efeito de clareza na exposição, adiantaremos preliminarmente agora alguns pontos da refutação dessa concepção chamada de nominalista, para depois aprofundar o exame dos textos de Peirce em pormenor.

Postulando a identidade entre “ser” e “cognoscibilidade”, Peirce afirma um caráter definitório do real do qual a tradição filosófica freqüentemente não se dá conta: a generalidade. O nosso raciocínio inferencial só nos dá a conhecer “termos gerais”, isto é, só nos permite reconhecer *regularidades* e estabelecer *relações* entre as coisas do mundo [EP 1, 47, *SCI*]. E portanto, se o que podemos conhecer do mundo são as relações que nós mesmos estabelecemos, então a realidade é “o produto normal da ação mental, e não a causa incognoscível dela [EP 1, 91<sup>84</sup>].” Além disso, todo pensamento é em signos, se dá por meio de signos, e somente assim, o que não implica na necessidade da recíproca [EP 1, 38-40, *SCI*; C. P. 5.470]. A relação estabelecida entre pensamento e mundo, dessa forma, é uma tal estabelecida entre uma generalidade que interpreta – o pensamento como *semiose*<sup>85</sup>, isto é, ação constante de interpretação sígnica – e uma série de ocorrências empíricas particulares constantes, que valida a interpretação. Esta repetição dos eventos em um tempo suficientemente longo, permite ser possível identificar certas regularidades dos acontecimentos

---

*consistent nominalists. Thus, a nominalist may admit that there is in the events themselves an agreement consisting in the uniformity with which all stones dropped from the hand fall to the ground; but if he admits that there is anything at all, except the mere fact that they happen to do so, that should in any sense determine the different stones to fall every time they are dropped, he ceases to be a good nominalist and becomes a medieval realist.”*

<sup>84</sup> Assim é como o real é definido na resenha das obras de George Berkeley, editadas por Alexander Frazer, publicada em 1871; in: EP 1, 83-105.

empíricos, por exemplo, relações de causa e efeito, as leis espaço-temporais etc., : “O realista, portanto, acreditará na objetividade de todas as concepções necessárias, espaço, tempo, relação, causa, e as similares [*id.*].” É esta repetição de eventos regulares na natureza que levará ao reconhecimento de universais em hábito, isto é, ao reconhecimento de que, a despeito de características peculiares singularizadas, há certos perfis dos eventos naturais que são recorrentes, sendo justamente tal recorrência a garantia da certeza e correção do nosso conhecimento da natureza, aquilo que nos permite prever o curso dos acontecimentos naturais, em determinados contextos empíricos.

Justifica-se com isso que, como dissemos, tal realidade independa de quaisquer subjetividades particulares; entretanto, não é possível que independa do pensamento em geral porque o real, opondo-se ao irreal, ao meramente ilusório, ao que é relativo a uma mera determinação subjetiva, é aquilo que permanece a longo termo, independentemente de como nós agora, presentemente, o concebamos ou possamos senti-lo[EP 1, 92, *FB*]:

E o que queremos dizer por o real? É uma concepção que devêramos primeiro ter quando descobrimos que havia um irreal, uma ilusão; isto é, quando primeiro nos corrigimos. Pois a distinção pela qual este fato sozinho logicamente perguntava era entre um *ens* relativo a determinações internas privadas, às negações pertencentes à idiosincrasia, e um *ens* tal como permaneceria a longo prazo [EP 1, 52, *SCI*]<sup>85</sup>.

O real é, portanto, considerado a partir das regularidades contínuas que apresenta, e estas são traduzidas em termos gerais; estes, por sua vez, são considerados como modos de determinação de particulares, tais modos determinantes sendo da natureza da mente e do pensamento em geral [C. P. 5.503; 2.115]. O modo de ser de um universal é dependente do pensamento em geral porque

<sup>85</sup> Cf., por exemplo, EP 2, 411; e também, EP 1, XL.

<sup>86</sup> “*And what do we mean by the real? It is a conception which we must first have had when we discovered that there was an unreal, an illusion; that is, when we first corrected ourselves. Now the distinction for which alone this fact logically called, was between an ens relative to private inward determinations, to the negations belonging to idiosyncrasy, and an ens such as would stand in the long run.*”

o universal como idéia, palavra, termo, enfim, como *signo* que refira a um *hábito*, a um certo modo de acontecimento dos eventos mundanos que é contínuo, recorrente, repetitivo, o universal assim é real porque o que ele significa é real – essa existência repetitiva que, por seu caráter de permanência e insistência, contrapõe-se à nossa. A crítica ao espírito do cartesianismo é uma crítica, então, à idéia de podermos encontrar, além do fato da generalidade, um domínio de entidades individuais e isoladas últimas, precisas, intuitivamente acessíveis, que fundamentem nosso conhecimento [EP 1, 53, *SCI*; C. P. 5.492].

A tentativa de definir a realidade separadamente da *mente* e da *linguagem*, concebendo as coisas independentemente de suas concepções, leva, segundo Peirce, a um platonismo nominalista que impregna de dogmatismo toda a tradição filosófica. É inútil pressupor a intuição como fundamento de nosso conhecimento; todavia, para refutá-la como tal, é preciso mudar o paradigma do problema. Em vez de tentar buscar a origem primeira ou fundamento último, temos de transformar a lição kantiana, perguntando como o juízo sintético *em geral*, e não somente *a priori*, é possível [EP 1, 167]. Em outras palavras, a questão que se coloca para Peirce é a da explicação do aumento do conhecimento, a mesma questão sobre a qual se debruça Kant na primeira das *Críticas*, mas de um outro ponto de vista. Para entender como Peirce responde a esta questão, de uma maneira a preservar o problema, mas mudando o ponto sobre o qual a crítica filosófica deve incidir, temos de entender a concepção semiótica de pensamento defendida por Peirce, examinando detidamente a sua argumentação; vamos, pois, aos artigos.



## 6. O ARTIGO “QUESTÕES CONCERNENTES A CERTAS FACULDADES REIVINDICADAS PARA O HOMEM”

As questões às quais o título do artigo refere são sete; analisemos, pois, uma a uma, seguidamente. A primeira questão é apresentada do seguinte modo:

*Questão 1.* Se por simples contemplação de uma cognição, independentemente de qualquer conhecimento prévio e sem raciocínio a partir de signos, somos capazes de julgar corretamente se aquela cognição foi determinada por uma cognição prévia ou se ela refere imediatamente ao seu objeto [EP 1, 12, QCM]<sup>87</sup>.

A resposta à questão começa com uma definição de intuição:

Ao longo deste artigo, o termo *intuição* será considerado como significando uma cognição não determinada por uma cognição prévia do mesmo objeto, e portanto assim determinada por alguma coisa fora da consciência. Que o leitor permita-me notar o seguinte. *Intuição* aqui será quase o mesmo que “premissa não em si mesma uma conclusão”; a única diferença sendo que premissas e conclusões são juízos, ao passo que uma intuição pode ser, tanto quanto sua definição o afirmar, qualquer tipo de cognição [*id.*]<sup>88</sup>.

Peirce está preparando o caminho para chegar às negações do espírito do cartesianismo. Ele começa distinguindo bem o sentido em que entende o termo intuição: “premissa não ela mesma uma conclusão”, ausência de determinação ou causa, ou seja, “uma cognição determinada diretamente pelo objeto transcendental”, e não por outras cognições anteriores ao mesmo objeto [*ibidem*]. Ora, o que está em causa aqui é menos a própria faculdade de intuir do que o recurso a ela para fundamentar o conhecimento. Peirce não nega a possibilidade termos uma intuição, desde

<sup>87</sup> “*Question 1. Whether by simple contemplation of a cognition, independently of any previous knowledge and without reasoning from signs, we are enabled rightly to judge whether that cognition has been determined by a previous cognition or whether it refers immediately to its object.*”

<sup>88</sup> “*Throughout this paper, the term intuition will be taken as signifying a cognition not determined by a previous cognition of the same object, and therefore so determined by some thing out of the consciousness. Let me request the reader to note this. Intuition here will be nearly the same as ‘premise not itself a conclusion’; the only difference being that premises and conclusions are judgements, whereas an intuition may, as far as its definitions states, be any kind of cognition whatever.*”

que por isto compreenda-se o “conhecimento do presente enquanto presente” [EP 1, 11n.; 12, QCM]<sup>89</sup>; ele também não visa refutar somente a filosofia cartesiana. Sob o título de espírito do cartesianismo, está toda uma tradição filosófica que ele denomina nominalista [EP 1, 51, SCI]. Já em Aristóteles encontramos a tese de que o conhecimento intuitivo dos princípios é o mais verdadeiro, pois é imediato e direto. Fonte de todos os outros conhecimentos, inclusive o científico, é da intuição que partimos para deduzir todas as outras proposições<sup>90</sup>. Segundo Peirce, séculos depois, Kant veio a interpretar o termo como o oposto de “cognição discursiva” [*ib.*], complementando a acepção aristotélica<sup>91</sup>. Mas, pergunta ele, estará tal tradição correta? Ao tomar a intuição como ponto de partida e garantia de certeza do conhecimento, como visão única, direta e imediata de um objeto efetivamente presente e apreendido pelo intelecto, os filósofos acabaram por fazer da evidência imediata e do caráter privado as fontes de todo conhecimento autêntico: seria tal fundamentação apropriada?

De acordo com Peirce, é preciso, antes, saber se distinguimos entre ter efetivamente uma intuição e saber intuitivamente se o que sentimos é uma intuição, uma cognição cujo conteúdo reflita a ação direta do objeto sobre nossas percepções; nas palavras do próprio Peirce, precisamos saber se temos “um poder intuitivo de distinguir uma intuição de outra cognição” [EP 1, 12, QCM]. Ele afirma não haver provas de que realmente tenhamos uma tal faculdade, “exceto que parecemos sentir que a temos”, o que é, obviamente, insuficiente. O argumento resume-se no seguinte, a saber, toda cognição, “enquanto algo presente”, é uma intuição de si mesma; entretanto, a sua determinação por outra cognição, ou pelo “objeto transcendental”, à maneira de Kant, não faz parte de seu conteúdo imediato [*ib.*]. Entretanto, tal sentimento apenas nos confirma um fato de nossa

<sup>89</sup> Cf. Hausman, C., *op. cit.*, p. 61.

<sup>90</sup> Cf., por exemplo, *Segundos Analíticos*, I.2 71b e 100b.

<sup>91</sup> Segundo Peirce, aliás, Kant interpreta o termo da mesma maneira que Duns Scotus, mas há certas nuances da noção

consciência, o que é diferente de torná-lo um fundamento epistemológico seguro<sup>92</sup>. Só por estarmos conscientes, por assim dizer *sentindo*, isto não significa que podemos distinguir o que é ou não imediato. Só faria sentido afirmar a existência de uma tal capacidade se isto nos ajudasse a explicar satisfatoriamente os fenômenos empíricos, embora esse argumento seja incompatível com a capacidade de introspecção que, como veremos, Peirce negará existir<sup>93</sup>. O ponto exato, contudo, é que não precisamos criar faculdades do espírito para explicar o que pode ser explicado de outra maneira. Criticando a evidência intuitiva e a imediatidade do conhecimento como formas de autoridade impostas ao pensamento, ele está criticando efetivamente as pretensões ao absoluto e à infalibilidade do pensamento metafísico ocidental [EP 1, 13, QCM]. Segundo Apel, a questão para Peirce aqui é que o uso de um critério subjetivo de evidência, como o cartesiano, não esgota e não adiciona nada aos critérios públicos e positivos de evidência na experiência externa<sup>94</sup>. Sobre este ponto, pode ser esclarecedor mais um paralelo com a filosofia kantiana. Na *Refutação do Idealismo* Kant escreve:

A prova exigida [para demonstrar uma existência diferente da nossa] deverá, pois, mostrar que temos também experiência e não apenas *imaginação* das coisas exteriores. O que decerto só pode fazer-se, demonstrando que, mesmo a nossa experiência *interna*, indubitável para Descartes, só é possível mediante o pressuposto da experiência *externa* [KrV B275].

Kant está dizendo, em suma, que para ter conhecimento do *cogito* é preciso antes ter conhecimento da *cera*, para usar as palavras de Descartes. Na filosofia kantiana, tal conhecimento só nos pode ser dado por meio das intuições puras do espaço e do tempo. Como vimos, Peirce refuta completamente tais concepções da *Estética Transcendental*<sup>95</sup>, mas parece-nos concordar plenamente com a afirmação kantiana da passagem acima, a ponto de transformá-la e usá-la para refutar o

---

kantiana relevadas por ele neste contexto. Cf., por exemplo, KrV A 19/ B 33; A 320/B 377; A 713/B 741.

<sup>92</sup> Cf. Tiercelin, C., *C. S. Peirce et le Pragmatisme*, Paris: PUF, 1993, pp. 17-18.

<sup>93</sup> Segundo Hookway, isso torna a argumentação mais fraca. Cf. Hookway, C., *op. cit.*, p.23.

próprio Kant. De fato, a pergunta, então, será se é possível distinguir entre um ato cognitivo intuitivo de um não intuitivo, e a resposta será negativa - só poderíamos fazê-lo inferencialmente, relacionando uma parte da experiência a outra, e não a um objeto transcendental.

Peirce nos dá uma variedade de exemplos fisiológicos para mostrar a falta de necessidade de supor uma tal faculdade intuitiva. Por exemplo: podemos pensar que intuimos o timbre dos tons que ouvimos, ou então, que intuimos as dimensões espaciais. Não é o caso, entretanto, pois o que experienciamos diretamente depende um enorme conjunto de mínimos processos, dos quais não temos consciência e que, estes sim, determinam nossas experiência e consciência. O total da experiência auditiva é determinado por uma sucessão de impulsos nervosos sobre o ouvido:

[...] o timbre do tom depende da rapidez com a qual certas impressões são sucessivamente trazidas à mente. Essas impressões devem existir previamente a qualquer tom; conseqüentemente, a sensação de timbre é determinada por cognições prévias. Não obstante, isso nunca teria sido descoberto pela mera contemplação daquele sentimento. [EP 1, 15, *QCM*]<sup>96</sup>

O mesmo acontece com as sensações visuais:

Um argumento similar pode ser colocado com referência à percepção das duas dimensões espaciais. Isso parece ser uma intuição imediata. Mas se *víssemos* imediatamente uma superfície extensa, nossas retinas deveriam estar espalhadas sobre uma superfície extensa. Em vez disso, a retina consiste em inumeráveis agulhas apontando na direção da luz, e cujas distâncias de uma para a outra são decididamente maiores do que o *mínimo visível*. Suponha-se que cada um daqueles pontos nervosos carregue a sensação de uma pequena superfície colorida. Ainda assim, o que vemos imediatamente deve ser então, não uma superfície contínua, mas uma coleção de pontos. Quem descobriria isto por mera intuição?<sup>[*id.*]</sup><sup>97</sup>

<sup>94</sup>Apel, K. -O., *op. cit.*, p. 42.

<sup>95</sup>Cf. acima pp. 21 ss.

<sup>96</sup>"[...] *the pitch of tone depends upon the rapidity with which certain impressions are successively conveyed to the mind. These impressions must exist previously to any tone; hence, the sensation of pitch is determined by previous cognitions. Nevertheless, this would never have been discovered by the mere contemplation of that feeling*".

<sup>97</sup>"*A similar argument may be urged in reference to perception of two dimensions in space. This appears to be an immediate intuitions. But if we were to see immediately an extended surface, our retinas must be spread out in an extended surface. Instead of that, the retina consists of innumerable needles pointing towards the light, and whose distances from one another are decidedly grates than the minimum visible. Suppose each of those nerve-points conveys the sensation of a little coloured surface. Still, what we immediately see must even be, not a*

Tomemos mais um exemplo que ele nos oferece, a saber, uma explicação de como identificar o ponto cego na retina. Uma vez identificado o ponto cego, concluímos que o “o espaço que vemos imediatamente [quando um olho está fechado] não é, como imaginamos, um oval contínuo, mas é um anel, cujo preenchimento deve ser o trabalho do intelecto” [ib.]; ou seja, em outras palavras: a nossa percepção do espaço contínuo não depende de uma intuição, mas de um trabalho de interpretação intelectual da percepção sensorial. E ele conclui: “Qual exemplo mais surpreendente poder-se-ia desejar da impossibilidade de distinguir resultados intelectuais de informações intuitivas, por meio de mera contemplação? [ib.]”<sup>98</sup>.

Enfim, depois de examinada toda essa “variedade de fatos”, não precisamos supor uma faculdade especial do espírito para distinguir entre um processo de pensamento que interprete nossa percepção e uma cognição imediata dessa percepção; em outras palavras, entre uma cognição previamente determinada por outras e uma que refira imediatamente ao seu objeto exterior à consciência, para usar os termos de Peirce. Não precisamos, então, supor uma tal faculdade de intuição porque a nossa autoconsciência privada é, antes de mais nada, o resultado de um variadíssimo processo complexo de inferências, determinado em suas origens pela percepção empírica; isto é o que Peirce quer nos mostrar com tantos exemplos. Em outras palavras, é a interpretação de todas essas mínimas informações sensoriais, por meio de sucessivas cognições, que funcionam como hipóteses explicativas dessas sensações, que determina o que experienciamos. Há um conjunto muito grande e muito vago de informações sensíveis que nos seria impossível apreender de uma única vez. Chegamos, com isto, à primeira conclusão, a saber, que não somos capazes de diferenciar, imediata e intuitivamente, por simples contemplação, dados intuitivos e resultados de

---

*continuous surface, but a collection of spots. Who could discover this by mere intuition?*”

<sup>98</sup>“*What more striking example could be desired of the impossibility of distinguishing, intellectual results from intuitional data, by mere contemplation?*”

processos inferenciais. Como diz Hookway, “nossa experiência reflete nosso processamento, e a informação foi codificada em maneiras distintas a partir do objeto externo *en route* para nossa experiência dele<sup>99</sup>.”

Esse ponto ficará mais claro ao analisarmos a segunda questão, a saber:

Questão 2. Se temos uma autoconsciência intuitiva<sup>100</sup>.

Peirce assim define uma tal faculdade intelectual:

Autoconsciência, como o termo aqui é usado, deve ser distinguido tanto de consciência em geral, do sentido interno, quanto da apercepção pura. Qualquer cognição é uma consciência do objeto enquanto representado; por autoconsciência é significado um conhecimento de nós mesmos. Não um mero sentimento de condições de consciência, mas de nossos eus pessoais. Pura apercepção é a auto-asserção de *O ego*, a autoconsciência aqui entendida é a reconhecimento de qualquer eu *privado*. Eu sei que *Eu* [não meramente *o eu*] existo. A questão é, como eu sei isso; por meio de uma faculdade intuitiva especial, ou isso é determinado por cognições prévias [EP 1, 18, QCM]<sup>101</sup>.

Como já ficou estabelecido não possuímos uma faculdade intuitiva de discernimento entre uma cognição imediata e uma determinada por outras, resta saber se “a autoconsciência pode ser explicada pela ação de faculdades conhecidas sob condições notoriamente existentes, ou se é necessário supor uma causa desconhecida para esta cognição, e, nesse caso, se uma faculdade intuitiva de autoconsciência é a causa mais provável que pode ser suposta [*ib.*].”

Para responder à questão Peirce oferece uma explicação da origem do conceito de eu, mostrando que o conceito surge simultaneamente à aquisição da linguagem, e não como um nome para um objeto a nós familiar, mas como uma noção explicativa:

<sup>99</sup> Hookway, C., *op. cit.*, p. 20.

<sup>100</sup> “*Whether we have an intuitive self-consciousness.*”

<sup>101</sup> “*Self-consciousness, as the term is here used, is to be distinguished both from consciousness generally, from the internal sense, and from pure perception. Any cognition is a consciousness of object as represented; by self-consciousness is meant a knowledge of ourselves. Not a mere feeling of subjective conditions of consciousness, but of our personal selves. Pure apperception is the self-assertion of THE ego; the self-consciousness here meant is the recognition of any private self. I know that I (not merely the I) exist. The question is, how do I know it; by a special intuitive faculty, or is it determined by previous cognitions?*”

Uma criança ouve dizer que o forno é quente. Mas não é quente, ela diz; e, certamente, aquele corpo central não o está tocando, e apenas o que ele toca é quente ou frio. Mas ele o toca, e encontra a confirmação do testemunho de uma maneira surpreendente. Assim, ela se torna consciente da ignorância, e é necessário supor um *eu* no qual tal ignorância possa inerir. O testemunho, então, dá o primeiro desenho da autoconsciência [EP 1, 20, *QCM*]<sup>102</sup>.

O conceito de si mesmo, de *eu* [*self*] só aparece quando há necessidade de comparar o mundo tal como o vejo, e o que é dito sobre ele. O testemunho é fundamental para a aquisição da autoconsciência; a criança, contrastando o que pensa ser o caso com o testemunho alheio, chega ao seu conceito de si mesmo. Assim sendo, a autoconsciência do eu só é exigida para contrastar o que o mundo aparenta ser com o que é dito que ele é, pois, como diz o próprio Peirce, “o testemunho é uma marca maior dos fatos até do que os fatos eles mesmos – é o testemunho de outrem que torna a criança consciente de sua ignorância” [EP 1, 19, *QCM*]. Os fatos do mundo exterior, portanto, ou são confirmados, ou suplementados pelo testemunho de outrem. Há, entretanto, fatos de consciência subjetivos, julgamentos privados, contraditórios a tal testemunho que a criança considera unicamente com relação a si mesma; com razões para acreditar que as outras pessoas também possuem julgamentos privados, ela torna-se consciente do erro:

Assim, ela adiciona à concepção de aparência enquanto efetivação do fato, a concepção de aparência enquanto algo *privado* e válido apenas para um corpo. Em suma, o *erro* aparece e pode ser explicado apenas supondo um *eu* que seja falível [EP 1, 20, *QCM*]<sup>103</sup>.

A nossa autoconsciência privada, dessa forma, só é adquirida por meio de uma interpretação de signos públicos, como resultado de uma complexa rede de inferências sobre o mundo exterior compartilhado com as outras pessoas. O conceito de eu, dessa maneira, funciona como base para a

<sup>102</sup> "A child hears it said the stove is hot. But it is not; he says; and, indeed, that central body is not touching it, and only what that touches is hot or cold. But he touches it, and finds the testimony confirmed in a striking. Thus, he becomes aware of ignorance, and it is necessary to suppose a self in which this ignorance can inhere. So testimony gives the first drawing of self-consciousness."

<sup>103</sup> "Thus, he adds to conception of appearance as the actualization of fact, the conception of it as something *private* and valid only for one body. In short, error appears and it can be explained only by supposing a self which is fallible."

explicação de fenômenos que não se ajustem à interpretação do mundo do indivíduo – a partir da ignorância sobre os fatos e do erro na interpretação deles, o conceito é inferencialmente suposto:

À idade em que sabemos serem as crianças autoconscientes, sabemos que já estão conscientes da ignorância e do erro; e sabemos-las possuir àquela idade poderes de compreensão suficientes para habilitá-las a inferir, a partir da ignorância e do erro, sua própria existência [*id.*]<sup>104</sup>.

Há, contudo, um pequeno senão, do qual o próprio Peirce nos alerta, a saber, não sabemos se é assim mesmo que acontece; entretanto, Peirce nos diz que é melhor supor assim, devido à evidência dos fatos, do que supor a existência de “faculdade totalmente peculiar da mente” [*id.*]. A única razão para supor que uma autoconsciência intuitiva pudesse ser essa faculdade peculiar, é a certeza da qual estamos mais certos, a qual seja, a da nossa própria existência. Tal argumento, entretanto, não é forte o bastante para sustentar a existência dessa faculdade porque, mesmo suportada por todo outro fato, e sendo mais certa do que a certeza de qualquer desses fatos, ela não pode ser mais certa que a certeza da existência de um outro fato qualquer, pois não há, em nenhum desses casos, dúvida alguma perceptível [EP 1, 21, QCM]. Peirce, havendo argumentado dessa maneira, conclui, respondendo negativamente à segunda questão: “Como deve-se concluir, então, que não há necessidade de supor uma autoconsciência intuitiva, já que a autoconsciência pode facilmente ser o resultado da inferência [*id.*]<sup>105</sup>.”

O eu, como resultado de uma inferência, não é anterior a todas as outras experiências. Como vimos, a evidência de uma autoconsciência não é suficiente para transformá-la em fundamento epistemológico, apenas nos deixa mais certos dela. Além disso, tomar a consciência subjetiva como base para a interpretação de todos os fenômenos é tomar um estado mental, independente e anterior ao próprio processo cognitivo de conhecimento do mundo exterior, como um fundamento

<sup>104</sup> "At the age which we know children to be self-conscious, we know that they have been made aware of ignorance and error; and we know them to possess at that age powers of understanding sufficient to enable them to infer from ignorance and error their own existence."

totalmente arbitrário e equivocado, pois a linguagem que usamos para pensar, sendo a mesma que usamos para comunicar o que pensamos, torna impossível separar a autoconsciência interna da consciência da exterioridade<sup>106</sup>. A consciência de si surge no decorrer de uma prática que liga os fenômenos do mundo exterior com os do interior, que não é, em uma tal situação, o paradigma de interpretação. Ao invés disso, é uma hipótese inferida a partir do choque com os fatos brutos da existência de uma realidade e do testemunho alheio. A aquisição da linguagem ocorre simultaneamente ao momento do encontro com aquilo que, exterior a e diferente de mim, me constrange e me limita, dando-me a conhecer minha própria finitude e compelindo-me a interpretá-lo – “conhecer o real será supor um trabalho de leitura e interpretação de signos públicos<sup>107</sup>”.

A argumentação prossegue da mesma maneira para responder à terceira questão, a qual seja, se temos algum poder intuitivo de distinguir entre elementos subjetivos de diferentes tipos de cognições, enunciada assim:

*Questão 3.* Se temos um poder intuitivo de distinguir entre o elemento subjetivo de diferentes tipos de cognições<sup>108</sup>.

Peirce não se detém nessa questão, e nem nas seguintes, o tanto quanto deteve-se nas anteriores, porque a questão, já neste ponto da argumentação, está quase totalmente decidida. Ao refutar o espírito do cartesianismo, Peirce refuta o individualismo, o solipsismo, a certeza absoluta e a convicção pessoal como fontes de qualquer conhecimento que se pretenda científico ou filosófico. Ora, já que todo conhecimento nos advém de um trabalho interpretativo de signos públicos, não há qualquer razão para supor a anterioridade ou a separação clara entre os mundos interior e exterior.

<sup>105</sup> *As is to be concluded, then, that there is no necessity of supposing an intuitive self-consciousness, since self-consciousness may easily be the result of inference.*"

<sup>106</sup> Cf. Tiercelin, C., *op. cit.*, pp. 18 ss.

<sup>107</sup> *Id.*, p. 24.

<sup>108</sup> "Question 3. *Whether we have an intuitive power of distinguishing between the subjective element of different kinds of cognition.*"

Para responder à terceira questão e melhor fundamentar tal ponto de vista, Peirce começa a explicar o que entende por objeto da consciência:

Toda cognição envolve algo representado, ou aquilo do que estamos cômnicos, e alguma ação ou paixão do eu pela qual isto torna-se representado. O primeiro deve ser chamado de elemento objetivo, e o segundo de elemento subjetivo, da cognição. A cognição ela mesma é uma intuição de seu elemento objetivo, que pode então ser chamado também de objeto imediato [*id.*]<sup>109</sup>.

Por um lado, o objeto imediato de uma cognição, então, é seu elemento objetivo, aquilo com o que a cognição mantém contato imediato por meio de uma percepção, sendo um tal contato intuitivo. Por outro lado, o elemento subjetivo de uma cognição, seu objeto não necessariamente conhecido imediatamente, é um processo mental por meio do qual percebemos a presença do objeto imediato. Pode ser, contudo, que uma intuição desses processos mentais sempre acompanhe cada cognição, tornando-nos conscientes não só do que é apreendido pela cognição, mas também do processo pelo qual nos tornamos assim conscientes - seja sonhando, imaginando, concebendo, acreditando etc. [*ib.*]. Ora, trata-se de saber se há a necessidade de uma nossa tal capacidade intuitiva de distinguir entre os elementos subjetivos da consciência:

Contudo note-se que não sabemos intuitivamente a existência dessa faculdade. Pois ela é uma faculdade intuitiva, e não podemos saber intuitivamente que uma cognição é intuitiva. A questão é, portanto, se é necessário supor a existência dessa faculdade, ou se então os fatos podem ser explicados sem essa suposição [*ib.*]<sup>110</sup>.

Para "explicar os fatos sem essa suposição" Peirce explica, de uma maneira muito rápida, primeiramente, como conseguimos distinguir entre o que sonhamos e o que imaginamos, afirmando que, para tanto, basta atentar ao "fato da imensa diferença nos objetos imediatos do sentido e da

<sup>109</sup>"Every cognition involves something represented, or that which we are conscious, and some action or passion of the self whereby it becomes represented. The former shall be termed the objective, the later the subjective, element of the cognition. The cognition itself is an intuition of its objective element, which may therefore be called, also, the immediate object."

<sup>110</sup>"But be it noted that we do not intuitively know the existence of this faculty. For it is an intuitive one, one we cannot intuitively know that a cognition is intuitive. The question is, therefore, whether it is necessary to suppose the existence of this faculty, or whether them the facts can be explained without this supposition."

imaginação” [EP 1, 21/22, *QCM*]. Segundamente, ele passa a considerar a diferença entre crenças e concepções. Sabemos como distinguí-las “por meio de um sentimento peculiar de convicção; e é uma mera questão de palavras se definimos crença como aquele juízo que é acompanhado por este sentimento [de convicção], ou como aquele juízo a partir do qual um homem agirá” [EP 1, 22, *QCM*].

No primeiro caso, chamamos a crença de sensorialista, no segundo, de ativa, e nenhuma delas implica necessariamente a outra. No caso da crença sensorialista, a sensação de convicção que a acompanha é um objeto de consciência; assim, ao me dar conta disso, posso inferir que se trata de uma crença, sem “reconhecimento intuitiva de elementos subjetivos da consciência”. No caso da crença ativa, por sua vez, “pode-se descobri-la pela observação de fatos externos e por inferência a partir da sensação de convicção que normalmente a acompanha” [*id.*]. Além dessa sensação de convicção que a acompanha, também é possível verificar que alguém a possui inferindo os modos de comportamento esperados em cada caso<sup>111</sup>.

Podemos, agora, passar a considerar a primeira das quatro negações do cartesianismo, a saber, que não temos poder algum de introspecção. É somente na resposta à quarta questão que Peirce estabelecerá, explicitamente, esse primeiro ponto da refutação do cartesianismo, enunciando-a da seguinte maneira:

*Questão 4.* Se temos algum poder de introspecção, ou se todo nosso conhecimento do mundo interno é derivado a partir da observação de fatos externos<sup>112</sup>.

Recapitulemos: as três questões anteriores podem ser resumidas em uma conclusão fundamental, a qual seja, não temos acesso intuitivo imediato aos conteúdos subjetivos - internos -

<sup>111</sup> Cf. Apel, K. -O., *op. cit.*, p. 43; Hookway, C., *op. cit.*, p.25.

<sup>112</sup> “*Question 4. Whether we have any power of introspection, or whether our whole knowledge of the internal world is derived from the observation of external facts.*”

da consciência, sendo todo nosso conhecimento acerca deles derivado de interpretações de fatos sensoriais, em última instância externos; não há necessidade de postular a existência de uma tal capacidade intuitiva da mente, pois é possível explicar esse conhecimento indicando que “faculdades conhecidas, agindo sob condições que se sabe que existem”, acabam por determiná-lo [EP 1, 20-22, *QCM*]. A questão, portanto, é saber qual a utilidade de supor que os fatos internos da consciência são conhecidos diferentemente do que por inferência dos fatos externos, por introspeção, por exemplo [EP 1, 22, *QCM*]. Peirce define introspeção assim:

Por introspeção, quero dizer uma percepção direta do mundo interno, mas não necessariamente uma percepção dele enquanto interna. Nem quero dizer uma limitação da significação da palavra à intuição, mas a estenderia a qualquer conhecimento do mundo interno não derivado da observação externa [*id.*]<sup>113</sup>.

Já sabemos que não faz sentido pensar em uma concepção do “sentido interno” do pensamento como anterior, lógica ou cronologicamente, aos sentidos externos da visão, da audição etc. Lembremos da lição da *Refutação do Idealismo*: não conhecemos o mundo interno sem antes conhecer o externo. Dois fatos corroboram tal tese, quais sejam, a evidência dos sentidos e a das emoções.

O nosso reconhecimento da dor, por exemplo, vem de uma inferência a partir da percepção empírica, como nos casos dos exemplos dados na primeira questão sobre a constituição do campo visual. E embora haja, contudo, sensações de “objetos internos”, nem assim temos um conhecimento imediato da mente:

Há um sentido em que qualquer percepção tem um objeto interno, a saber, aquele em que cada sensação é parcialmente determinada por condições internas. Assim, a sensação de vermelhidão é tal como é devida à constituição da mente; e neste sentido é uma sensação de algo interno.

<sup>113</sup> "By introspection, I mean a direct perception of the internal world, but not necessarily a perception of it as internal. Nor do I mean to limit the signification of the word to intuition, but would extend it to any knowledge of the internal world not derived from external observation."

Conseqüentemente, podemos derivar um conhecimento da mente a partir de uma consideração dessa sensação, mas tal conhecimento seria, de fato, uma inferência da vermelhidão como predicado de algo externo [EP 1, 22/23, QCM]<sup>114</sup>.

Há, entretanto, sentimentos que parecem surgir à mente não enquanto predicados de algo externo, tais como, por exemplo, as emoções; tomemos o caso da raiva, que não parece implicar, “em geral, nenhum caráter determinado constante em seu objeto” - parece que só a reconhecemos por meio de referências internas a um estado de espírito, poder-se-ia dizer. Não é assim, contudo, pois se tenho raiva, isso é devido a alguma propriedade de um objeto, ou fato externo, que me faz declarar: “isto é vil, isto é abominável etc..”:

Da mesma maneira, toda emoção é uma predicação concernente a algum objeto, e a principal diferença entre isto e um juízo intelectual objetivo é que enquanto o último é relativo à natureza da mente humana, ou à mente em geral, a primeira é relativa às circunstâncias particulares e disposição de um homem particular, em um tempo particular [EP 1, 23, QCM]<sup>115</sup>.

Os juízos emotivos, mesmo sendo predicções de objetos, são marcados pela subjetividade particular de quem julga, não possuindo a generalidade suficiente para lhes garantir qualquer validade objetiva. E Peirce vai além, interpretando igualmente juízos estéticos e morais:

O que é dito aqui das emoções em geral, é verdadeiro em particular do sentido da beleza e do sentido moral. Bom e mau são sentimentos que primeiro surgem como predicados, e por conseguinte, ou são predicados do não-eu, ou são determinados por cognições prévias [não havendo poder intuitivo algum de distinguir entre elementos subjetivos da consciência] [EP 23]<sup>116</sup>.

<sup>114</sup>"There is one sense in which any perception has an internal object, namely, that every sensation is partly determined by internal conditions. Thus, the sensation of redness is as it is, owing to the constitution of mind; and in this sense it is a sensation of something internal. Hence, we may derive a knowledge of the mind from a consideration of this sensation, but that knowledge would, in fact, be an from redness as predicate of something external."

<sup>115</sup>"In the same way any emotion is a predication concerning some object, and the chief difference between this and an objective intellectual judgement is that while the latter is relative to human nature or to mind in general, the former is relative to the particular circumstances and disposition of a particular man at a particular time." Cf. ainda EP 1, 43-44, SCI.

<sup>116</sup>"What is here said of emotions in general, is true in particular of the sense of beauty and of the moral sense. Good and bad are feelings which first arise as predicates, and therefore are either predicates of the not - I, or are determined by previous cognitions [there being no intuitive power of distinguishing subjective elements of consciousness]."

Hookway interpreta esse argumento como se Peirce pensasse juízos do tipo “isto é vermelho”, “isto é bom”, “isto é vil” etc., como inferências originadas do desejo de fazer declarações públicas acerca das sensações. A questão é que tal desejo não exclui a possibilidade de essas sensações serem causadas por algum objeto interno; para dizer que tenho tais e tais disposições como, por exemplo, “estou com raiva”, e que faço tais e tais juízos, por exemplo, “isto é vil”, seria necessário eu ter alguma espécie de introspeção, e tal concessão enfraqueceria a argumentação<sup>117</sup>. O problema enxergado por Hookway é, em suma, o seguinte: ao passar da afirmação “isto é vermelho” para a afirmação “isto me parece vermelho”, explicamos os fatos usando um conceito, por um lado; por outro, todavia, os pensamentos que julgamos ter explicamo-los por meio das sensações. Ora, a rejeição de uma faculdade intuitiva de introspeção leva Peirce a considerar “uma tal questão psicológica por inferência a partir de fatos externos” [EP 1, 23, *QCM*], e isso é tudo o que ele precisa para fortalecer a argumentação<sup>118</sup>. Como ele solucionará esse problema, veremos na resposta à quinta questão, que é enunciada da seguinte maneira:

*Questão 5.* Se podemos pensar sem signos<sup>119</sup>.

A resposta será negativa, e o único tipo de pensamento admitido por Peirce será o pensamento em signos, não havendo pensamento cuja manifestação não seja por meio de signos públicos e cognoscíveis:

Se buscarmos a luz dos fatos externos, os únicos casos de pensamento que podemos encontrar são de pensamentos em signos. Obviamente, nenhum outro pensamento pode ser comprovado por fatos externos. Não obstante vimos que apenas por meio de fatos externos o pensamento pode, de qualquer modo, ser conhecido. O único pensamento, então, que pode possivelmente ser conhecido é

<sup>117</sup> Hookway, C., *op. cit.*, p.26.

<sup>118</sup> Segundo Hookway, se entendermos a argumentação como uma explicação sobre formação de conceitos, então é possível fortalecê-la, demonstrando que a tese prescinde de uma faculdade intuitiva de introspeção, sendo até mesmo incompatível com essa possibilidade. Cf. *op. cit.*, p.43.

<sup>119</sup> “*Question 5. Whether we can think without signs.*”

o pensamento em signos. Mas o pensamento que não pode ser conhecido não existe. Todo pensamento, portanto, deve necessariamente ser em signos[EP 1, 24, QCM]<sup>120</sup>.

Todo e qualquer pensamento só pode ser conhecido em representações dos fatos externos - não há pensamento que não se apresente abertamente - com o perdão do pleonasma - em signos, em uma “atividade lingüística pública”, como diz Hookway<sup>121</sup>. Neste escrito de 1868, a afirmação de que todo e qualquer pensamento só existe em signos aparece como consequência inevitável da tese da negação da intuição, de pensamentos que existam em uma “visão instantânea desprovida de relações”, como diz Apel<sup>122</sup>.

Todo pensamento está em relação com outro pensamento, pois é próprio de um signo “determinar” um outro signo. Cada pensamento, assim, interpreta um pensamento anterior e é interpretado por um subsequente, em uma cadeia temporal, na qual não há pensamento “no presente imediato”, e na qual também “tudo aquilo sobre o que se reflete tem um passado”[EP 1, 24, QCM]; em outras palavras, não há cognição não antecedida por outra, não há intuição imediata sem duração - o pensamento ocorre no tempo continuamente, e é expresso publicamente sob a forma de uma atividade lingüística, em um encadeamento inferencial de um signo para outro, independentemente de nossa consciência desse processo. Somente por meio desse processo sêmico autohermenêutico do pensamento – a semiose – é possível dar conta das informações da experiência sensorial; a tese da constituição de objetos lingüísticos no pensamento tanto torna possível a unificação do múltiplo da experiência, questão fundamental para Peirce já desde “*Sobre uma Nova*

---

<sup>120</sup> “If we seek the light of external facts, the only cases of thought which we can find are of thought in signs. plainly, no other thought can be evidenced by external facts. But we have seen that only by external facts can be thought known at all. The only thought, then, which can possibly be cognized is thought in signs. But thought which cannot be cognized does not exist. All thought, therefore, must necessarily be in signs.”

<sup>121</sup> Hookway, C., *op. cit.*, p.27.

<sup>122</sup> Apel, K. -O., *op. cit.*, p. 43.

*Lista de Categorias*”, bem como fundamenta a tese de que todo conhecimento legítimo, isto é, passível de ser compreendido e comunicado publicamente, é inferencial, e não intuitivo<sup>123</sup>.

Quando Apel diz que “o pensamento reconhece a si mesmo apenas nos signos por meio dos quais ele comunica”<sup>124</sup>, sua afirmação não só exemplifica o modo do processo de auto-interpretação do pensamento tal como Peirce o concebia, como também nos chama a atenção para o fato de que, de acordo com tal concepção peirciana, a certeza indubitável do *cogito* não advém de um exercício meditativo de contemplação, de um solilóquio, mas de uma atividade lingüística pública comunicativa que se configura *conditio sine qua non* do pensamento e, como veremos adiante, da própria existência humana. Não há espaço para um solipsismo cético - o exercício cartesiano da dúvida só pode levar, então, a uma “autodecepção” inócua para a pesquisa científica<sup>125</sup>. Dessa forma, é impossível haver um pensamento não passível de conhecimento. Na base desse pensamento está a assunção da inexistência de objetos incognoscíveis; ora, o pensamento existe nas próprias relações dos processos mentais de inferência descritos no texto, e nas interpretações dessas relações; assim, todo pensamento é signo de processos causados por fatos e objetos empíricos. Sendo assim, a tese da inexistência de pensamentos incognoscíveis pode ser transferida para a realidade. Dessa forma, Peirce estabelece a 3ª negação do cartesianismo, a saber, que não há pensamento que não seja em signos; concomitantemente, lança as bases para a quarta negação, a saber, que não há conhecimento possível do absolutamente incognoscível. A sexta questão tratará de estabelecer, exatamente, não haver nada incognoscível, e é enunciada assim:

<sup>123</sup> Não que não haja, de fato, intuições; não há razões para tanto; entretantes, também não há razões suficientes para supor que possamos saber intuitivamente quais intuições temos. Cf., por exemplo, EP 1, 23, *QCM*.

<sup>124</sup> Apel, K. -O., *op. cit.*, p. 43.

<sup>125</sup> Cf. EP 1, 29, *SCI*; Apel, K. -O., *op. cit.*, pp. 37-43; Hookway, C., *op. cit.*, p. 27.

*Questão 6.* Se um signo pode ter algum significado, quando por sua definição ele é o signo de algo absolutamente incognoscível<sup>126</sup>.

Para negar a possibilidade de um signo cujo significado seja algo absolutamente incognoscível, Peirce utiliza um argumento muito simples que pode ser assim resumido: todo o nosso conhecimento advém, por meio de abstrações e combinações de raciocínios, dos juízos empíricos; ora, o absolutamente incognoscível não ocorre na experiência, portanto não podemos conhecê-lo, e portanto, um signo não pode ter um tal significado, pois este último é uma concepção veiculada pelo signo[*id.*].

Analisemos os exemplos de Peirce sobre afirmações universais e hipóteses. Uma afirmação universal tal como “todos os ruminantes são fissípedes” atesta algo acerca de tantos seres que é impossível, dada tamanha generalidade, verificá-la empiricamente; seria necessário contar todos os animais individuais dessa espécie para atestar a veracidade ou falsidade da proposição. Entendendo a afirmação como uma hipótese, acontece o mesmo. Referindo a todos e quaisquer estados de coisas possíveis, “todos os quais não são cognoscíveis, na medida em que tão somente um pode existir”, as hipóteses têm como função o estabelecimento de uma regra geral, como veremos mais adiante; se encontrarmos apenas um único caso que contradiga a afirmação, então a hipótese é invalidada[EP 1, 24, QCM; 34, SCI]. Não é possível tomar afirmações universais e hipóteses para sustentar a existência do absolutamente incognoscível, como se tais proposições indicassem um certo estado de coisas além da nossa capacidade de conhecimento, pois tudo o que conhecemos tem suas origens em nossa *empíria*:

Por outro lado, todas as nossas concepções são obtidas por abstrações e combinações de cognições que primeiro ocorrem em juízos empíricos. Em conformidade, não pode haver concepção alguma do absolutamente incognoscível, já que nada dessa espécie ocorre na experiência. Meramente o

<sup>126</sup> "Question 6. Whether a sign can have any meaning; if by its definition it is the sign of something absolutely incognizable."

significado de um termo é a concepção que ele exprime. Conseqüentemente, um termo não pode ter um tal significado [como o absolutamente incognoscível] [EP 1, 24, QCM]<sup>127</sup>.

Parece-nos evidente a suposição por trás do raciocínio, qual seja, não há estados de coisas passíveis de conhecimento que transcendam a nossa capacidade de verificação empírica. Tudo que existe é possível conhecer, porquanto o mundo é da forma do pensamento, é possível interpretar a realidade, porquanto nossa percepção está em um processo contínuo de cognição:

Se eu penso "branco", não irei tão longe quanto Berkeley e dizer que penso em uma pessoa vendo, mas direi que o que penso é da natureza de uma cognição, e portanto, de qualquer outra coisa que possa ser experienciada [EP 1, 25, QCM, grifo nosso]<sup>128</sup>.

Dessa forma, o conceito mais abstrato ao qual podemos chegar, a partir de juízos empíricos, será de algo da natureza de uma cognição. O limite do conhecimento será o limite da experiência possível, quer dizer, conceptível e interpretável. O conhecimento, a verdade e também a realidade serão, em última instância, da mesma natureza do pensamento:

Contra qualquer cognição não há uma realidade desconhecida, mas cognoscível; mas contra toda cognição possível há somente o autocontraditório. Em suma, *cognoscibilidade* e *ser* não são meramente metafisicamente o mesmo, mas são termos sinônimos [*id.*]<sup>129</sup>.

Esta concepção de realidade como o que pode ser conhecido será desenvolvida por Peirce nos anos subseqüentes de maneira mais detalhada. Encontramos aqui a primeira alusão a uma concepção de realidade a ser oposta, futuramente, à concepção do nominalista, tal como descrita, por exemplo, na resenha das obras de George Berkeley, publicada em 1871, à qual já nos referimos<sup>130</sup>.

<sup>127</sup> "On the other hand, all our conceptions are obtained by abstractions and combinations of cognitions first occurring in judgement of experience. Accordingly, there can be no conception of the absolutely incognizable, since nothing of that sort occurs in experience. But the meaning of a term is the conception which it conveys. Hence, a term can have no such meaning."

<sup>128</sup> "If I think 'white', I will not go so far as Berkeley and say that I think of a person seeing, but I will say that what I think is of the nature of a cognition, and so of anything else which can be experienced."

<sup>129</sup> "Over against any cognition, there is an unknown but knowable reality; but over against all possible cognition, there is only the self-contradictory. In short, *cognizability* and *being* are not merely metaphysically the same, but are synonymous terms."

<sup>130</sup> Cf. § 5.1 *supra*.

Ora, se a realidade, sendo da natureza da cognição, é só o que pode ser conhecido, não faz sentido pensar em coisa alguma para além do alcance de nosso conhecimento, tal como o deus cartesiano ou as coisas em si kantianas. *Ser é ser relativo* à mente, isto é, é ser “conatural com o pensamento”, nas palavras de I. A. Ibrí, pois somente assim é possível fundar a inteligibilidade do mundo<sup>131</sup>. Estabelecido o 3º ponto de refutação ao cartesianismo, resta passar à 2ª negação, tratada na sétima e última questão do artigo, nomeadamente:

*Questão 7.* Se há qualquer cognição não determinada por uma cognição prévia<sup>132</sup>.

A objeção à qual Peirce procura responder advém de sua própria argumentação, e consiste no seguinte, a saber, que todo nosso conhecimento é originado a partir de juízos acerca da percepção empírica; assim sendo, toda cognição é antecedida por uma cognição anterior, de forma que deve haver uma primeira cognição, originária de toda a cadeia cognitiva, da qual teríamos conhecimento intuitivamente. Contudo, um tal conhecimento intuitivo é impossível, pois “a única maneira pela qual podemos saber disso é por meio de inferência hipotética a partir de fatos observados [*id.*]”<sup>133</sup>. Só assim podemos inferir qual cognição determina outra, explicando todo o processo supondo a continuidade infinita dos eventos mentais, escapando de um psicologismo e evitando supor, simplesmente, uma determinação externa ao processo, como uma intuição – a teoria da intuição, por isso, não é satisfatória. Além disso, intuições são algo de que não temos e não podemos ter conhecimento, são incognoscíveis:

Além do mais, não sabemos de poder algum pelo qual uma intuição pudesse ser conhecida. Pois, como a cognição está mudando, e portanto está em um estado de mudança, apenas no primeiro

<sup>131</sup> Ibrí, I. A., *op. cit.*, p. 108. Cf. EP 1, 52, *SCI*.

<sup>132</sup> “*Question 7: Whether there is any cognition not determined by a previous cognition.*”

<sup>133</sup> “[...]the only way in which this can be known is by hypothetic inference from observed facts.”

instante seria uma intuição. E, portanto, a sua apreensão não deve ocorrer em momento algum e deve ser um evento que não toma tempo algum [EP 1, 26, *QCM*]<sup>134</sup>.

Ora, se o primeiro instante de apreensão de uma cognição fosse uma intuição, uma cognição não determinada previamente por outra do mesmo tipo, isso teria de ocorrer sob duas condições, as quais sejam: 1] teríamos de supor a ação de algum objeto exterior à consciência, o que é impossível, como veremos logo adiante; e 2] isso teria de acontecer atemporalmente, o que também é impossível. O processo cognitivo é contínuo, e não uma série de eventos sucessivos completamente distintos uns dos outros. Segundo Hookway, este é o primeiro sinal do sinequismo, teoria que faz parte da cosmologia evolucionária de Peirce, e segundo a qual a continuidade, cuja pressuposição é de imensa importância metodológica para a filosofia, é o traço constitutivo mais importante da natureza<sup>135</sup>. O germe dessa idéia está aqui – não faz sentido pensar cada cognição em si mesma, sem relação com outras, pois todas as nossas faculdades cognitivas conhecidas são relativas; a própria existência de uma cognição depende de ela ser sucedida por outras [EP 1, 26, *QCM*; CW3, 77<sup>136</sup>].

Com efeito, o último problema tratado por Peirce neste artigo é o do início do processo cognitivo que engendra o conhecimento. Ao refutar a idéia de uma intuição ou de um dado sensível originário, que seriam como o primeiro momento da série de cognição, Peirce refuta a idéia de um fundamento epistêmico absoluto. Ele começa lembrando-nos que as cognições prévias determinantes de uma cognição, ou seja, suas premissas, são menos nítidas, “vívidas”, do que a cognição por elas determinada; vejamos os exemplos:

Retraçando nosso caminho das conclusões para as premissas, ou de cognições determinadas àquelas que as determinam, finalmente alcançamos, em todos os casos, um ponto além do qual a consciência na cognição determinada é mais vívida do que na cognição que a determina. Temos

<sup>134</sup> “Moreover, we know of no power by which an intuition could be known. For, as the cognition is beginning, and therefore in a state of change, at only the first instant would it be intuition. And, therefore, the apprehension of it must take place in no time and be an event occupying no time.”

<sup>135</sup> Cf. Hookway, C., *op. cit.*, p. 29.

uma consciência menos vívida na cognição que determina nossa cognição de uma superfície contínua [sem um ponto cego], do que nesta última cognição ela mesma; e uma consciência menos vívida das impressões que determinam a sensação de tom do que daquela sensação ela mesma. De fato, quando chegamos perto o bastante do externo, essa é a regra universal.[EP 1, 26, QCM]<sup>137</sup>

Peirce compara esse processo com a imersão de um triângulo na água. A linha da superfície na água representa a linha da consciência. Em um primeiro momento, o triângulo está fora da água, como um objeto fora da cognição. O vértice do triângulo representa o objeto externo à mente determinador das cognições, e o triângulo, antes de ser mergulhado, representa um estado de cognição que não determina em nada as cognições subsequentes. À medida em que o mergulhamos, com o vértice para baixo, a superfície da água demarca linhas horizontais sucessivas no triângulo, representando as cognições. Quanto mais fundo mergulhamos o triângulo, mais extensas são as linhas marcadas pela água; assim também, pela analogia de Peirce, tanto mais vívidas serão as cognições quanto mais distantes daquele primeiro instante estiverem. Somente após a sua imersão o triângulo começa a representar o processo cognitivo, o que quer dizer, em outras palavras, que as cognições surgem “por um processo de começar”, e a julgar pelo exemplo, o começo é o primeiro instante de contato com o objeto na *empíria*, o processo continuando inferencialmente por um tempo indefinível. Não faz sentido supor, por conseguinte, “alguma cognição desse objeto não determinada por cognições prévias do mesmo objeto”, pois isso seria o mesmo que dizer, no exemplo, que “quando o triângulo é mergulhado na água deve haver uma linha seccional feita pela superfície da água abaixo da qual nenhuma linha superficial fora feita desse modo.”[EP 1, 27, QCM]. Da mesma forma, faz sentido supor que não há também um termo último, pois mesmo depois de totalmente imerso, o triângulo não cessa de afundar - o pensamento, a interpretação, nunca termina.

<sup>136</sup> *Apud* Houser, N., in: EP 1, XXVI.

<sup>137</sup> “In retracing our way from conclusions to premises, or from determined cognitions to those which determine them, we finally reach, in all cases, a point beyond which the consciousness in the determined cognition is more lively than in the cognition which determines it. We have a less lively consciousness in the cognition of a continuous surface [without a blind spot] than in this latter cognition itself; and a less

O ponto importante para Peirce, nessa concepção do processo de aquisição de conhecimento como processo contínuo de cognições, é a rejeição de um ponto de partida primeiro e determinado. Do que foi afirmado ele conclui a recusa da existência de intervalos finitos, mesmo que mínimos, entre uma cognição e outra, e também que o pensamento, por meio de suas cognições, flui temporalmente. O que Peirce quer mostrar com o exemplo é que quanto mais próximos estivermos do início do processo inferencial, menos conscientes estaremos do processo e do que o houver iniciado. Ele não conclui a inexistência da cognição primeira, ele afirma a nossa incapacidade de indica-la precisamente; podemos, sim, ter conhecimento de um processo cognitivo inferencial e contínuo cujo instante inicial exato é impossível de determinar. O problema com o qual ele se depara consiste no seguinte, a saber, como conciliar o momento inicial do processo cognitivo no tempo com o próprio processo, ou seja, com a afirmação segundo a qual não há uma primeira cognição, sendo toda cognição mediada por uma outra anterior. Segundo Peirce, as “dificuldades lógicas” desse problema assemelham-se às do paradoxo de Aquiles e a tartaruga. A resolução do paradoxo, todavia, para ele, não é importante, importante é o resultado: do mesmo modo que Aquiles alcançará a tartaruga, (e sabemos que ele a alcança!), “a cognição tem início com um *processo* de começar”, e isso é o que importa.

Sobre este ponto gostaríamos de fazer uma observação. Com efeito, o que sustenta o paradoxo de Aquiles é a idéia de que a distância percorrida por Aquiles de um ponto a outro, no seu caminho para alcançar a tartaruga, pode ser infinitamente dividida. É exatamente esta a pressuposição de Peirce, quando faz a analogia com o processo cognitivo. Não haveria, segundo ele, intervalo nenhum entre uma cognição e outra porque poderíamos sempre encontrar, dividindo a cadeia de cognições, uma cognição anterior determinando uma outra subsequente e assim

sucessivamente, *ad infinitum*. O processo cognitivo seria, desta maneira, infinitamente divisível sem espaços vagos entre uma cognição e outra, e passar de uma cognição a outra seria o mesmo que completar uma série infinita. Ora, o problema de conciliar o início do processo no tempo com a afirmação de que toda cognição é mediada por outra anterior só constitui um paradoxo se pressupusermos que o processo pode ser infinitamente indivisível. Entretanto, com subsequentes avanços de teorias matemáticas (que Peirce, assinale-se, não conheceu), como por exemplo, o estabelecimento de bases seguras para a teoria dos conjuntos, tornou-se possível mostrar que o problema de Aquiles alcançar a tartaruga não constitui um verdadeiro paradoxo, pois há uma confusão entre um uso literal e um uso metafórico da expressão “mover-se de um ponto a outro”. Vejamos<sup>138</sup>.

Se tomarmos tal expressão em seu sentido literal, então mover-se de um ponto a outro refere-se à mudança de uma posição para outra, relativamente a objetos no nosso espaço físico. O ponto de partida  $L_0$ , então, seria um objeto físico, e o ponto de chegada  $L_1$ , outro objeto. Aquiles teria, necessariamente, de passar por um certo número *finito* de objetos até alcançar a tartaruga, e não importa quantos objetos coloquemos em seu caminho, cada um deles terá um número. Por conseguinte, se somarmos todos os objetos, teremos completado o intervalo, se não conseguirmos efetuar essa soma, este seria um problema somente do nosso cálculo. Em seu uso metafórico, a expressão adquire o sentido de “uma variável crescendo de um valor para outro”, o que implica em que de  $L_0$  a  $L_1$ , a variável  $x$ , representando os objetos entre o ponto inicial e o de chegada, cresça constantemente, fazendo Aquiles ter de passar por  $L_{1/2}$ ,  $L_{2/3}$ ,  $L_{3/4}$  etc., até chegar a  $L_1$ , o que dá a impressão de que há *inumeráveis* pontos pelos quais passar, e o trajeto seria, com isso, impossível de

---

*enough to the external this is the universal rule.”*

<sup>138</sup> Sobre a resolução do paradoxo de Aquiles, seguimos a avaliação que propõe R. L. Goldstein, *apud*: Epstein, R. L. e Carnielli, Walter A., *Computability – Computable Functions, Logic, and the Foundations of Mathematics*, Pacific Grove, California:

se completar. Esta é, contudo, uma falácia, pois todos os valores possíveis de  $x$  *têm de* estar, pelos próprios termos do problema, contidos entre  $L_0$  e  $L_1$  — eles são, então, somente *inumerados*. Para resolver o paradoxo, portanto, basta pensar que, assim como no uso literal da expressão, se somarmos os instantes  $L$  infinitesimais, completa-se a série que vai do ponto de partida ao ponto de chegada, pois assim calculamos uma série de ordem infinita.

Não acreditamos que tais considerações matemáticas invalidem absolutamente a conclusão de Peirce. Com efeito, Peirce é enfático ao afirmar que não lhe interessa a maneira como o paradoxo seja resolvido, é mais importante atentar para o fato de que há uma continuidade ininterrupta entre as nossas cognições [EP 1, 27, *QCM*]. O que as modernas interpretações do paradoxo de Aquiles nos mostram, porém, é que a analogia usada por Peirce não é boa, pois seria possível sim, a despeito do que ele afirma, determinar os pontos inicial e final de uma série infinita, não havendo, por conseguinte, paradoxo algum. Se isto também seria possível em se tratando de cognições, este é um outro problema, a ser resolvido pela psicologia. Nos interessa, no presente momento, explicar como, a partir dessa assunção, Peirce fundamenta sua filosofia, e quais as conseqüências que extrai disso.

Recapitulando, podemos resumir a questão da seguinte forma: sendo que não há possibilidade de determinar uma cognição primeira, mas apenas um processo de começar que continua indefinida e ininterruptamente, não pode haver intervalos, pois isso seria o fim abrupto do próprio processo. Lembremos que todo pensamento é em signos e, sendo assim, todo pensamento é em um processo infinito de interpretação. Em outras palavras, é preciso conciliar a independência dos estados mentais com a continuidade de todo o processo em um fluxo temporal. O que dá consistência à tese peirciana da continuidade é a assunção de que os intervalos entre uma cognição e

outra são infinitesimais, isto é, é sempre possível uma divisão posterior<sup>139</sup>. No caso do triângulo, mesmo mergulhando o triângulo até que já não o vejamos, é possível estabelecer a distância das linhas horizontais com relação ao vértice, matematicamente: "Que esta distância seja  $a$ . Houveram, então, secções similares às distâncias de  $1/2a$ ,  $1/4a$ ,  $1/8a$ ,  $1/16a$ , sobre o vértice, e assim por diante tanto quanto se quiser. Então não é verdadeiro que deva haver um primeiro [EP 1, 27, QCM]<sup>140</sup>." Ora, as partes não são diferentes do todo, mas cada parte é suscetível de divisão em outras partes do mesmo tipo *ad infinitum*; cada instante de pensamento, por conseguinte, não é isolado dos outros instantes que o precedem e o sucedem. O que Peirce quer dizer, como veremos, é que não temos experiência dos momentos do pensamento isoladamente, mas somente de todo o processo – ou melhor, nos estamos neste próprio processo, neste fluxo temporal, em que cada tempo finito constitui em si mesmo uma série infinita<sup>141</sup>.

Assim sendo, é possível afirmar que conhecimento e raciocínio começam na experiência sem, conseqüentemente, haver necessidade de postular a existência de dados originários, impressões ou cognições primeiras, em si incognoscíveis. Como diz Apel, identificando aqui o ponto inicial da fenomenologia tardia de Peirce, é possível conciliar a "faticidade contingente" com a "legibilidade definida normativamente" da natureza<sup>142</sup>. Peirce, mesmo que ainda não pensasse nesses termos, estava ciente dessa questão, e acerca da relação entre as concepções de realidade, pensamento e significação apresentadas primeiramente nesse artigo, ele se ocupará mais detalhadamente em "*Algumas Conseqüências de Quatro Incapacidades*".



<sup>139</sup> Cf. Murphey, M. G., *op. cit.*, pp. 118 ss.; Tiercelin, C., *op. cit.*, p. 27.

<sup>140</sup> "Let this distance be  $a$ . Then there have been similar sections at the distances  $1/2a$ ,  $1/4a$ ,  $1/8a$ ,  $1/16a$ , above the apex, and so on as far as you please. So that it is not true that there must be a first."

<sup>141</sup> Cf. EP 1, 68, GVL; C. P. 2.27.

<sup>142</sup> Apel, K. -O., *op. cit.*, pp. 45/46.

## 7. O ARTIGO "ALGUMAS CONSEQÜÊNCIAS DE QUATRO INCAPACIDADES"

Neste artigo Peirce extrai várias conseqüências das conclusões a que chegara no artigo anterior, desenvolvendo mais acuradamente as suas concepções de mente e realidade, afirmando que todos os acontecimentos mentais são inferências válidas, que todo pensamento é um signo e que, por causa disso, o homem, ele mesmo, também é um signo. Para justificar tais afirmações, ele apresenta, pela primeira vez de uma maneira detalhada, uma elaboração de sua teoria dos signos, a semiótica, ligando-a às teorias da mente e da realidade. Peirce já havia estabelecido as bases para tal conexão em "*Sobre uma Nova Lista de Categorias*"; contudo, nesse artigo, seu objetivo principal era formular uma nova tábua de categorias a partir de uma classificação dos juízos, tarefa a qual, como ele julgava, Kant se propusera a executar e fracassara, como vimos<sup>143</sup>. Consideraremos ainda mais alguns argumentos desse artigo adiante, quando analisarmos diretamente a teoria dos signos tal como apresentada em 1868.

Peirce já estabelecera, refutando o espírito do cartesianismo, quais as nossas quatro incapacidades cognitivas; ele estabelecerá, agora, quais as conseqüências de não possuímos as faculdades negadas anteriormente. Além disso, encontraremos neste artigo a sua primeira declaração publicada em favor de um realismo escolástico.




---

<sup>143</sup> Cf. §§ 2-4 *supra*. Referimo-nos aqui à teoria das categorias apenas nos anos de juventude do autor. Para um exame em pormenor da teoria das categorias de Peirce, cf., por exemplo, Hookway, C., *op. cit.*, pp. 80-88; e ainda, Ibrí, I. A., *op. cit.*, pp. 03-91.

### 7.1. OS TRÊS TIPOS DE INFERÊNCIA VÁLIDA

Como disséramos inicialmente, Peirce recorda as quatro conseqüências negativas da recusa do cartesianismo, propondo-se a extrair delas, por sua vez, mais conseqüências, para mais uma vez colocá-las à prova.

Se for aceita a primeira negação, a qual seja, recordemos, não temos poder algum de introspecção, sendo todo o nosso conhecimento do mundo interior derivado do nosso conhecimento do mundo exterior, devemos considerar toda e qualquer afirmação acerca do mundo interior somente como uma hipótese explicativa do mundo exterior. Devemos assumir tal hipótese, e somente ela, até o fim, o que significa “reduzir todos os tipos de ação mental a um tipo geral”, nomeadamente, o da inferência válida [EP 1, 30, *SCI*]. Ora, se admitirmos também a segunda negação, a qual seja, recordemos, não temos poder algum de intuição, sendo toda cognição nossa determinada logicamente por uma anterior, devemos admitir que o pensamento é um processo, cujas leis “seguem mais de perto os fatos externos”; para Peirce, este é o processo das inferências válidas, similar ao processo silogístico:

Este não é outro senão o processo de inferência válida, que procede a partir de sua premissa, *A*, à sua conclusão, *B*, apenas se, enquanto uma matéria de fato, uma tal proposição como *B* for sempre ou habitualmente verdadeira quando uma tal proposição como *A* for verdadeira [EP 1, 30, *SCI*]. [...] Algo, portanto, equivalente ao processo silogístico toma lugar dentro do organismo [EP 1, 31, *SCI*]<sup>144</sup>.

Recordemos. Ao fazer sua crítica à Kant, Peirce refuta a maneira pela qual o filósofo alemão chega às suas categorias e propõe outro ponto de partida, a partir de uma classificação dos atos

<sup>144</sup> “This is no other than the process of valid inference, which proceeds from its premise, *A*, to its conclusion, *B*, only if, as a matter of fact, such a proposition as *B* is always or usually true when such a proposition *A* is true. [...] Something, therefore, takes place within the

inferenciais fundamentais do pensamento, que têm uma estrutura silogística. Ora, se todos os eventos mentais são inferências, ou argumentos lógicos válidos, a classificação das formas de inferências válidas será também, em vista disso, uma classificação das formas do pensamento. Peirce, então, começa a distinguir entre os tipos de inferências válidas. Uma inferência válida pode ser, a saber:

$\alpha$ ] Completa ou incompleta: uma inferência válida completa é aquela cuja validade depende tão somente de suas premissas. A validade da inferência incompleta depende de um fato externo ao argumento, implicitamente suposto ou não. Tal fato, entretanto, pode ser considerado uma premissa tácita, por assim dizer, pois mantém com a conclusão a mesma relação que as premissas evidentes, “de modo que todo o argumento válido incompleto é virtualmente completo. [*id.*]”

$\alpha$ .I] Argumentos completos podem ser simples ou complexos:

Um argumento complexo é um que, a partir de três ou mais premissas, conclui o que poder-se-ia concluir por passos sucessivos em raciocínios cada um dos quais, por sua vez, simples. Assim, uma inferência complexa vem a ser, no fim, a mesma coisa que uma sucessão de inferências simples [*ib.*]<sup>145</sup>.

$\beta$ ] Uma inferência válida simples e completa é chamada silogismo, e pode ser de dois tipos, os quais sejam, apodítico e provável.

$\beta$ .I] Um silogismo apodítico, também chamado dedutivo, é aquele “cuja validade depende incondicionalmente da relação do fato inferido com os fatos colocados nas premissas.” É impossível que a sua validade não dependesse de suas premissas, mas da “existência de algum outro

---

*organism which is equivalent to the syllogistic process.*”

<sup>145</sup>“A complex argument is one which from three or more premises concludes what might have been concluded by successive steps in reasoning each of which is simple. Thus, a complex inference comes to the same thing in the end as a succession of simple inferences.” Tornou-se possível posteriormente, com o subsequente desenvolvimento do formalismo lógico – a descoberta da regra  $\omega$ , por exemplo – reduzir um argumento complexo em um simples, e vice-versa. A respeito, cf., por exemplo, Lopez-Escobar, Edgard G. K. e D'Ottaviano, Ítala M. Loffredo, *A regra  $\omega$ : passado, presente e futuro* [col. CLE, vol. 2], Campinas: UNICAMP/ Centro de

conhecimento”; pois, ou este outro conhecimento estaria já contido nas premissas, e obviamente não seria outro, ou estaria implícito, e a inferência seria incompleta.

β.II] Um silogismo provável, por sua vez, é aquele cuja validade depende, em parte, da “inexistência de algum outro conhecimento”. [ib.]. Logo em seguida, Peirce dá dois exemplos de argumentos dedutivos, os quais sejam:

Nenhuma série de dias, cujos primeiro e último dias sejam diferentes dias da semana, excede em um, um múltiplo de sete dias; os primeiro e último dias de qualquer ano bissexto são dias diferentes da semana, e portanto, nenhum ano bissexto consiste em um número de dias que excede em um, um múltiplo de sete.

Entre as vogais não há letras duplas; mas uma das letras duplas {w} é composta de duas vogais: conseqüentemente, uma letra composta de duas vogais não necessariamente é, ela mesma, uma vogal [ib.]<sup>146</sup>.

Desses dois exemplos, Peirce extrai uma característica da dedução, mas peculiar a todo raciocínio válido, a qual seja, de premissas verdadeiras só é possível extrair conclusões verdadeiras – é necessário que seja assim [ib.]. De acordo com a definição de silogismo dedutivo dada acima, segundo a qual tudo que determine a conclusão já deve estar explícito nas premissas, decorre, desta vez, uma característica peculiar apenas aos raciocínios dedutivos, a qual seja, que toda dedução consiste na aplicação de uma regra geral a um caso particular, como Peirce diz<sup>147</sup>. Ora, sendo uma inferência analítica, o resultado obtido, então, de acordo com a definição, não pode fugir à regra; tal é a razão que vincula necessariamente a verdade ou falsidade das conclusões à verdade ou falsidade das premissas.

---

Lógica, Epistemologia e História da Ciência, 1987.

<sup>146</sup> 1. *No series of days of which the first and last are different days of the week exceeds by one a multiple of seven-days; now the first and last days of any leap-year are different days of the week, and therefore no leap-year consists of a number of days one greater than a multiple of seven.*; 2. *Among the vowels there are no double letters; but one of the double letters {w} is compounded of two vowels: hence, a letter compounded of two vowels is not necessarily it self a vowel.*”

<sup>147</sup> Cf. p. 51 *supra*. Esta é uma terminologia que Peirce não abandona. Veja-se, por exemplo, o artigo de 1878 “Dedução, Indução e Hipótese [Deduction, Induction, and Hypothesis]”, in: EP 1, 186-199, doravante citado como DIH.

No caso dos argumentos prováveis, a ausência de conhecimento está relacionada com a questão de saber se certos objetos têm certas características, o que nos coloca duas alternativas:

[...] a ausência de conhecimento, por um lado, é ou se além dos objetos que, de acordo com as premissas, possuem certas características, quaisquer outros objetos as possuem; ou se, por outro lado, além das características que, de acordo com as premissas, pertencem a certos objetos, quaisquer outras características não necessariamente envolvidas nessas premissas pertencem aos mesmos objetos.[EP 1, 32, *SCI*]<sup>148</sup>

No primeiro caso temos o que Peirce chama de uma *indução*, no segundo, de uma *hipótese*, cada um dos quais casos distintos de inferências sintéticas, resultantes, respectivamente, da generalização de uma característica particular a um objeto para toda uma classe deles, e da suposição da existência de um caso, derivada do conhecimento de uma regra geral, para explicar um fato, à primeira vista, estranho[EP 1, 32-33, *SCI*]; em outras palavras, quanto à hipótese, não temos conhecimento de caso algum, é necessário imaginá-lo, supô-lo, verificando se o resultado conforma-se à regra. Tratando-se de uma indução, a inferência é provavelmente verdadeira quanto a todos os casos de uma classe, resultantes da aplicação da regra a um deles; tratando-se de uma hipótese, a inferência é provavelmente verdadeira apenas quanto a um dos casos. Nas palavras do próprio Peirce:

No primeiro caso, o raciocínio procede como se todos os objetos que tenham certas características fossem conhecidos, e isso é *indução*; no segundo caso, a inferência procede como se todas as características necessárias para a determinação de um certo objeto ou classe fossem conhecidas, e isso é *hipótese* [*id.*]<sup>149</sup>.

Vejamos os exemplos que Peirce apresenta no texto. Tomemos um escrito qualquer em inglês, denominado A, do qual recensearemos o número de vezes em que aparecem certas letras; à

<sup>148</sup> “[...] *the absence of knowledge is either whether besides the objects which, according to the premises, possess certain characters, any other objects possess them; or, whether besides the characters which, according to the premises, belong to certain objects, any other characters not necessarily involved in these belong to the same objects.*”

<sup>149</sup> “*In the former case, the reasoning proceeds as though all the objects which have certain characters were known, and this is induction;*

medida em que as contamos, percebemos que algumas ocorrem mais do que outras, com cada vez menos variações. Por exemplo, o número de vezes em que aparece a letra “e” perfaz 11 ¼ por cento do total, a letra “t” , 8 ½ por cento do total, a letra “a” , 8 por cento etc.. Se encontrarmos o mesmo resultado aproximado em, digamos, mais meia dúzia de outros escritos em inglês, os quais denominaremos B, C, D, E, F, G, poderemos inferir que, em todo escrito em inglês de uma certa extensão, encontraremos, provavelmente, mais ou menos a mesma porcentagem de ocorrência para as mesmas letras. Entretanto, se soubermos de um escrito em inglês H, cuja porcentagem de ocorrência das mesmas letras seja inteiramente diferente, a conclusão inicial fica desprovida de credibilidade; se a porcentagem for a mesma, a conclusão ganha força. Este é um caso de indução, em que a conclusão à qual chegamos só é válida se não soubermos de nenhum outro caso diferente daqueles que analisamos[*ib.*].

Consideremos um caso análogo de escrita em código, a ser decifrado. Descobrimos que o código tem vinte e seis caracteres, um dos quais ocorre no texto cerca de 11 ¼ por cento das vezes, e outro, cuja ocorrência é de 8 ½ por cento das vezes, mais outro, com 8 por cento das ocorrências etc.. Substituindo-os, respectivamente, por “e”, “t”, “a” etc., veremos como a escrita faz sentido em inglês, contando-se também os erros ortográficos. Se o trecho codificado for de uma extensão considerável, poderemos dizer que deciframos corretamente o código, com grande probabilidade. A nossa inferência será válida se não soubermos de quaisquer outras características peculiares ao código, que não sejam peculiares ao idioma inglês. Em caso contrário, deveremos levá-las em conta para fortalecer, ou mesmo enfraquecer nossa hipótese – o conhecimento dessas outras características pode, por exemplo, nos indicar outro modo de decifração[EP 1, 31/32, SCI].

Dedução, indução e hipótese são, para Peirce, os três únicos tipos de raciocínios válidos, e não há pensamento que não seja de um desses tipos, ou uma combinação entre eles[EP 1, 33, *SCI*].

A indução, por sua vez, pode ser assim definida:

[...] um argumento que procede a partir da assunção de que todos os membros de uma classe ou agregado têm todas as características comuns a todos aqueles membros dessa classe a cujo respeito isso é conhecido, tenham eles essas características ou não; ou, em outras palavras, [um argumento] que assume ser verdadeiro de toda uma coleção o que é verdadeiro de um número de casos tomados dela aleatoriamente. Esse poderia ser chamado de argumento estatístico. A longo prazo, o argumento deve, geralmente, permitir conclusões bastante corretas a partir de premissas verdadeiras [*id.*]<sup>150</sup>.

Peirce esclarece a definição com o seguinte exemplo. Se tivermos uma sacola cheia de feijões brancos e pretos, retirando da sacola um número suficiente de amostras, ao acaso, poderemos determinar aproximadamente o número relativo de grãos brancos e pretos, em um certo momento, e com uma margem de erro muito pequena. Um típico raciocínio indutivo teria a seguinte fórmula:

Estes feijões são desta sacola;

Estes feijões são brancos e pretos;

∴ Todos os feijões desta sacola são brancos e pretos.

Como Peirce afirma, um tal raciocínio pode ser visto como uma inferência dedutiva da segunda premissa a partir da conclusão obtida e do caso particular afirmado na primeira premissa, sendo uma dedução invertida, portanto; ou, em outras palavras, um tal argumento nada mais é do que uma inferência de uma regra geral a partir da observação de um resultado em um certo caso[EP 1, 33, *SCI*; 188, *DIH*]. Assim:

<sup>150</sup> “[...] an argument which proceeds upon the assumption that all the members of a class or aggregate have all the characters which are common to all those members of this class concerning which it is known, whether they have these characters or not; or, in other words, which assumes that that is true of a whole collection which is true of a number of instances taken from it at random. This might be called statistical argument. In the long run, it must generally afford pretty correct conclusions from true premises.”

## Dedução

Regra            Todos os feijões nesta sacola são brancos;

Caso            Estes feijões são desta sacola;

Resultado        ∴ Estes feijões são brancos.

## Indução

Caso            Estes feijões são desta sacola;

Resultado        Estes feijões são brancos;

Regra            ∴ Todos os feijões nesta sacola são brancos.

Derivando, então, de duas premissas menores – de um caso e um resultado – de um silogismo a sua premissa maior – uma regra geral –, a indução é uma forma de redução da multiplicidade à unidade, permitindo uma asserção sobre os fatos, muito provavelmente verdadeira [EP 1, 33, *SCI*].

Passemos à hipótese. Este tipo de raciocínio é definido por Peirce da seguinte maneira:

[...] um argumento que procede a partir da assunção de que uma característica da qual se sabe que envolve, necessariamente, um certo número de outras características, pode ser provavelmente predicada de qualquer outro objeto que tenha todas as características das quais se sabe estarem envolvidas por essa característica [*id.*]<sup>151</sup>.

De acordo com sua definição, a hipótese pode ser considerada como uma inferência de uma premissa menor a partir das duas outras premissas de um silogismo; em outras palavras, como uma inferência de um caso particular a partir da regra geral e do resultado provável da aplicação da regra ao caso [EP 1, 33/34, *SCI*; 188, *DIH*]. Formulando o exemplo dado acima como se fosse uma hipótese, teremos a seguinte formulação:

<sup>151</sup> “[...] an argument which proceeds upon the assumption that a character which is known necessarily to involve a certain number of others, may be probably predicated of any objects which have all the characters which this character is known to involve.”

Todo escrito em inglês de uma certa extensão, no qual tais e tais caracteres denotem e, t e a, tem cerca de  $11 \frac{1}{4}$  por cento da primeira espécie de marcas,  $8 \frac{1}{2}$  da segunda e 8 da terceira;

Esta escrita secreta é uma escrita inglesa de uma certa extensão, na qual tais e tais caracteres denotam “e”, “t” e “a”, respectivamente;

∴ Esta escrita secreta tem cerca de  $11 \frac{1}{4}$  por cento de seus caracteres da primeira espécie,  $8 \frac{1}{2}$  por cento da segunda e 8 da terceira.

Uma passagem escrita com tal alfabeto, faz sentido quando tais e tais letras são respectivamente substituídas por tais e tais caracteres;

Esta escrita secreta é escrita com tal alfabeto;

∴ Esta escrita secreta faz sentido quando tais e tais substituições são feitas.[EP 1, 34, *SCI*]

Assim como a indução, também a hipótese opera uma redução da multiplicidade à unidade, substituindo várias afirmações desconexas entre si por uma, ou umas poucas, que as substituam, podendo mesmo ligá-las a outras afirmações.

Além disso, é importante notar, também, a constante afirmação de que sendo apenas três os tipos de raciocínio válidos, podemos reduzir todo pensamento, ou “ação mental”, a uma única forma geral, a qual seja, a silogística [*id.*]. Em um caso, a premissa maior é uma regra que permite substituir P por M na segunda premissa menor – o resultado –, porque o termo substituído não representa nada que já não esteja representado pelo termo que o substituiu[EP 1, 36, *SCI*]. A segunda premissa menor será uma conclusão, ou resultado, de uma inferência dedutiva, e o silogismo terá a seguinte forma:

Regra            Todo S é M;  
 Caso            M é P;  
 Resultado        ∴ S é P.

Como já vimos, a inversão desse raciocínio resultará em uma indução, da forma:

Caso            M é P;  
 Resultado        S é P;  
 Regra            ∴ Todo S é M.

Invertendo a dedução de outra maneira, obtemos uma hipótese:

Regra            Todo S é M;  
 Resultado        S é P;  
 Caso            ∴ M é P.

Cada premissa é uma proposição assertiva de que certos objetos possuem certas características. No caso da indução, cada premissa é uma proposição assertiva de que certas características pertencem a certos objetos. A questão a ser decidida pelo jovem Peirce, neste artigo de 1868, é a de saber, em ambos os argumentos, como chegamos a postular regras gerais sobre as coisas. A diferença está pelo meio a que chegamos a tais postulados<sup>152</sup>. Quando invertemos o silogismo, trocando os termos das premissas, substituímos sujeito por sujeito, predicado por predicado ou as duas coisas. A substituição é justificada pois o termo substituído representa algo já representado pelo termo que o substitui, como já dissemos. Dessa forma, portanto, Peirce pode justificar a sua afirmação segundo a qual de premissas verdadeiras só é possível inferir conclusões

<sup>152</sup> Entretanto, posteriormente Peirce considerará somente a *abdução*, que ele definirá como a atividade de formular hipóteses, um raciocínio verdadeiramente sintético. A indução não será mais considerada verdadeiramente ampliadora do conhecimento por depender de uma conclusão à qual se chega por uma hipótese, embora possa ser considerada também criativa, por comprovar as conseqüências dos outros raciocínios. Mas tal questão extrapola os limites desta dissertação, e não se deixa decidir facilmente. Cf. EP 2, pp. 106 ss., 227 ss., 528n12. Para uma bibliografia a respeito, cf. nota 30 *supra*.

verdadeiras, pois nada acontece além da aplicação do princípio guia, que analisamos anteriormente<sup>153</sup>, e é isso o que confere validade à inferência.

É impossível ao pensamento proceder erroneamente, ou seja, de uma maneira indutiva, dedutiva ou hipoteticamente errada. Peirce formula uma concepção lógica da mente que não deixa espaço para a admissão de algo como um procedimento mental incorreto – todo o pensamento está submetido às leis da dedução, da indução e da hipótese – o que é possível é concluir de maneira errada [EP 1, 38, *SCI*]. Para justificar sua tese, ele distingue entre falácia e argumentação falsa; esta última é perfeitamente possível, ao contrário da primeira. Assim sendo, toda falácia é falsa, mas nem toda argumentação falsa é uma falácia. Entendamos bem: não que não existam falácias, mas este é um tipo de raciocínio que não obedece corretamente as regras de inferência, tornando-se, por isso, incoerente, absurdo. A argumentação falsa, por sua vez, obedece às regras inferenciais, mas conclui erroneamente, por exemplo, extraindo uma conclusão falsa de duas premissas verdadeiras; pode ser, do ponto de vista formal, correta, mas não tem sentido.

Afirma Peirce haver dois pontos de vista possíveis a partir dos quais tal situação é compreensível, a saber, o do lógico e o do psicólogo. Para o lógico, que não leva em conta – dito em vocabulário mais contemporâneo – a força ilocutória dos argumentos, quando pronunciados, mas apenas seu significado literal, as únicas falácias possíveis são as totalmente “absurdas e contraditórias” formalmente, “ou porque suas conclusões são absolutamente inconsistentes com suas premissas, ou porque conectam proposições por uma espécie de cognição ilativa, por meio da qual elas não podem ser, sob quaisquer circunstâncias, validamente conectadas.” O psicólogo, por sua vez, considera um argumento válido “apenas se as premissas a partir das quais a conclusão mental é derivada forem suficientes, se verdadeiras, para justificá-la, ou por si mesmas, ou com o auxílio de

---

<sup>153</sup> Cf. § 2.1 *supra*.

outras proposições que já foram consideradas verdadeiras anteriormente”[EP 1, 37, *SCI*]. Em caso contrário, se as premissas não forem suficientes, então temos quatro tipos de inferências inválidas, os quais sejam, a saber: 1) aquelas cujas premissas são falsas; 2) aquelas que não têm muita força; 3) aquelas resultantes de uma confusão entre proposições; 4) aquelas resultantes de apreensão indistinta, aplicação errônea ou falsidade de uma regra inferencial.

Não é possível uma falácia diferente dessas, segundo Peirce. Essa sua afirmação pode ser entendida como uma desaprovação do método meditativo cartesiano, reforçando o que havia dito no início do artigo, recordemos, que devemos começar a investigação filosófica munidos de todos os nossos preconceitos; não é preciso nos prevenir do erro com calma e cuidado, pois o pensamento não erra em seus procedimentos:

Ora, se um homem cometesse uma falácia diferente dessas três classes, ele extrairia, de premissas verdadeiras concebidas com perfeita distinção, sem ser desviado por qualquer preconceito ou por outro juízo que sirva como uma regra de inferência, uma conclusão que não teria a menor relevância. Se isso pudesse acontecer, a consideração calma e o cuidado teriam pouca utilidade para o pensamento, pois a precaução serve, apenas, para assegurar que estamos levando todos os fatos em conta, e para, também, tornar distintos aqueles fatos que levamos em conta; nem a frieza pode fazer nada mais do que capacitar-nos ser precavidos, e também prevenir-nos de ser afetados por uma paixão ao inferir como sendo verdadeiro o que desejamos que assim o seja, ou o que tememos que possa sê-lo, ou ao seguirmos alguma outra regra de inferência errada. Mas a experiência mostra que a consideração calma e cuidadosa das mesmas premissas distintamente concebidas (inclusive os preconceitos) assegurará o pronunciamento do mesmo juízo por todos os homens[EP 1, 37/38, *SCI*]<sup>154</sup>.

<sup>154</sup> “For, if a man were to commit a fallacy not of either of these classes, he would, from true premisses conceived with perfect distinctness, without being led astray by any prejudice or other judgement serving as a rule of inference, draw a conclusion which had really not the least relevancy. If this could happen, calm consideration and care could be of little use in thinking, for caution only serves to insure our taking all the facts into account, and to make those which we do take account of, distinct; nor can coolness do anything more than to enable us to be cautious, and also to prevent our being affected by a passion in inferring that to be true which we wish were true, or which we fear may be true, or in following some other wrong rule of inference. But experience shows that the calm and careful consideration of the same distinctly conceived premisses (including prejudices) will insure the pronouncement of the same judgement by all men.”

O cartesianismo peca ao tentar derivar conclusões sumamente importantes apenas de premissas claras e distintas, cuja verdade advém de suas próprias clareza e distinção, alcançadas por meio da mais serena meditação. Ora, como será possível deixar de lado convicções tão arraigadas quanto preconceitos, e prevenir o pensamento de que ele está partindo de uma premissa falsa? Se partirmos de uma premissa falsa, cometeremos o primeiro tipo de falácia, e não saberemos disso; procederemos, portanto, como se ela fosse verdadeira. Se o cuidado e a frieza nos alertarem da pouca força da argumentação, ainda assim essa pouca força será suficiente para garantir a validade do procedimento inferencial. No terceiro tipo de falácia, se confundirmos duas ou mais proposições, faremos uma inferência hipotética, tomando-as como equivalentes. Chegaremos, por conseguinte, em conclusões falsas nos três casos, mas o pensamento terá raciocinado corretamente. Quanto ao quarto tipo de falácia, ou trata-se de uma confusão, como acabamos de descrever, ou de adoção de uma premissa falsa, como descrevemos no primeiro caso. Conseqüentemente, não há caso algum de falácia que não possa ser explicado por meio dos três tipos de raciocínio, e em nenhum deles o pensamento procede de modo equivocado[EP 1, 38, *SCI*]. Como veremos mais tarde, é importante para Peirce estabelecer agora a impossibilidade de pensar falaciosamente para poder, depois, dar sentido ao seu realismo escolástico. Se o pensamento procedesse falaciosamente, não poderíamos jamais saber quando nos autocorrigir; por conseguinte, jamais poderíamos ter certeza da verdade de qualquer coisa, jamais chegaríamos a determinar o que é real em contraposição ao que é irreal, pois tudo o que existe é da natureza do pensamento, como já havia dito Peirce no artigo anterior[EP 1, 25, *QCM*; 52-53, *SCI*].

Com essas considerações, Peirce procura demonstrar que todo pensamento pode ser reduzido a uma das formas de inferência por ele descritas. Não há outra lei de associação de idéias diferente das leis de inferência. Como vimos, no esforço de superação da lógica tradicional, Peirce substituíra o

juízo pela inferência como a atividade definitória do entendimento<sup>155</sup>, Com isso, conseqüentemente as idéias são substituídas pelos juízos, pois os conceitos ocorrem apenas no contexto de uma proposição:

A associação de idéias é dita proceder de acordo com três princípios – aqueles da semelhança, da contigüidade e da causalidade. Mas seria igualmente verdadeiro dizer que os signos denotam o que denotam segundo os três princípios de semelhança, contigüidade e causalidade. Não pode haver questão quanto a que qualquer coisa é signo de o que quer seja associado com isto por semelhança, por contigüidade, ou por causalidade: nem pode haver qualquer dúvida de que qualquer signo revoca a coisa significada. Por isso, então, a associação de idéias consiste nisto, que um juízo ocasiona outro juízo do qual é o signo. Ora, isto não é nada menos nem mais do que inferência [EP 1, 51, SCI]<sup>156</sup>

No processo cognitivo de conhecimento o que ocorre é a combinação dos argumentos. O conhecimento, então, é o produto de um processo de auto-interpretação inferencial das cognições. Ora, se todo pensamento é em signos, um processo constante, contínuo, de interpretação e tradução de signos, as regras de inferência não são outra coisa que regras de interpretação e tradução de signos. Não há, portanto, conhecimento possível sem interpretação signica ou, ao menos, a possibilidade desta. Como um signo interpreta e traduz outro, é o que veremos a seguir.

\*\*\*

<sup>155</sup> Cf. §§ 2 -3 *supra*.

<sup>156</sup> “The association of ideas is said to proceed according to three principles – those of resemblance, of contiguity, and of causality. There can be no question that anything is a sign of whatever is associated with it by resemblance, by contiguity, or by causality: nor can there be any doubt that any sign recalls the thing signified. So, then, the association of ideas consists in this, that a judgement occasions another judgement, of which it is the sign. Now this is nothing less nor more than inference.” Cf. ainda EP 1, 53/54, SCI. Na passagem citada fica claro o debate com a tradição do empirismo britânico, especialmente com David Hume. Não é nosso escopo aqui tratar do assunto; para tanto, cf., por exemplo, Apel, K. -O., *op. cit.*, cap. 3 *passim*; Bacha, M. L., *Peirce Crítico de Mill: Sobre os contextos realista e nominalista da indução*, tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Semiótica da Pontifícia Universidade Católica (PUC) de São Paulo, em 1999; Murphey, M. G., *op. cit.*, pp. 115 ss.

## 7.2. PENSAMENTOS E SIGNOS

Peirce analisa, em seguida, as relações entre pensamento e representação, entre os raciocínios e os signos, como conseqüências do terceiro princípio definido no artigo anterior, recordemos, o princípio segundo o qual não podemos pensar sem signos – na verdade, a todo momento em que pensamos, “temos presente à consciência algum sentimento, imagem, concepção ou outra representação, que serve como signo”. Peirce vai mais longe, e afirma que nós mesmos, quando pensamos, da maneira como estamos então, aparecemos a nós mesmos como um signo, porquanto tudo que se nos apresente à consciência, assim se apresenta como uma manifestação fenomenal de nós mesmos [EP 1, 38, *SCI*].

Isso quer dizer que a consciência de nossa existência, de nós mesmos, por conseguinte, só é possível porque há uma certa concepção, por exemplo, servindo como signo de nós mesmos, para nós mesmos – somos, simultaneamente, sujeito e objeto em um mesmo instante, somos, portanto, “aquele signo-pensamento que é nós mesmos” [EP 1, 38/39, *SCI*], e essa concepção é a nossa própria autoconsciência, a soma total de todas as representações que fazemos. O signo, dessa maneira, representa algo que pode ser um evento mental ou um estado de coisas qualquer, de alguma maneira, para alguém – no caso acima, nós mesmos (mas não necessariamente). Contudo, não é necessária a presença de alguém, de um ser humano psicológico, efetivamente existente e palpável; como veremos, é muito mais importante a noção de interpretação em outro signo do que a de intérprete do signo.

Ora, um signo, enquanto imagem, concepção ou representação, em outras palavras, um signo-pensamento, tem um aspecto triádico, estruturado sobre as relações lógicas entre três elementos;

Ora, um signo tem, como tal, três referências: primeiro, é um signo *para* algum pensamento que o interpreta; segundo, é um signo *por* algum objeto para o qual, naquele pensamento, é equivalente; terceiro, é um signo, *em* algum aspecto ou qualidade, o que o coloca em conexão com seu objeto[EP 1, 38, *SCI*]<sup>157</sup>.

Essa passagem nos chama a atenção por destacar as relações entre signo, pensamento e objeto, especialmente, e também por indicar a função mediadora do signo, por um lado, entre o próprio signo e um pensamento que o interprete e, por outro, entre o objeto representado pelo signo e o pensamento que interpreta o signo *qua* representação daquele objeto. Peirce examina o signo quanto a cada um de seus relatos, primeiramente com relação ao pensamento que o interpreta, depois, quanto ao objeto representado e ao ponto de vista a partir do qual o signo o representa, nessa ordem.

Nós mesmos somos um signo, um signo-pensamento [*thought-sign*], por assim dizer. Nessa concepção semiótica do processo de pensamento, os pensamentos fluem, sucedendo-se um após o outro, de acordo com “a lei da associação mental” – os pensamentos são eventos sucessivos de um processo de semiose contínuo. Não há razão pela qual a corrente de pensamento deva ser interrompida abruptamente, devido ao fato de sempre haver um pensamento interpretante subsequente; a cadeia signica cessa, por conseguinte, gradualmente de acordo com as suas próprias leis de associação, sem exceção: “Não há exceção, portanto, à lei de que todo signo-pensamento é

<sup>157</sup>“Now a sign has, as such, three references: 1<sup>st</sup>., it is a sign to some thought which interprets it; 2<sup>d</sup>., it is a sign for some object to which in that thought it is equivalent; 3<sup>d</sup>., it is a sign, in some respect or quality, which brings it into connection with its object.”

traduzido ou interpretado em um subsequente, a não ser que todo pensamento chegue a um termo final e abrupto na morte [EP 1, 39, *SCI*]<sup>158</sup>.”

Não nos parece que Peirce acreditasse que a existência de pessoas individuais fosse imprescindível ao processo sígnico. Os seus próprios signos-pensamentos estão interpretados em seus escritos, os quais interpretamos agora – a interpretação dos signos, como veremos adiante, independe de você ou de mim, como o próprio Peirce diz [EP 1, 52, *SCI*]. O que nos parece mais plausível afirmar é que a morte à qual Peirce se refere é a do processo de engendramento lógico que se estabelece entre os termos dos signos num processo de interpretação, entendido este termo em sentido amplíssimo. Para entender bem isso, façamos uma breve recapitulação.

As considerações sobre a continuação do processo sígnico parelham com as considerações sobre o processo inferencial do artigo anterior. Recordemos brevemente. Extraíndo as conseqüências das quatro incapacidades mencionadas no início do artigo, Peirce busca estabelecer que toda ação mental ocorre segundo as regras do processo silogístico. Se for possível demonstrar a existência de uma forma lógica básica para todo pensamento, desde o raciocínio hipotético até os atos mentais dos quais não temos consciência, será possível, então, derivar todo o conhecimento por meio de tal raciocínio, inclusive o dito conhecimento do mundo interno. Além disso, se todo processo cognitivo tem uma forma silogística, por conseguinte, não haveria tipo algum de conhecimento outro que o resultado de um processo inferencial, e portanto, toda cognição seria, de alguma forma, a conclusão de uma inferência a partir de outras cognições. Dessa maneira, por meio de uma análise de três tipos de raciocínio, nomeadamente, o dedutivo, o indutivo e o hipotético, Peirce acredita haver dado um pequeno passo no estabelecimento das conseqüências das primeiras duas incapacidades. Ora,

---

<sup>158</sup> “*There is no exception, therefore, to the law that every thought-sign is translated or interpreted in a subsequent one, unless it be that all thought comes to an abrupt and final end in death.*”

tivéssemos a capacidade de intuição, não precisaríamos de qualquer raciocínio; seria como se um *Deus ex machina* nos revelasse os mistérios do mundo.

As considerações sobre o processo de pensamento como um processo sígnico, além de justificarem a afirmação da terceira incapacidade, revelam-nos uma interpretação mais rica da segunda incapacidade, a qual seja, que toda cognição é antecedida por outra cognição anterior, mas não necessariamente uma que seja nossa. Começamos a entender bem o que ele quer dizer com a afirmação de que todo pensamento é em signos. Lembremos que somos, simultaneamente, sujeito e objeto do processo sígnico de interpretação. Peirce quer dizer, ao que nos parece, que conhecemos a nós mesmos da mesma maneira em que conhecemos outras coisas, embora os objetos de conhecimento sejam diferentes. Lembremos também que ser signo é sê-lo de algum objeto para algum pensamento-*signo* que o interprete. Se todo pensamento é um signo, só pode sê-lo com relação a algum objeto que ele relaciona a outro por meio de um outro signo-pensamento que assim o interprete. Além disso, signos-pensamentos expressos “através do meio da expressão externa”, ou seja, por um tipo de linguagem qualquer, dirigem-se a outras pessoas. Entretanto, a presença de um sujeito psicológico de fato existente é inessencial ao processo, como dissemos; podemos afirmar isso pois toda a ênfase da argumentação de Peirce recai sobre a natureza da interpretação de um signo por outro, e não sobre a natureza das atividades de um intérprete determinado – o signo que interpreta o signo anterior não é produto de um ato volitivo do sujeito, mas é criado pelo próprio signo interpretado<sup>159</sup>. Ora, todo pensamento é em signos, mas a recíproca pode não ser verdadeira, pois um signo pode fazer parte ou não da cadeia de pensamentos; lembremos que um signo “é por algum objeto para o qual, naquele pensamento, ele é equivalente”. Como assim? Vejamos.

---

<sup>159</sup> Cf., por exemplo, Santaella, M. L., *A Teoria Geral dos Signos – Semiose e autogeração*, São Paulo: Editora Ática, 1995, p. 23.

Peirce passa a considerar as relações entre signo e objeto, entre o signo e aquilo que ele significa. O que o signo representa? O que ele nomeia? Em lugar de o quê ele está para no pensamento? Diz Peirce: “A coisa externa, indubitavelmente, quando uma coisa externa real é pensada. Mas ainda, como o pensamento é determinado por um pensamento prévio *do mesmo objeto*, ele apenas refere-se à coisa por denotar este pensamento prévio [EP 1, 39, *SCI*, nosso grifo]<sup>160</sup>.”

Duas coisas importantes devem ser notadas. A primeira, é que o objeto de um signo pode ser “qualquer coisa que esteja ante o pensamento ou a mente em qualquer sentido usual”<sup>161</sup>. Em segundo lugar, o signo-pensamento que refere diretamente à coisa exterior, qualquer que seja ela, determina indefectivelmente o signo-pensamento seguinte; assim: pensemos, por exemplo, que Zumbi seja pensado primeiro como negro, e não como homem, distintamente. Se o pensarmos depois como homem, de maneira distinta, isso deve-se à inferência de que todo negro é homem. Se o pensarmos, ainda, como líder do Quilombo dos Palmares, será porque pensaremos que este negro, este homem, foi o líder do Quilombo dos Palmares. Dessa forma, tudo o que for pensado no pensamento subsequente denota, diz Peirce, o que foi pensado no pensamento anterior [EP 1, 39, *SCI*]<sup>162</sup>.

Além disso, há o terceiro aspecto a considerar, a saber:

[...] o signo-pensamento está para seu objeto sob o aspecto em que ele [o objeto] é pensado; o que quer dizer, tal aspecto é o objeto imediato de consciência no pensamento, ou, em outras palavras, é o pensamento ele mesmo, ou ao menos o que o pensamento é pensado ser no pensamento subsequente para o qual ele é um signo [EP 1, 39/40, *SCI*]<sup>163</sup>.

<sup>160</sup> “*The outward thing, undoubtedly, when a real outward thing is thought of. But still, as the thought is determined by a previous thought of the same object, it only refers to the thing through denoting this previous thought.*”

<sup>161</sup> “[By object] I mean anything that comes before thought or the mind in any usual sense [...]” In: *Semiotic and Significs – The Correspondence of Charles S. Peirce and Victoria Lady Welby*, edited by Charles S. Hardwick with the assistance of James Cook, Bloomington/ London: Indiana University Press, 1977, p. 69. Doravante citado como *SS*, seguido do número da página.

<sup>162</sup> O exemplo foi levemente alterado, sem contudo trair a argumentação.

<sup>163</sup> “[...] *the thought-sign stands for its object in the respect which is thought; that is to say, this respect is the immediate object of consciousness in the thought, or, in other words, it is the thought itself, or at least what the thought is thought to be in the subsequent*

Ora, podemos novamente afirmar, então, haver dois objetos do signo, a saber, o objeto de fato, aquilo que no trecho acima é chamado de “coisa externa” e que posteriormente será chamado de “objeto dinâmico” [EP 2, 477 ss.], e o objeto imediato, o objeto tal como representado pelo signo no pensamento da coisa externa. Podemos notar na passagem acima a importância da determinação de um signo por outro, pois se não houvesse o objeto tal como representado pelo signo, dito imediato, não haveria corrente de pensamento, e a interpretação seria impossível, já que o objeto imediato confunde-se com o próprio pensamento do objeto. É necessário, portanto, que haja a determinação do signo subsequente pelo anterior, como se aquele fosse criado, por assim dizer, por este. A interpretação contínua e temporal de um signo por outro, a semiose, ou ação do signo, é o que define o processo de pensamento, e não vice-versa.

Já no artigo de 1867 sobre as categorias encontramos algumas considerações interessantes sobre o conceito de interpretante, nome dado por Peirce ao signo que interpreta outro signo anterior. Peirce começa por explicar tal idéia usando três exemplos. Vejamo-los. Se compararmos as letras *p* e *b*, colocando uma sobre a outra e girando-a como se fosse um eixo sobre a linha do papel, poderemos ver uma através da outra perfeitamente. Teremos, assim, uma nova imagem mediadora entre as imagens das duas letras, simultaneamente ao tempo em que representa uma como a imagem semelhante da outra. Pensemos, agora, em um assassino com relação ao assassinado. Neste caso, pensamos no ato do assassinio como concepção mediadora entre um assassino e uma pessoa assassinada – assim ocorre em todas as vezes em que pensamos em um assassinato. Se pensarmos, ainda, no caso da palavra “*homme*” em um dicionário francês qualquer, ela será correlata às palavras “*homem*”, “*man*”, “*uomo*”, “*Mensch*” etc., representando o mesmo ser bípede que qualquer uma destas. Uma coisa sempre é referida a um correlato “por contraste e concordância”: ao conceber uma letra

enquanto imagem semelhante de outra –  $p$  de  $b$ ,  $W$  de  $M$ ; o ato de assassinio como a concepção mediadora entre o assassino e o assassinado, a palavra “*homme*” como correlata da palavra homem, nós recorremos a uma “representação mediadora que representa o relato como representando[*standing for*] um correlato com o qual a representação mediadora está ela mesma em relação.” Em outras palavras:

Por uma acumulação avançada de exemplos, encontrar-se-ia que toda comparação requer, além da coisa relata, do fundamento, e do correlato, também uma *representação mediadora que represente o relato como sendo uma representação do mesmo correlato que esta representação mediadora ela mesma representa*. Uma tal representação mediadora pode ser denominada um *interpretante*, porque cumpre o officio de um intérprete, que diz que um estrangeiro diz a mesma coisa que ele mesmo diz [EP 1, 5, NL]<sup>164</sup>.

Atentemos para o fato de que não é o intérprete que faz a ligação entre uma coisa e seu correlato, entre uma concepção e outra, mas uma terceira concepção, imagem ou representação determinada pelo objeto por meio de um signo que o represente. O sentido em que Peirce usa o conceito ‘representação’, ele mesmo nos adverte, é bem amplo: um retrato representa uma pessoa, uma biruta representa a direção do vento, “uma palavra representa uma coisa para a concepção na mente do ouvinte” etc.[*id.*]. O interpretante, dessa maneira, não é o resultado de uma atividade subjetiva, mas um componente do próprio processo de interpretação dos signos, criado semiótica e autonomamente, ou seja, independentemente de um intérprete, como dissemos anteriormente; é uma “propriedade objetiva que o signo possui em si mesmo”, como diz Santaella<sup>165</sup>, e ao menos nestes anos de juventude, com uma função primordial bem definida, a qual seja, unificar o múltiplo de nossas impressões empíricas, para podermos compreendê-las e interpretá-las [EP 1, 6, NL]; unificar o múltiplo da experiência quer dizer, aqui, que todas as informações sobre o objeto

<sup>164</sup> “By a further accumulation of instances, it would be found that every comparison requires, besides the related thing, the ground, and the correlate, also a mediating representation of the same correlate which this mediating representation itself represents. Such a mediating representation may be termed an *interpretant*, because it fulfils the office of an interpreter, who says that a foreigner says the same thing which he himself says.”

representado no signo contidas nele são, de fato, interpretadas nos signos-pensamentos subseqüentes, nos interpretantes<sup>166</sup>, aumentando, com isso o grau de generalidade das representações à medida em que a interpretação continua.

É importante notar que a introdução do conceito de interpretante revela uma característica essencial de todo processo de pensamento, a qual seja, a capacidade de auto-interpretação. Podemos afirmar, seguindo Hookway, que quando Peirce afirma serem signos todos os pensamentos, ele quer dizer que é possível explicar os fenômenos mentais usando a mesma “estrutura analítica introduzida para dar conta do trabalho dos signos lingüísticos, naturais e convencionais comuns”<sup>167</sup>. Todo signo representa um objeto, de um ou outro ponto de vista, para um interpretante, que unifica todas as informações acerca de tal objeto em uma única concepção, interpretando-as. Isso significa, mais uma vez, negar qualquer poder de intuição, uma vez que tal conceito implica um acesso direto, e não mediado, à realidade – uma relação diádica direta entre sujeito e objeto sem o intermédio de signos, em outras palavras. Como vimos anteriormente, não há qualquer boa razão para supor a existência de uma tal faculdade intuitiva; em vez disso, a relação entre sujeito e objeto é triádica, ou seja, mediada por pensamentos subseqüentes que servem como interpretantes para o signo, direcionando o fluxo cognitivo pra o futuro<sup>168</sup>.

O signo possui certas qualidades, chamadas “materiais” por Peirce, que o tornam diferente de seu objeto, e que têm pouco a ver com sua função representativa. Por exemplo, a palavra “homem” tem cinco letras, a fotografia de um homem não tem relevo etc. [EP 1, 40, *SCI*]. Além disso, deve ser da natureza de um signo a possibilidade de conectar-se realmente, e não apenas na

<sup>165</sup> Cf. Santaella, M. L., *op. cit.*, p. 83.

<sup>166</sup> Cf. Hookway, C., *op. cit.*, p. 138.

<sup>167</sup> Hookway, C., *op. cit.*, p. 33.

<sup>168</sup> Cf., por exemplo, a afirmação de Silveira: “A idéia interpretante é a relação para o futuro. É essa relação que é principalmente visada no processo do pensamento.” *In*: “Semiótica Peirceana (*sz*) e Produção Poética”, *in*: *Trans/Form/Ação*

razão, com outro signo do próprio objeto, ou com o próprio objeto – as palavras têm de estar unidas em uma sentença por meio de uma “cópula real”, um cata-vento ou um marco só têm utilidade na medida em que estejam realmente conectados com as coisas que signifiquem, seja imediatamente ou por meio de um outro signo – o cata-vento indica a força do vento porque o vento age diretamente sobre ele, revelando de que ele é signo; esta conexão real entre signo e objeto, Peirce chama de “aplicação demonstrativa pura” do signo [*id.*]. A função representativa do signo, entretanto, não depende apenas de suas qualidades materiais ou de sua aplicação demonstrativa pura mas, sobretudo, da possibilidade do signo dirigir-se a um outro signo, na possibilidade do signo ser entendido enquanto signo – se uma nuvem significa chuva, é porque ela é interpretada como um sinal de chuva. Mesmo que ninguém venha de fato a interpretá-la assim, o que a torna um signo é, reiteramos, a possibilidade de significar chuva: “E contudo, se tomo todas as coisas que têm certas qualidades e as conecto fisicamente a uma outra série de coisas, uma a uma, elas se tornam adequadas para ser signos. Se não forem consideradas como tais, elas não são efetivamente signos [...] [*id.*]<sup>169</sup>.”

Podemos dizer, então, que na relação triádica de representação apresentada por Peirce, todos os elementos são signos. A diferença entre objeto, fundamento e interpretante não está em algum caráter intrínseco a cada um deles, mas no papel que possam ter em um processo lógico de representação bem definido. Dessa maneira, qualquer coisa pode ser signo de qualquer outra coisa, desde que seja entendida e usada como tal, sendo o seu significado a sua “compreensão lógica” [*id.*]. O termo “representação”, portanto, deve ser entendido nesse sentido amplo, relacionado às relações

---

– *Revista de Filosofia (Universidade Estadual Paulista)* vol. 6 (1983), pp. 13-23, esta citação p. 19. Esta revista será doravante citada como TFA.

<sup>169</sup> “And yet if I take all the things which have certain qualities and physically connect them with a another series of things, each to each, they become fit to be signs. If they are not regarded as such they are not actually signs [...]”. Cf. Hookway, *op. cit.*, pp. 32-34.

que se estabelecem entre os três termos do signo<sup>170</sup>. Com efeito, já no artigo sobre as categorias, a referência a um interpretante discriminava três tipos de representações, com três subsequentes divisões de tipos de símbolos a ser estudados pela lógica. São três os tipos de representação, nomeadamente:

- 1.º Aquelas cuja relação com seus objetos é uma mera comunidade em alguma qualidade, e estas representações podem ser denominadas *Semelhanças*.
- 2.º Aquelas cuja relação com seus objetos consiste em uma correspondência de fato, e estas podem ser denominadas *Índices* ou *Signos*.
- 3.º Aquelas cujo fundamento da relação com seus objetos é uma característica imputada, que são o mesmo que *signos gerais*, e estas podem ser denominadas *Símbolos* [*ib.*]<sup>171</sup>.

Esta primeira distinção entre três tipos de representações ocasionou, no artigo de 1867, a divisão de um trívio de ciências, dentre as quais a lógica, que estuda as relações entre os símbolos e o que eles significam<sup>172</sup>. O estudo lógico inclui, assim, além do estudo das leis inferenciais que regem o raciocínio, o estudo da expressão simbólica do pensamento. Ora, se todo pensamento é em signos, todo pensamento também tem uma estrutura triádica, e será essa estrutura a ser estudada. Dessa maneira, podemos dizer que o pensamento pode ser estudado segundo: “[...]1.º, a função representativa que faz dele uma representação; 2.º, a aplicação demonstrativa pura, ou conexão real, que coloca um pensamento em relação com outro; e 3.º, a qualidade material, ou como se o sente, que dá ao pensamento sua qualidade [EP 1, 42, *SCI*]<sup>173</sup>.” São as três categorias acidentais que Peirce estabelecera em 1867, com o intuito de unificar o múltiplo da experiência, que fornecem a base fenomenológica da semiótica, assegurando a remissão constante do processo de significação à

<sup>170</sup> Cf. Santaella, M. L., *op. cit.*, p. 29.

<sup>171</sup> “1<sup>st</sup>. Those whose relation to their objects is a mere community in some quality, and these representations may be termed *Likenesses*. 2<sup>d</sup>. Those whose relation to their objects consists in a correspondence in fact, and these may be termed *Indices* or *Signs*. 3<sup>d</sup>. Those the ground of whose relation to their objects is an imputed character, which are the same as *general signs*, and these may be termed *Symbols*.”

<sup>172</sup> Cf. § 4.2 *supra*.

<sup>173</sup> “[...] 1<sup>st</sup>., the representative function which makes it a representation; 2<sup>d</sup>., the pure denotative application, or real connection, which brings one thought into *relation* with another; and 3<sup>d</sup>., the material quality, or how it feels, which gives thought its *quality*.”

*empíria*<sup>174</sup>. Podemos pensar a relação triádica, pois, sob três aspectos diferentes, conforme o elemento do signo-pensamento seja enfatizado: se enfatizarmos “a função representativa que faz dele uma representação”, a relação é vista como de significação ou representação, entendida em um sentido menos abrangente; se enfatizarmos “a qualidade material, ou como se o sente”, atentaremos mais à conexão do signo com seu objeto, tendo assim uma relação de objetivação; enfim, atentando mais para “a aplicação demonstrativa pura, ou conexão real”, temos uma relação de interpretação, pois o que é visado é a conexão entre os pensamentos<sup>175</sup>. Este é o ponto sobre o qual queremos insistir.

Esta interpretação de um signo-pensamento por outro nunca cessa, pois os signos-pensamentos não são nunca eventos que ocorrem instantaneamente, mas estão correlacionados e fluindo no tempo. Embora todo pensamento seja absolutamente simples e não-analisável em si mesmo, é impossível compreender qualquer pensamento assim, pois o processo de interpretação é temporal, estendendo-se contínua e ilimitadamente, sem começo nem fim:

Em suma, o Imediato (e portanto em si mesmo insuscetível de mediação – o Inanalisável, o Inexplicável, o Inintelectual) corre em uma corrente contínua de tempo durante nossas vidas; é a soma total da consciência, cuja mediação, que é a sua continuidade, é provocada por uma força efetiva real por trás da consciência [EP 1, 42, *SCI*]<sup>176</sup>.

A atividade mental humana, sendo de natureza sgnica, não está nunca estática, mas sempre em funcionamento, de modo em que não há representação em cada um dos estados da mente, “mas na relação de meus estados mentais em diferentes instantes.” E em uma nota à afirmação, ele escreve: “Em conformidade, assim como dizemos que um corpo está em movimento, e não que o

<sup>174</sup> Cf. §§ 4 *supra*.

<sup>175</sup> Reproduzimos aqui a interpretação de J. Ransdell, *apud* Santaella, M. L., *op. cit.*, p. 29.

<sup>176</sup> “*In short, the Immediate (and therefore in itself unsusceptible of mediation – the Unanalyzable, the Inexplicable, the Unintelectual) runs in a continuous stream through our lives; it is the sum total of consciousness, whose mediation, which is the continuity of it, is brought about by a real effective force behind consciousness.*”

movimento está em um corpo, deveríamos dizer que estamos em pensamento, e não que pensamentos estão em nós [*id.*]<sup>177</sup>.”

Nós estamos em pensamento – o pensamento existe em um contínuo interpretativo constante. Reafirmamos, é inessencial ao processo a existência de intérpretes individuais. Se o processo fosse restringido a quaisquer subjetividades individuais, como o uso esporádico feito por Peirce da palavra “alguém” pode sugerir, isso constituiria uma plena contradição, pois implicaria na possibilidade de uma interpretação definitiva e terminal em um processo que, pela natureza das relações engendradas entre objeto, fundamento e interpretante, é assintótico. As características de mediação e de possibilidade de interpretação de todo e qualquer signo determinam, como afirma Santaella, que “a ação que é própria ao signo é a de crescer”<sup>178</sup>. Como veremos a seguir, uma tal concepção semiótica do pensamento está indissociavelmente ligada à de realidade – e também à da opinião que temos sobre ela.

\*\*\*

---

<sup>177</sup> “Accordingly, just as we say that a body is in motion, and not that motion is in a body we ought to say that we are in thought, and not that thoughts are in us.”

<sup>178</sup> Cf., por exemplo, Santaella, M. L., *op. cit.*, p. 31; Cf. ainda Silveira, L. F. B. da, *op. cit.*, §§ 27-30.

## 7.3. SIGNOS, REALIDADE E COMUNIDADE

*O mundo é a totalidade dos fatos, não das coisas.*  
L. J. J. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, 1.1

O quarto e último princípio do qual ainda resta analisar as conseqüências é o de que não temos capacidade de conceber o absolutamente incognoscível. O nosso conhecimento das coisas é obtido por meio da atribuição de uma concepção mais mediata a outra mais imediata. O argumento usado por Peirce em “*Questões Concernentes a Certas Faculdades Reivindicadas para o Homem*”, recordemos, resumia-se assim: todo o nosso conhecimento advém, por meio de abstrações e combinações de raciocínios, dos juízos empíricos; ora, o absolutamente incognoscível não ocorre na experiência, portanto não podemos conhecê-lo, e portanto, um signo não pode ter um tal significado, pois este último é uma concepção veiculada pelo signo[EP 1, 24, QCM]. O argumento é repetido novamente:

[...] sendo que o significado de uma palavra é a concepção que ela veicula, o absolutamente incognoscível não tem significado porque nenhuma concepção anexa-se a ele. É, portanto, uma palavra sem significado; e, conseqüentemente, o que quer que seja significado por qualquer termo como “o real” é cognoscível em certo grau, e assim é da natureza de uma cognição, no sentido objetivo do termo [EP 1, 52, SCI]<sup>179</sup>.

Durante toda sua vida Peirce defendeu a idéia de que todo e qualquer conhecimento possível é semiótico, isto é, o processo de conhecimento é um processo em desenvolvimento de produção e interpretação de signos. Com efeito, em uma carta de 1904 a *Victoria Lady Welby*, ele afirma que “o mais alto grau de realidade só é alcançado por signos”[SS 23]. Não nos parece ser diferente aqui. Tudo o que temos diante de nós e que vimos a experienciar é interpretado – é possível conhecer

<sup>179</sup> “[...] since the meaning of a word is the conception it conveys, the absolutely incognizable has no meaning because no conception attaches to it. It is, therefore, a meaningless word; and, consequently, whatever is meant by any term as ‘the real’ is cognizable in some degree, and so is of the nature of a cognition, in the objective sense of that term.”

qualquer coisa que se nos apresente à experiência, pois a interpretação dos dados sensoriais é desempenhada por signos-pensamentos. Descobrimos o real quando primeiro nos corrigimos, percebendo a existência de uma ilusão, do irreal. O irreal não passa de um *ens*, como diz Peirce, relativo a uma idiosincrasia subjetiva. O real, ao invés disso, independe de quaisquer acometimentos subjetivos ou arbitrariedades singulares, permanecendo o mesmo para qualquer observador:

O real, então, é aquilo em que, mais cedo ou mais tarde, a informação e o raciocínio resultariam finalmente, e que é, portanto, independente dos caprichos de eu ou de você. Assim, a própria origem da concepção de realidade mostra que tal concepção envolve essencialmente a noção de uma COMUNIDADE, sem limites definidos, e capaz de um aumento indefinido de conhecimento. E assim aquelas duas séries de cognições – o real e o irreal – consiste naquilo que, em um tempo suficientemente futuro, a comunidade continuará sempre a reafirmar; e naquilo que, sob as mesmas condições, será sempre depois negado.[EP 1, 52, SCJ]<sup>180</sup>.

Da passagem acima podemos extrair algumas características do conceito peirciano de realidade. Em primeiro lugar, por um lado, se o real “é aquilo em que, mais cedo ou mais tarde, a informação e o raciocínio resultariam finalmente”, vemos que o real tem, necessariamente, de possuir um traço de permanência, de duração; o real, para ser conhecido, tem de permanecer no tempo – só assim nos será possível reconhecer regularidades nos acontecimentos mundanos, pois reconheceremos o que é real por seu traço de alteridade insistente e irredutível a qualquer subjetividade<sup>181</sup>. Por outro lado, vimos que a concepção do objeto surge a partir de uma síntese das variegadas ocorrências da experiência sensível, operada pelo entendimento. Assim, os conceitos têm a função de reduzir um múltiplo sensível à unidade proposicional, só assim sendo justificados [EP 1,

<sup>180</sup> “The real, then, is that which, sooner or later, information and reasoning would finally result in, and which is therefore independent of the vagaries of me and you. Thus, the very origin of the conception of reality shows that this conception essentially involves the notion of a COMMUNITY, without definite limits, and capable of an indefinite increase of knowledge. And so those two series of cognitions – the real and the unreal – consist of those which, at a time sufficiently future, the community will always continue to reaffirm; and of those which, under the same conditions, will ever after be denied.”

<sup>181</sup> Cf. Ibri, I. A., *op. cit.*, pp. 29-30.

1, *NLI*<sup>182</sup>. O objeto, sendo assim o resultado de uma hipótese, é posterior à experiência, é um resultado a que chegamos depois de interpretar um certo número de impressões sensíveis. Vimos anteriormente que uma hipótese é a suposição de uma regra geral de interpretação que estabelece um nexó significativo entre casos esdrúxulos, digamos assim, da nossa experiência<sup>183</sup>. São tais casos inusitados que sugerem a ocasião para o surgimento de uma dúvida real, pois é como se algo houvesse que nos compelsse a pensar, algo “independente dos caprichos de eu ou de você” que nos leva a pensar aquela permanência insistente do real sob determinada forma<sup>184</sup>. Assim, a concepção do que é real é como o representamos de uma dada maneira por meio de signos; de acordo com isso, então, “as realidades que elas [nossas sensações] representam não seriam a causa incognoscível da sensação, mas *númenos*, ou concepções inteligíveis que são os últimos produtos da ação mental que é colocada em movimento pela sensação [EP 1, 90, *FB*]<sup>185</sup>.”

O real é, portanto, condicionado pela concepção veiculada por uma representação sgnica resultante de uma hipótese, hipótese esta que propõe certa ordem às nossas sensações. Se a explicação dada pela hipótese não der conta de organizar satisfatoriamente a experiência, então a hipótese é falsa e deve ser substituída ou modificada; as concepções que veicula não são, por conseguinte, concepções da realidade. Se, no entanto, ao invés disso a hipótese não tiver de ser substituída ou modificada, será verdadeira, pois traduzirá em suas concepções a permanência do real. Ora, nada mais coerente, pois já vimos que ser é o mesmo que ser cognoscível – o real apresenta-se, portanto, sob a mesma forma da representação. Analisaremos este ponto mais detidamente logo adiante. Antes disso, é preciso explicar certas coisas.

<sup>182</sup> Cf. Murphey, M. G., *op. cit.*, p. 123.

<sup>183</sup> Cf. §§ 2.2; 3 *supra*.

<sup>184</sup> Cf. Ibri, I. A., *op. cit.*, pp. 29 ss.

<sup>185</sup> “[...] *the realities which they represent would not be the unknowable cause of sensation, but noumena, or intelligible conceptions which are the last products of the mental action which is set in motion by sensation.*”

Em primeiro lugar, “realidade” é um conceito social, pois é definido em termos da concordância final à qual a comunidade chegará se for decorrido tempo suficiente. A determinação da forma sob a qual o real será pensado depende da opinião a ser estabelecida comunitariamente, por meio de um processo de investigação que deve continuar indefinidamente. Além disso, o real, diz Peirce, refere à concepção de “um *ens* tal como permaneceria a longo prazo”[EP 1, 52, *SCI*]. Temos então, dois critérios de definição do real: o primeiro, a saber, como uma concepção à qual uma comunidade de investigação inevitavelmente chegará se a pesquisa continuar tempo o bastante, alcançando um “estado *ideal* de informação completa”[EP 1, 54, *SCI*, nosso grifo], não importa quando esse estágio seja atingido. Em segundo lugar, a saber, como algo permanente a longo prazo e independente do que eu, você, ou qualquer número de pessoas menor do que a comunidade possa pensar que seja. Estes dois critérios de definição da realidade estão profundamente imbricados, e isto é o que pretendemos mostrar agora.

Na resenha às obras de George Berkeley à qual já nos referimos, Peirce contrapõe a concepção realista da realidade à concepção nominalista. Descrita por ele como a concepção segundo a qual “o real é aquilo que não é o que quer que venhamos a pensar que seja, meramente não é afetado pelo que possamos pensar dele”, o nominalismo considera como real algo que está fora da mente, constringendo nossas sensações e, através delas, nossos pensamentos; o real é, assim, aquilo que encontramos na percepção como a causa eficiente das nossas sensações [EP 1, 88, *FB*]. Essa concepção nominalista da realidade, que segundo Peirce é “bem familiar”, não considera que termos universais como ‘homem’, ‘cavalo’, ‘rosa’ etc., sejam reais, no sentido de que não correspondem a algo existente de fato em todos os homens, cavalos ou rosas; em “*Algumas Conseqüências de Quatro Incapacidades*” ele diz: “O nominalista deve admitir que [a palavra] homem é verdadeiramente aplicável a algo; mas ele acredita que há sob isto uma coisa em si, uma realidade incognoscível.[...]O

grande argumento para o nominalismo é que não há homem algum a menos que haja algum homem particular [EP 1, 53, *SCI*]<sup>186</sup>.”

A concepção realista defendida por Peirce, entretanto, é suportada pela convicção de que “os universais devem ter uma existência real”; um universal não é, portanto, meramente um *flatus vocis*, tampouco é um esquema mental classificatório, como um nominalista poderia afirmar. O realista acredita, por sua vez, na realidade que é representada em uma representação verdadeira, já que, “portanto, a palavra ‘homem’ é verdadeira de alguma coisa, aquilo que ‘homem’ significa é real[*id.*].” Temos assim que o real deve ser algo independente de um número finito de pessoas, não “relativo a determinações privadas internas”, e que deve permanecer durante um tempo indefinido no curso da experiência, pois essa é a condição para que seja possível apreendê-lo. Mais: a duração contínua na e da experiência é *conditio sine qua non* da verificabilidade das hipóteses – estas só são válidas se a experiência continuar ocorrendo tal como foi predito. Assim, a apreensão da realidade requer um certo tempo, para que seja possível passar da experiência imediata de uma mera qualidade para o reconhecimento de relações e nexos significativos entre os eventos empíricos que continuam acontecendo de uma certa maneira determinada. Somente essa forma podemos ter uma sucessão coerente de pensamentos que expliquem e confirmem ordem a uma sucessão de outra forma desordenada de percepções e impressões sensíveis. A permanência do real, portanto, é condição necessária para a cognoscibilidade. Como diz Ibri, tal “traço característico da realidade, sua insistência, que a faz ser forçada contra a consciência para a sua cognição, parece sugerir, na sua nuança de regularidade, que o pensamento, como mediação, nela funda sua condição de possibilidade<sup>187</sup>.” A permanência do real, em contínua evolução, faz com que as representações

<sup>186</sup> “The nominalist must admit that man is truly applicable to something; but he believes that there is beneath this a thing in itself, an incognizable reality. {...} The great argument for nominalism is that there is no man unless there is some particular man.”

<sup>187</sup> Ibri, I. A., *op. cit.*, p. 30.

sígnicas que dele fazemos não sejam definitivas; remetidas semioticamente ao teste da experiência, aproximando-se cada vez mais desse objeto *diâmico*, sempre em mutação, a representação tende para um limite ideal, instaurado pela concepção final de realidade à qual deve chegar a comunidade investigativa a longo prazo. A concepção que teremos da realidade será, dessa forma, aquela à qual chegaremos se a investigação continuar o bastante. Em caso contrário, reduzir-se-ia o real a entidades individuais somente passíveis de apreensão e conhecimento por meio de experiências imediatas, tais como, por exemplo, as intuições que Peirce rejeita. Ora, segundo ele, isso é impossível, como vimos<sup>188</sup>.

O que está em questão com esse argumento contra uma apreensão total do objeto é a idéia de analiticidade. Para ter um tal conhecimento seria preciso que, em vez de possuímos um conhecimento que opera por meio de signos, possuíssemos um conhecimento por meio de imagens “absolutamente determinadas em todos os aspectos. Toda característica possível, ou negativa disto [o objeto da cognição], deve ser verdadeira de uma tal imagem [EP 1, 47, *SCI*].” Segundo Peirce, isto é impossível porque:

Isto sendo assim, é evidente que homem algum tem uma imagem *verdadeira* do caminho para seu escritório, ou de qualquer outra coisa real. Por certo ele não tem definitivamente imagem alguma dela a não ser que possa não apenas reconhece-la, mas a imagine (verdadeira ou falsamente) em todos os seus infinitos detalhes. Sendo este o caso, torna-se muito duvidoso se jamais temos qualquer tal coisa como uma imagem em nossa imaginação [*id.*]<sup>189</sup>.”

É impossível termos um tal conhecimento imagético por dois motivos, a saber: em primeiro lugar, porque não temos uma determinação completa dos sentidos; a nossa *empíria* é vaga, constituída de um variegado tal de impressões que precisamos supor hipóteses para lhe dar

<sup>188</sup> Cf. § 5.1 *supra*.

<sup>189</sup> “*This being so, it is apparent that no man has a true image of the road to his office, or of any other real thing. Indeed he has no image of it at all unless he can not only recognize it, but imagines it (truly or falsely) in all its infinite details. This being the case, it becomes very doubtful whether we can ever have any such thing as an image in our imagination.*”

coerência, como vimos [EP 1, 50, *SCI*]<sup>190</sup>. Em segundo lugar, e conseqüentemente, é-nos impossível pensar em todos os casos de aplicação de um conceito porque a sua verdade depende do teste da experiência – só sabemos o que um conceito significa, isto é, se ele é aplicável a esta ou aquela circunstância, quando as circunstâncias surgem em determinada ocasião de fato para empregá-lo – precisamos da *empíria* para testá-lo. A verdade de um termo fica, por conseguinte, subordinada à da proposição em que ocorre – a proposição será verdadeira se der conta de explicar coerentemente uma dada situação [EP 1, 49, *SCI*]<sup>191</sup>. Ora, quando dizemos que algo é verdadeiramente dessa ou daquela maneira, este algo é assim descrito em uma proposição verdadeira; a concepção de ser aí envolvida é uma concepção à qual chegamos por meio da atribuição de um predicado a um sujeito, mas de um predicado que qualifique o sujeito de um certo modo, representando-o sob certo aspecto para um signo subsequente – uma operação com signos portanto, tal como foi descrito já no artigo sobre as categorias<sup>192</sup>.

Nesse artigo temos a noção de objeto definida como *o que está presente, em geral*; não se trata de distinguir entre objetos de pensamento e de sensação empírica, pois o que está presente, em geral, está contido em um ato de atenção sem qualquer conotação particular. Qualquer que seja a natureza do objeto, há uma descrição redutiva possível, efetuada por um esquema triádico mínimo, não obstante suficiente para a descrição do que se apresenta à consciência; e esse esquema é fornecido pelas categorias, extraídas da análise da proposição<sup>193</sup>. Afirma Peirce:

[A concepção de Ser] nós a conseguimos refletindo sobre signos – palavras ou pensamentos; - observamos que diferentes predicados podem ser atribuídos ao mesmo sujeito, e que cada um torna alguma concepção aplicável ao sujeito; então imaginamos que um sujeito possui algo de verdadeiro meramente porque um predicado (não importa qual) é atribuído a ele, - e a isto chamamos Ser. A

<sup>190</sup> Cf. § 6 *supra*.

<sup>191</sup> Cf. Murphey, M. G., *op. cit.*, p. 123.

<sup>192</sup> Cf. §§ 3-4 *supra*.

concepção de ser é, portanto, uma concepção sobre um signo – um pensamento, ou palavra [...] [EP 1, 45, *SCI*]<sup>194</sup>”.

Dessa forma, o real assume a forma do pensamento-signo: o que não pode ser significado, pensado de maneira alguma por meio de expressões lingüísticas públicas, não existe, pois se o significado de um termo qualquer é a concepção que ele veicula, aquilo que for absolutamente incognoscível não terá significado algum. *Ser e ser cognoscível* são, portanto, uma e a mesma coisa [EP 1, 52, *SCI*].

Esta é a identidade entre as concepções de “ser” e “cognoscibilidade” à qual já nos referimos<sup>195</sup>. Postular tal identidade é essencial ao realismo peirciano. Tal afirmação implica que o mundo que conhecemos só pode ser conhecido da maneira como o conhecemos ou, em outras palavras, a determinação ontológica do mundo depende de sua instrumentalização. Sendo que o nosso entendimento, cujo *modus operandi* é o do processo sígnico-inferencial, só nos dá a conhecer *termos gerais* (só nos é possível interpretar signos), a ciência é possível somente porque interpreta a natureza como um desenrolar contínuo de regularidades, de  *fatos* que se relacionam entre si, constituindo uma certa situação; tais fatos são interpretados conforme aplicamos a eles certos conceitos, que podem ou não dar conta de descrever aquela dada situação. Essa conceituação acaba por determinar a maneira como essa situação em particular, esse domínio de fatos, será interpretada dali em diante, podendo ser substituída no curso da experiência caso surja um aspecto inusitado da situação, anteriormente imprevisito.

---

<sup>193</sup> *Id.*

<sup>194</sup> “We get it by reflecting upon signs – words or thoughts; – we observe that different predicates may be attached to the same subject, and that each makes some conception applicable to the subject; then we imagine that a subject has something true of it merely because a predicate (no matter what) is attached to it, – and that we call Being. The conception of being is, therefore, a conception about a sign – a thought, or word [...]”.

<sup>195</sup> Cf. § 5.1 *supra*.

Não que Peirce negue a existência de coisas individuais, isso seria negar a própria experiência. Parece-nos claro que, para ele, a questão é metafísica, e não empírica – tem a ver com o gênero do que é cognoscível, a mesma questão indicada pelo aforismo de Wittgenstein na epígrafe acima citada. Os universais, portanto, existem na realidade porque a relação entre pensamento e mundo é descrita em termos de uma realidade que apresenta regularidades, repetições nos acontecimentos, que para ser compreendidos, precisam ser traduzidos em termos de generalidades, precisam ser interpretados como *hábitos* pelo pensamento semiótico<sup>196</sup>. Às repetições que ocorrem, sob as mesmas condições, em um tempo suficientemente longo para que as descubramos, as nossas previsões devem sua validade. Isso permite-nos reconhecer relações de causa e efeito, espaço e tempo, comunidade e contiguidade etc., pois afasta da realidade qualquer traço subjetivo e arbitrário – o real será aquilo que, permanecendo a longo prazo, opondo-se ao ilusório, validará certas concepções científicas e invalidará outras, sendo confirmado pela investigação se ela prosseguir tempo o bastante, segundo o método correto [EP 1, 52, *SCI*]. A permanência do real a longo prazo é garantia da objetividade das previsões, pois garante sua irreduzibilidade a veleidades subjetivas fortuitas e passageiras<sup>197</sup>. Além disso, tal permanência torna a descoberta de sua verdade, em um tempo futuro indeterminado e sob circunstâncias favoráveis, inevitável:

[...] a opinião humana tende universalmente a longo prazo para uma forma definida, que é a verdade. Que um ser humano qualquer tenha informação o bastante e exercite pensamento o bastante sobre qualquer questão, e o resultado será que ele chegará a uma certa conclusão definida, que é a mesma a que qualquer outra mente chegará sob circunstâncias suficientemente favoráveis.[...] Há, então, para toda questão uma resposta verdadeira, uma conclusão final, à qual a opinião de todo homem constantemente tende. [...] O indivíduo pode não viver para alcançar a verdade; há um resíduo de erro em todas as opiniões individuais. Não importa; permanece que há

<sup>196</sup> Sobre tal assunto retornaremos ao § 10 *infra*.

<sup>197</sup> Cf. EP 1, 92, *FB*: “O assunto da ciência é o universal, e se a existência do universal fosse dependente de o que acontecesse de estarmos pensando, a ciência não se relacionaria com qualquer coisa de real [*The subject of science is universal; and if the existence of universal were dependent of what we happened to be thinking, science would not relate to anything real*].”

uma opinião definida à qual a mente do homem, no todo e a longo prazo, está tendendo. [...] Essa opinião final, então, é independente, não por certo do pensamento em geral, mas de tudo aquilo que é arbitrário e individual no pensamento; é totalmente independente de como você, ou eu, ou qualquer número de homens pensa. Tudo, portanto, que será pensado existir na opinião final é real, e nada mais [EP 1, 89, FB]<sup>198</sup>.

De fato, a imersão em vários sistemas simbólicos cooperativos, representada pela noção de comunidade – a comunidade investigativa dos que buscam a verdade, por exemplo –, é o que ultimamente define o que é verdadeiro ou não. Entretanto, não se trata de afirmar que o que a opinião final da comunidade disser será incondicionalmente verdadeiro, mas sim que aquela opinião a que a comunidade chegar num tempo futuro será a opinião verdadeira sobre a realidade porque há algo que permanece no tempo e que inevitavelmente será descoberto se a pesquisa continuar o bastante. A verdade, assim, não é o resultado de uma decisão arbitrária, de uma instrumentalização cujos objetivos podem ser de cunho subjetivo; embora só conheçamos o mundo conforme a nossa capacidade cognitiva, esta nossa capacidade tem a forma que tem somente porque o mundo apresenta regularidades – a relação entre o nosso conhecimento e aquilo que pode ser conhecido é, por assim dizer, retroalimentadora: há um traço de constância e permanência da realidade que nos obriga a interpretá-lo como uma generalidade, e a descoberta da verdade é a descrição satisfatória dessas regularidades.

Em “*Fundamentos de Validade das Leis da Lógica*” encontramos um exemplo esclarecedor. Tomemos o ditado comum “Onde há fumaça, há fogo”. Se encontramos um lugar onde há fumaça, deduzimos que ali houve fogo. Ora, a fumaça não é causa do fogo, mas seu efeito. Raciocinamos,

---

<sup>198</sup> “[...] *human opinion universally tends in the long run to a definite form, which is the truth. Let any human being have enough information and exert enough thought upon any question, and the result will be that he will arrive at a certain definite conclusion, which is the same that any other mind will reach under sufficiently favourable circumstances. {...} There is, then, to every question a true answer, a final conclusion, to which the opinion of every man is constantly gravitating. {...} The individual may not live to reach the truth; there is a residuum of error in every individual's opinions. No matter; it remains that there is a definite opinion to which the mind of man is, on the whole and in the long run, tending. {...} This final opinion, then, is independent, not indeed of thought in general, but of all that is arbitrary and individual in thought; is quite independent of how you, or I, or any number of men think. Everything, therefore, which will*

então, dedutivamente dos efeitos para as causas assim: “Há fumaça; nunca há fumaça sem fogo; conseqüentemente, houve fogo”. O acontecimento presente da fumaça funciona como um signo de um acontecimento passado do fogo, fazendo-nos raciocinar a partir do nosso presente para o passado. O significado real de um tal raciocínio, assim sendo, é o seguinte: “se encontramos fumaça, deveremos encontrar provas, no total, de que houve fogo”, o que significa, por conseguinte, que

[...] se a realidade consiste na concordância à qual toda a comunidade futuramente chegaria, isto é a mesmíssima coisa que dizer que realmente houve fogo. Em suma, toda a dificuldade presente é resolvida instantaneamente por esta teoria da realidade, porque ela faz de toda realidade algo que é constituído por um evento indefinidamente futuro [EP 1, 64, GVL]<sup>199</sup>.

Na conclusão obtida temos uma representação geral daquilo que pode ter acontecido; só saberemos se a conclusão é verdadeira ou falsa se a continuarmos submetendo ao teste da experiência. O vínculo estabelecido pelo pensamento entre um tempo passado, um estado presente e um tempo futuro decorre da própria natureza do pensamento – não há cognição não determinada previamente por outra do mesmo objeto, e não há também cognição nenhuma que não remeta ulteriormente a uma outra que a interprete. Em “*Algumas Conseqüências de Quatro Incapacidades*” também encontramos a menção ao futuro:

[...] o pensamento é o que é apenas em virtude de seu direcionamento a um pensamento futuro que seja em seu valor enquanto pensamento idêntico a ele, embora mais desenvolvido. Dessa maneira, a existência do pensamento agora depende do que ele será daqui em diante; de modo em que ele tem apenas uma existência potencial, dependente do pensamento futuro da comunidade. [ EP 1, 54, SCI]<sup>200</sup>.

---

*be thought to exist in the final opinion is real, and nothing else.”*

<sup>199</sup> “[...] if reality consists in the agreement that the whole community would eventually come to, is the very same thing as to say that there really has been fire. In short, the whole present difficulty is resolved instantly by this theory of reality, because it makes all reality something which is constituted by an event indefinitely future.”

<sup>200</sup> “[...] thought is what it is, only by virtue of its addressing a future thought which is in its value as thought identical with it, though more developed. In this way, the existence of thought now, depends on what is to be hereafter; so that it has only a potential existence, dependent on the future thought of the community.”

Temos mais uma confirmação do caráter temporal e mediador do pensamento: processo inferencial contínuo, cujo *modus essendi* é o da sucessão infinita de uma cognição para outra, indo da mais imediata para a mais mediata, em que cada parte sua contém outras partes, o pensamento não existe em cada cognição isoladamente, mas nas relações entre elas estabelecidas. Isto é o que define a natureza semiótica do pensamento para Peirce: como todo signo, para poder ser signo o pensamento precisa, como diz L. F. B. da Silveira, “efetivamente relacionar-se a um outro [signo], mas só é efetivamente signo a partir do momento em que atualmente se refere a um outro<sup>201</sup>”, e este outro signo que interpreta o anterior, como vimos, é o interpretante, o elemento do signo que condiciona a atividade semiótica do pensamento para o futuro. A continuidade do pensamento em uma direção futura é fundamental, por conseguinte, para estabelecer a possibilidade de aumento de conhecimento na comunidade, já que a continuação indefinida do pensamento significa a continuação indefinida do processo interpretativo. Como Murphey indica, a condição suficiente tal definição de realidade é esta idéia de uma série infinita do processo investigativo<sup>202</sup>.

Neste ponto, culmina a idéia do real como algo permanente e cognoscível a longo prazo com a idéia da concordância final atingida em uma comunidade. A concordância final e derradeira de todos os homens, no processo de investigação, resulta em uma concepção que será considerada a concepção definitiva da realidade, para que a investigação continue asserindo corretamente sobre o mundo. A decisão consensual da comunidade investigativa, e não de indivíduos singulares, é a única capaz de decidir sobre a verdade de uma teoria. É a multiplicidade dos argumentos filosóficos que fortalece e garante a validade das proposições filosóficas. Assim, a comunidade estabelece o que é ou não real porque oferece as melhores condições para a discussão e exposição das teorias ao julgamento

<sup>201</sup> Silveira, L. F. B. da, “A Produção dos Signos numa Estrutura Social Antagônica”, in: *TFA*, vol. 3 (1980), pp. 81-90, esta citação p. 86.

<sup>202</sup> Cf. Murphey, M. G., *op. cit.*, pp. 141-142.

variado de pesquisadores e interpretações; a comunidade é o melhor lugar para o desenvolvimento de um processo semiótico de interpretação, é ela quem diz, enfim, como deve ser o mundo para que a linguagem seja possível<sup>203</sup>.

Essas afirmações mostram claramente, ao que nos parece, que Peirce não está dizendo que a comunidade faz a sua própria realidade. Em vez disso, trata-se de definir qual é o significado obtível, representável, conceitual da realidade, o que só pode ser definido com relação a um entendimento em geral. Lembremos que os termos sinônimos são 'ser' e 'cognoscibilidade', ou seja, possibilidade de ser conhecido. Como ele diz, "qualquer verdade mais perfeita do que esta opinião destinada, qualquer realidade mais absoluta do que aquilo que é pensado nela, é uma ficção da metafísica". Não há espaço para um conceito de coisa-em-si nessa teoria. Considerar as sensações, então, como signos das coisas reais não significaria uma concessão ao nominalismo, mas, apenas, que as realidades representadas pelas sensações são "concepções inteligíveis que são os últimos produtos da ação mental que é colocada em movimento pela sensação[EP 1, 90, FB]". A seguinte passagem nos esclarece:

E o consentimento católico que constitui a verdade não deve, de modo algum, ser limitado aos homens nesta vida terrena ou à raça humana, mas estende-se à comunidade total de mentes à qual pertencemos, incluindo algumas cujos sentidos provavelmente são muito diferentes dos nossos, de modo em que naquele consentimento nenhuma predicação de uma qualidade sensível pode entrar, exceto como uma admissão de que assim certos tipos de sentidos são afetados [EP 1, 90, FB]<sup>204</sup>.

Há mais aspectos que se tornam claros com as afirmações acima. Ora, a comunidade à qual Peirce refere determina o que cada consciência finita e individual pode e não pode alcançar, bem como o que a nossa comunidade finita, o nosso entendimento em geral e finito pode e não pode

<sup>203</sup> Veja-se, por exemplo, a interessante afirmação de Ibrzi: "o mero *poder ser* do fenômeno mediativo tem seu fundamento lógico no *dever ser* da generalidade real." *In: op. cit.*, p. 32.

<sup>204</sup> "[...] *And the catholic consent which constitutes the truth is by no means to be limited to men in this earthly life or to the human race, but extends to the whole communion of minds to which we belong, including some probably whose senses are very different of ours, so that in*

alcançar, determinando e delimitando o conhecimento humano, como se um ideal normativo de *Razão*, em sentido kantiano. Nesse sentido, a comunidade incorporaria a própria universalidade da *Razão*, pois não é finita e é capaz de conhecimento ilimitado, agregando os signos produzidos por todos os seres capazes de expressão comunicativa<sup>205</sup>. A tal interpretação transcendentalista pode-se objetar que o caráter essencialmente semiótico do pensamento acarreta que a *Razão*, também ela de natureza semiótica, é tão falível quanto mais universal for. Como diz Murphey, há uma dificuldade da teoria peirciana, pois postular a continuação indefinida do processo de investigação e interpretação não leva, necessariamente, à conclusão de que o acordo final comunitário será inevitavelmente alcançado<sup>206</sup>. A única conclusão necessária que podemos extrair é que, com o andamento contínuo e direcionado da investigação ao futuro, a interpretação não cessará, e cada vez maior será a quantidade de informação. A própria idéia de comunidade implica em retirar quaisquer barreiras possíveis que possam impedir tal processo, pois o que é real, recordemos, pode ser independente do que é “arbitrário e individual no pensamento”, mas não o é do “pensamento em geral”. Dito assim, pode parecer haver uma hipostasiação do pensamento, como se fosse um absoluto. Mas não nos parece ser assim. Não tendo limites definidos, sendo capaz de uma aumento indefinido de conhecimento, a comunidade não se reduz a nenhum agente pessoal ou individual do saber. Os atributos que a definem são a capacidade de abstrair os elementos idiossincráticos e arbitrários dos indivíduos concretos e, em movimento paralelo e compensatório, a de integrar os erros em um processo semiótico que leva ao consenso:

---

*that consent no predication of a sensible quality can enter, except as an admission that so certain sorts of senses are affected.\**

<sup>205</sup> Sobre este ponto, contrapomos a interpretação de Apel, *in: op. cit.*, pp. 28-29 à de Chauviré, tal como apresentada em *Peirce et la Signification - introduction à la logique du vague*, Paris: PUF, 1995, pp. 51-66, bem como à de Silveira, tal como apresentada em “Em Busca dos Fundamentos da Universalidade e da Necessidade da Semiótica e do Pragmatismo de C. S. Peirce”, *op. cit.*, §§ 9-13; sobre o mesmo assunto, cf. ainda do mesmo autor, “Na Origem Está o Signo”, *in: TFA*, vol. 14 (1991), pp. 45-52; cf. também Pihlstrom, S., “Peircean Scholastic Realism and Transcendental Arguments”, *in: TCSPS*, vol. XXXIV (1998), n.º 2, pp. 382-413.

<sup>206</sup> Murphey, M. G., *op. cit.*, pp. 143-144.

Todo pensamento e opinião humanos contêm um elemento arbitrário, acidental, dependente das limitações às circunstâncias, força e inclinação do indivíduo; um elemento de erro, em suma. Mas a opinião humana tende universalmente a longo prazo para uma forma definida, que é a verdade. [...] A vontade arbitrária ou outras peculiaridades individuais de um número suficientemente grande de mentes pode postergar o acordo final sobre aquela opinião indefinidamente; mas não pode afetar qual deverá ser o caráter daquela opinião quando for alcançada. Esta opinião final, então, é independente, não por certo do pensamento em geral, mas de tudo o que é arbitrário e individual no pensamento; é totalmente independente de como você, ou eu, ou qualquer número de homens pense [EP 1, 89, FB]<sup>207</sup>.

Como diz C. Chauviré, o acordo final faz com que a comunidade tenha seu modo de expressão determinado pelo consenso, em um limite ideal da investigação<sup>208</sup>. Ora, mas esse consenso, posto que inevitável, não é *a priori* determinado. As condições sob as quais o consenso será atingido estão em constante desenvolvimento, pois a maneira pela qual a comunidade integra as informações é de natureza semiótica, isto é, o nível de informação aumenta à medida em que interpreta os signos que representam o objeto da investigação. Todas as conclusões a que a comunidade chegue dependem, então, de uma interpretação de signos – toda conclusão, por conseguinte, é falível, pois é passível de ser substituída por uma outra interpretação melhor, poder-se-ia dizer, ou mais consensual, ou mais abrangente, ou mais generalizável, ou com maior capacidade de previsão do que a anterior, por exemplo. Como diz L. F. B. da Silveira, à comunidade não pode:

[...] ser atribuída aquela capacidade espontânea e, por isto mesmo, imediata de conferir objetividade às suas representações. Mesmo num futuro, quando [...] sua crença não pudesse mais ser abalada por alguma experiência que a fizesse duvidar e avançar sua investigação, a verdade alcançada continuaria falível porque mediada semioticamente<sup>209</sup>.

<sup>207</sup> "All human thought and opinion contains an arbitrary, accidental element; dependent on the limitations in circumstances, power, and bent of the individual; an element of error, in short. But human opinion universally tends in the long run to a definite form, which is the truth. [...] The arbitrary will or other individual peculiarities of a sufficiently large number of minds may postpone the general agreement in that opinion indefinitely; but it cannot affect what the character of that opinion shall be when it is reached. This final opinion, then, is independent, not indeed of thought in general, but of all that is arbitrary and individual in thought; is quite independent of how you, or I, or any number of men think."

<sup>208</sup> Chauviré, C., *op. cit.*, p. 54.

<sup>209</sup> Silveira, L. F. B. da, "Em Busca dos Fundamentos da Universalidade e da Necessidade da Semiótica e do Pragmatismo

Com isso, a verdade, mesmo inevitável, não é definitiva, mas sempre provisória, pois tem o estatuto de opinião de natureza semiótica – lembremos de que um traço distintivo da realidade é constante evolução, o que obriga a representação a se conformar a ela para que a experiência possível seja corretamente descrita.

Esta sendo a natureza da realidade, em geral; a da realidade do ser humano só pode ser definida da mesma maneira semiótica. Finalizando o artigo, encontramos mais argumentos para explicar a afirmação de que "nós estamos em pensamento", completando uma teoria *pansemiótica* do universo. O homem é um signo de si mesmo, para si mesmo e para outros signos. O que o torna diferente de outros signos, tais como as palavras, por exemplo? As suas qualidades materiais, a sua consciência de si mesmo, o seu próprio significado etc., distinguem-no das palavras. Assim como as palavras, o signo-homem veicula informações. A diferença principal está em que a linguagem é um produto humano, as palavras só significam o que o homem as faz significar. Mas também o homem só significa o que as palavras o fazem significar:

Mas já que o homem só pode pensar por meio de palavras ou outros signos externos, estas podem virar-se para o homem e dizer: "você não significa nada que nós não o tenhamos ensinado, e então somente na medida em que você se dirige a alguma palavra enquanto o interpretante de seu pensamento." De fato, portanto, homens e palavras educam-se reciprocamente um ao outro; cada aumento da informação de um homem envolve e é envolvido por um aumento correspondente da informação de uma palavra.[EP 1, 54, *SCI*]<sup>210</sup>.

Novos termos são criados e vão incorporando novas nuances de significado à medida em que vão sendo usados no curso da experiência humana – "eletricidade não significa mais agora do que significava nos dias de Franklin?" O nosso significado adquire cada vez mais nuances à medida em

---

de C. S. Peirce", *op. cit.*, §§ 10-11.

<sup>210</sup> "But since man can think only by means of words or other external symbols, these might turn round and say: 'You mean nothing which we have not taught you, and only so far as you address some word as the interpretant of your thought.' In fact, therefore, men and words reciprocally educate each other; each increase of a man's information involves and is involved by, a corresponding increase of a word's information."

que vivemos e nos auto-interpretamos; a nossa identidade é o nosso pensamento, é a nossa capacidade exprimir significados – se o pensamento só reconhece a si mesmo nos signos que comunica, do mesmo modo também acontece com o homem: “assim minha linguagem é a soma total de mim mesmo; pois o homem é o pensamento[*id.*].” Ora, o que é o pensamento depende do que a comunidade decidir que ele é, como dissemos. Destarte, o que o homem verdadeiramente é depende, em última instância, da decisão da comunidade investigativa, a ser determinada em um futuro estágio ideal de informação, como todas as outras coisas. O indivíduo, portanto, separado da comunidade, não é nada mais do que sua “essência vítrea”, na expressão que Peirce empresta de Shakespeare:

O homem individual, já que a sua existência separada é manifestada apenas pela ignorância e pelo erro, na medida em que ele está separado de seus companheiros, e do que ele e eles estão para ser, é apenas uma negação. Este é o homem,  
vã o homem,  
Mais ignorante do que está mais certo,  
Sua essência vítrea[EP 1, 55, *SCJ*]<sup>211</sup>.

Mas como é possível confiar na comunidade? E se as suas decisões não estiverem, no futuro, corretas? A realidade é um conceito social, depende do que a comunidade decidir futuramente. O processo de conhecimento é um processo coletivo de inferências logicamente válidas. Conseqüentemente, a realidade é a conclusão de um processo lógico e comunitário de inferências válidas. Mas esta validade repousa onde? Estará na infalibilidade do pensamento? Ou na ordem das coisas? Em outras palavras, qual o fundamento de validade das inferências lógicas da comunidade que as torna tão poderosas, a ponto da verdade da própria existência humana depender delas? A

<sup>211</sup> “*The individual man, since his separate existence is manifested only by ignorance and error, so far as he is anything apart from his fellows, and from what he and they are to be, is only a negation. This is man, proud man, [Most ignorant of what he's most assured, [His glassy essence.*” A referência a Shakespeare é da peça *Medida por Medida* [*Measure for Measure*], 2:2.117-20, que transcrevermos completa: “*Drest in a little brief authority proud man/most ignorant of what he's most assured, [his glassy essence.*”

resposta a essas perguntas encontraremos no terceiro artigo publicado no *Journal of Speculative Philosophy* em 1869. Vamos a ele.



## 8. O ARTIGO “FUNDAMENTOS DE VALIDADE DAS LEIS DA LÓGICA – CONSEQÜÊNCIAS POSTERIORES DE QUATRO INCAPACIDADES”

Neste artigo, concluindo a chamada “*série da cognição*”, Peirce trabalha para fundamentar a validade objetiva das leis da lógica como uma conseqüência do que havia dito nos artigos anteriores acerca da natureza semiótica do pensamento e da verdade. Além disso, ligando epistemologia com uma teoria social da lógica, ele busca fundamentar a indução em sentimentos altruísticos, como uma conseqüência de seu conceito social de realidade. A realidade, como acabamos de ver, é definida em termos de um consenso inevitável obtido a longo prazo. Como Peirce pode provar isso?

Ele começa afirmando que, concordando-se com a tese de que todo juízo é resultado de um processo inferencial de pensamento, duvidar da validade universal das inferências é duvidar de tudo. E, propondo-se a explicar a sua verdade, pede ao leitor que admita as conclusões se elas o convencerem, sendo “cândido” [EP 1, 56/57, *GVL*]. Vimos anteriormente que para Peirce todo e qualquer pensamento é uma inferência que assume a forma de um silogismo. Cabe mostrar que quaisquer que sejam as formas de um silogismo, elas são válidas objetivamente. Vimos também que, segundo ele, há três tipos de silogismos, ou inferências válidas possíveis<sup>212</sup>.

Trata-se de responder à pergunta “Como o raciocínio sintético é possível?” antes de responder como os juízos sintéticos *a priori* são possíveis, ou em outras palavras, “como é que um homem pode observar um fato e imediatamente pronunciar juízo concernente outro fato diferente não envolvido no primeiro?” [EP 1, 167]<sup>213</sup>. Para isso

<sup>212</sup> Cf. § 7.1 *supra*.

<sup>213</sup> Esta é outra formulação da mesma questão, quase dez anos depois, em “*A Probabilidade da Indução [The Probability of Induction]*.” Doravante citado como *PI*.

[Não podemos recorrer a] qualquer afirmação concernente à mente humana, pois isso seria equivalente a perguntar o que faz os fatos freqüentemente serem tais como conclusões indutivas e hipotéticas [extraídas] de premissas verdadeiras representam que eles são? Fatos de um certo tipo são freqüentemente verdadeiros quando fatos que tem certas relações com eles são verdadeiros; qual é a causa disto? Esta é a questão [EP 1, 75, GVL]<sup>214</sup>.”

Uma das hipóteses para respondê-la é a regularidade da natureza, por exemplo<sup>215</sup>. Mas esta não pode ser a resposta, pois as irregularidades são mais numerosas e mais freqüentes. Mesmo supondo a existência de uma ordem segundo a qual as coisas do mundo estão arranjadas, não nos seria possível conhecê-la, pois tal ordem pertenceria às coisas ou distributivamente ou coletivamente. No primeiro caso, a ordem pertenceria a todas as coisas somente se pertencesse a cada uma delas; para que pudéssemos fazer qualquer afirmação a respeito delas, teríamos então de compará-las uma a uma, para saber quais possuem tal característica e quais não. No segundo caso, se a ordem fosse coletiva, como se as coisas formassem um sistema, teríamos de conhecer uma grande parte desse sistema para saber as características do sistema todo, e a dificuldade está em que nunca sabemos quão extenso é o nosso conhecimento da natureza. A ordem das coisas não pode, portanto, ser a nossa resposta, porquanto ela pressupõe o conhecimento de qual seja a relação entre o fato conhecido a partir do qual raciocinamos e o fato desconhecido para o qual raciocinamos. Além disso, mesmo que tal regularidade da natureza fosse conhecida, ela não explicaria o aumento do conhecimento a partir do acréscimo de informações; o conhecimento seria como que divino, um princípio universal a partir do qual as coisas são deduzidas, e isso não pode ocorrer – a filosofia não deve pressupor a inexplicabilidade das coisas[EP 1, 76, GVL].

<sup>214</sup> “[...] any statement concerning the human mind, for it is equivalent to asking what makes the facts usually to be, as inductive and hypothetic conclusions from true premises represent them to be? Facts of a certain kind are usually true when facts having certain relations to them are true; what is the cause of this? That is the question.”

<sup>215</sup> Aqui, Peirce está obviamente argumentando contra as idéias de John Stuart Mill. Não trataremos das críticas de Peirce dirigidas a Mill em detalhe, pois isso acarretaria um tratamento mais detalhado do que o que propomos, tanto dos desenvolvimentos posteriores da teoria das inferências como da teoria da investigação, além, obviamente, de uma análise da idéias do próprio Mill. Para as críticas a Mill relacionadas com a teoria da investigação, cf., por exemplo, Bacha, M. L., *Peirce Crítico de Mill*, op. cit..

A única tentativa válida é tentar buscar um *ponto arquimediano*, por assim dizer, na validade do raciocínio probabilístico, ou seja, uma tentativa cujos esforços sejam para “determinar a probabilidade de um evento futuro pela teoria das probabilidades, a partir do fato de que um certo número de eventos similares foram observados.” O sentido dado por Peirce à palavra “probabilidade” é baseado no princípio segundo o qual validade de uma inferência está em que de premissas verdadeiras, seguem-se conclusões geralmente verdadeiras; numa palavra, probabilidade, para ele, não é “nada mais do que a razão da freqüência de ocorrência de um evento específico quanto a um outro evento geral superior a este[EP 1,78, *GVL*]<sup>216</sup>.”

Como todo processo cognitivo é um processo inferencial, a única maneira de determinar a validade do nosso conhecimento é determinando a validade das inferências, isto é, a validade dos raciocínios por meio dos quais conseguimos, com certo grau de segurança, prever o grau de ocorrência de certos eventos a partir do conhecimento de eventos passados. É justamente isso o que Peirce vai fazer neste artigo. Ele começa por explicar que há dois tipos de raciocínios, nomeadamente, raciocínio dedutivo, também chamado explicativo ou analítico, e raciocínio indutivo, também chamado amplificativo ou sintético. Lembremos a definição de raciocínio dedutivo: “aquele cuja validade depende incondicionalmente da relação do fato inferido com os fatos colocados nas premissas.”<sup>217</sup> Os raciocínios indutivos, diferentemente, dependem parcialmente do desconhecimento de certos fatos, pois os fatos afirmados nas conclusões não estão contidos nas premissas; são inferências da parte para o todo, essencialmente o mesmo que inferências estatísticas, cuja verdade das conclusões é apenas provável. Entretanto, por afirmar o que não está implícito nas premissas, são os únicos raciocínios que acrescentam algo ao nosso conhecimento [EP 1, 31-32, *SCI*;

<sup>216</sup> Esta é a maneira estrita como Peirce entende “probabilidade” neste artigo. O conceito de probabilidade não se esgota, todavia, com essa definição. Cf., por exemplo, Costa, N. da, *Lógica Indutiva e Probabilidade*, São Paulo: HUCITEC/ EDUSP, 1993<sup>2</sup>, especialmente o cap. 6: “Lógicas Indutivas e Probabilidade”, sobre as diversas maneiras possíveis de se entender o conceito de probabilidade.

78, *GVL*]. Neste artigo, Peirce considera os raciocínios indutivo e hipotéticos como da mesma natureza; portanto, tudo o que falar sobre a indução vale também para a hipótese. “Toda inferência provável, diz ele, seja indução ou hipótese, é inferência das partes para o todo. É essencialmente o mesmo, portanto, que inferência estatística [EP 1, 78, *GVL*]<sup>218</sup>.”

Tomemos o seguinte exemplo: de premissas tais como, por exemplo

$S', S'', S'''$  são  $M$ ,

$S', S'', S'''$  são  $P$ ,

nada segue dedutivamente a não ser que algum  $M$  é  $P$ . Nenhum fato novo é inferido, isto é, das premissas não se deduz a probabilidade da ocorrência de algum  $M$  ser membro do conjunto dos  $P$ , conclusão à qual só chegamos indutivamente [*id.*]<sup>219</sup>. Tomemos novamente o exemplo dos feijões. De um saco de feijões pretos e brancos, de onde são tirados seguidos punhados como amostras, é possível chegar à proporção aproximada de feijões brancos e pretos, por indução. É possível saber as características do todo a partir do conhecimento das características de algumas de suas partes. A validade de um tal julgamento depende, então, do seguinte:

De um saco de feijões pretos e brancos eu tiro uns poucos punhados, e desta amostra posso julgar aproximadamente as proporções de pretos e brancos no todo. Isto é idêntico à indução. Agora sabemos sobre o quê a validade desta inferência depende. Depende do fato de que a longo prazo, qualquer feijão seria tirado da bolsa tão freqüentemente quanto qualquer outro. Pois não fosse assim, a média de um grande número de resultados de tais testes do conteúdo da bolsa não seria precisamente a razão dos números das cores dos feijões na bolsa [EP 1, 79, *GVL*]<sup>220</sup>.

<sup>217</sup> Cf. § 7.1 *supra*.

<sup>218</sup> “All probable inference, whether induction or hypothesis, is inference from parts to the whole. It is essentially the same, therefore, as statistical inference.”

<sup>219</sup> Cf. *RLT* 136 ss, e o comentário de Putnam, pp. 62-67.

<sup>220</sup> “Out of a bag of black and white beans I take a few handfuls, and from this sample I can judge approximately the proportions of black and white in the whole. This is identical with induction. Now we know upon what the validity of this inference depends. It depends upon the fact that in the long run any one bean would be taken out as often as any other. For were this not so, the mean of a large number of results of such testings of the contents of the bag would not be precisely the ratio of the numbers of the two colors of the beans in the bag.”

Duas questões podem ser colocadas quanto a esse ponto, a saber, como é possível generalizar corretamente e atribuir as características das partes ao todo sem erro, e como saber que as inferências feitas pelo homem são as corretas, e não as equivocadas. A primeira questão é a da possibilidade dos juízos sintéticos em geral formulada em outras palavras. Os juízos sintéticos são possíveis pelo seguinte:

Pois sendo que todos os membros de qualquer classe são os mesmos que todos [dessa classe] que se há para conhecer; e sendo que de qualquer parte daqueles que se há para conhecer uma indução é competente quanto ao resto, a longo prazo qualquer membro de uma classe ocorrerá como o sujeito de uma premissa de uma indução possível tão freqüentemente quanto qualquer outro, e, portanto, a validade da indução depende simplesmente do fato de que as partes constituem o todo. Isto, por sua vez, depende simplesmente de haver um tal estado de coisas em que quaisquer termos gerais sejam possíveis.[*id.*] <sup>221</sup>

Ora, vimos que os termos gerais, ou universais, existem efetivamente porque representam coisas que existem efetivamente; a indução, portanto, é válida porque a realidade existe, e esta é a suposição básica que deve sublinhar a argumentação. Se não houvesse realidade alguma, nada poderia ser descoberto, mas se há uma realidade, é possível discriminar uma classe real de coisas, e o que for uma característica própria dessa classe pode ser descoberto indutivamente. Em primeiro lugar, a primeira premissa restringe o domínio de objetos que há para ser conhecidos, tornando a classe finita. Esta exigência é coerente com a definição de probabilidade como razão de freqüência relativa entre os membros de uma classe ou grupo. Entretanto, mesmo que não soubéssemos se a classe examinada é ou não finita (como de fato nunca sabemos, nunca sabemos o quanto conhecemos) o que nos garantiria ser possível determinar uma característica dela toda por meio da observação das características de cada membro, seria uma amostragem infinita ocorrendo da mesma

---

<sup>221</sup> "For since all the members of any class are the same as all that are to be known; and since from any part of those which are to be known an induction is competent to the rest, in the long run any one member of a class will occur as the subject of a premise of a possible induction as often as any other, and, therefore, the validity of induction depends simply upon the fact that the parts make up and constitute the whole. This in its turn depends simply upon there being such a state of things that any general terms are possible."

maneira durante um tempo suficientemente longo; no caso dos feijões, por exemplo, é preciso ter certeza de que “a longo prazo, qualquer feijão seria tirado da bolsa tão freqüentemente quanto qualquer outro”; e isto é o que garante que, em segundo lugar, a segunda premissa afirme, considerando a primeira como verdadeira, ser possível de fato conhecer uma característica qualquer daquele domínio de objetos indutivamente, ou seja, “uma indução é competente quanto ao resto” – porque a longo prazo qualquer termo poderá estar nas premissas tão provavelmente quanto qualquer outro. A amostragem infinita daria segurança às induções. Como indica Murphey<sup>222</sup>, Peirce parece basear-se aqui sobre um teorema de George Boole apresentado no livro *Uma Investigação das Leis do Pensamento sobre as quais estão fundadas as Teorias Matemáticas da Lógica e das Probabilidades* [*An Investigation of the Laws of Thought on which are founded the Mathematical Theories of Logic and Probabilities*], publicado pela primeira vez em 1854. Na passagem indicada por Murphey, Boole considera o exemplo da bolas na sacola, explicando que, ao extrair amostras de bolas sucessivamente da sacola, retornando cada bola à sacola antes da próxima extração (garantia de não sabermos quantas são as bolas), será possível determinar, por meio do cálculo de probabilidades, a proporção aproximada de bolas brancas e pretas dentro da sacola, pois “todas as possíveis constituições do sistema de bolas são igualmente prováveis”, isto é, a probabilidade de se extrair uma bola branca é a mesma de se extrair uma bola preta<sup>223</sup>, não importando quantas bolas haja na sacola. Considere-se que o número total de bolas brancas e pretas na sacola seja  $\mu$ . Afirma Boole: “Ora, quanto maior for  $\mu$ , menos provável será que qualquer bola já retirada e retornada seja retirada novamente. À medida em que  $\mu$  se aproxima da infinidade, esta probabilidade aproxima-se de 0<sup>224</sup>.”

<sup>222</sup> *In: op. cit.*, pp. 146-147. Cf. ainda Forster, P., *op. cit.*, p. 55.

<sup>223</sup> Boole, G., *An Investigation of the Laws of Thought on which are founded the Mathematical Theories of Logic and Probabilities*, New York: Dover Publications, 1958<sup>1</sup>, p. 370.

<sup>224</sup> *Id.*, p. 371.

Como ainda argumenta Murphey, à conclusão final segundo a qual “a validade da indução depende simplesmente do fato de que as partes constituem o todo”, segue-se “sem dificuldade pelo princípio de que o que é verdadeiro de cada um é verdadeiro de todos”<sup>225</sup>. Com efeito, Boole afirma claramente que as probabilidades de retirar uma bola branca ou preta são as mesmas; se a classe for finita, a repetição exaustiva das amostras *ad infinitum* iguala as chances de ocorrência entre os eventos, pois a probabilidade de um determinado evento *z* acontecer seria a mesma de um evento *k* acontecer. A generalização é possível não por causa da limitação do domínio de objetos a ser conhecido imposta pela primeira premissa, mas por causa da repetição de experimentos do mesmo tipo, o que nos permite reconhecer as regularidades nos acontecimentos. Não houvesse tal repetição, não teríamos qualquer possibilidade de escapar da contingência absoluta – reduzir-se-ia, com isso, o estatuto da realidade ao meramente inopinável, contrariando a definição do real como aquilo que deve permanecer a longo prazo.

Em outras palavras, a indução depende em última instância da regularidade das condições em que ocorrem os eventos na experiência em geral, onde o número de elementos, seja finito ou não, não é o mais importante – importa mais a continuação da experimentação do que a restrição do universo ao qual ela se aplica. Esta é uma idéia que não será abandonada tão cedo. Em 1878, dez anos depois de escrever este artigo, Peirce escreve:

Parece, então, que em um sentido nós podemos, e em outro não podemos, determinar a probabilidade da inferência sintética. Quando eu raciocino desta maneira:

Noventa e nove cretanos em cem são mentirosos;

Que Epimênides é um cretano;

Portanto, Epimênides é um mentiroso: –

Eu sei que um raciocínio similar a esse carregaria verdade 99 vezes em 100.

---

<sup>225</sup> *Id.*

Mas quando eu raciocino na direção oposta:

Mínos, Sarpedão, Radamantos, Deucalião e Epimênides são todos os cretanos em que eu consigo pensar;

Que esses foram todos mentirosos atrozes,

Então, com quase toda certeza todos os cretanos devem ter sido mentirosos; Eu não sei minimamente quão freqüentemente tal raciocínio me conduziria corretamente. Por outro lado, o que eu sei é que uma certa proporção definida de cretanos deve ter sido mentirosa, e que essa proporção pode ser provavelmente aproximada por uma indução a partir de cinco ou seis exemplos[EP 1, 167, PI]<sup>226</sup>.

Esse exemplo mostra que podemos determinar a razão possível de freqüência (isto é, a probabilidade) de um evento com relação a outros, desde que estejamos falando de eventos determinados, que aconteçam sob as mesmas condições empíricas; se não soubermos, mesmo que aproximadamente, a razão entre parte e todo, isto é, quão grande é o todo, isso não interessa, não conseguiremos afirmar nada com certeza em relação ao todo. Não sem razão Peirce afirmará logo em seguida que a cor de um feijão independe totalmente da cor de outro [EP 1, 169, PI]. A questão para ele é outra: Se soubermos certas características de certos objetos ou eventos  $k$ , dos quais obtivemos conhecimento sob determinadas condições  $p$  e  $y$ , poderemos afirmar somente que outros objetos ou eventos  $z$ , dos quais obtivermos conhecimento *sob as mesmas condições  $p$  e  $y$* , provavelmente terão as mesmas características observadas em  $k$ . Afirma Peirce:

[...] os juízos sintéticos *a priori* são possíveis porque o que quer que seja universalmente verdadeiro está envolvido nas condições da experiência. [...] Mas a inferência sintética está fundada sobre uma classificação de fatos, não de acordo com suas características, mas de acordo com a maneira de obtê-las. Sua regra é, que um número de fatos obtidos de um certo modo será no geral mais ou menos

<sup>226</sup> "It appears, then, that in one sense we can, and in another we cannot, determine the probability of synthetic inference. When I reason in this way: Ninety-nine Cretans in a hundred are liars; But Epimenides is a Cretan; Therefore, Epimenides is a liar; — I know that reasoning similar to that would carry truth 99 times in 100. But when I reason in the opposite direction: Mínos, Sarpedon, Rhadamanthus, Deucalion, and Epimenides, are all the Cretans I can think of; But these were all atrocious liars, Therefore, pretty much all Cretans must have been liars; I do not in the least know how often such reasoning would carry me right. On the other hand, what I do know is that some definite proportion of Cretans must have been liars, and that this proportion can be probably approximated to by an induction from five or six instances."

semelhante a outros fatos obtidos do mesmo modo; ou, *experiências cujas condições são as mesmas terão as mesmas características gerais* [EP 1, 168; 169, PI]<sup>227</sup>.

De fato, em uma nota de rodapé de “*Questões Concernentes a certas Faculdades Reivindicadas para o Homem*”, Peirce escrevia:

De fato, é a função peculiar da indução produzir proposições universais e necessárias. Kant indica, certamente, que a universalidade e a necessidade das induções científicas não são mais do que os análogos da universalidade e necessidade filosóficas; e isto é verdade, na medida em que nunca é permitido aceitar uma conclusão científica sem um certo prejuízo indefinido. Mas isto deve-se à insuficiência no número de casos; e quando quer que se possa ter casos em números tão grandes quanto desejarmos, *ad infinitum*, uma proposição verdadeiramente universal e necessária é inferível. Quanto ao segundo princípio de Kant, segundo o qual a verdade de proposições universais e necessárias é dependente das condições da experiência geral, não é nem mais nem menos do que o princípio da Indução [EP 1, 17(n.)]<sup>228</sup>.

Ao nosso juízo, é possível entender a última frase da citação acima como um corolário da definição de realidade como algo independente de particularidades subjetivas individuais e permanente a longo prazo. Se *ser é ser cognoscível*, isto é, é ser de tal modo que me seja possível dizer como o mundo deve ser para que me apareça assim<sup>229</sup>, as manifestações fenomênicas que se nos apresentam durante o curso da nossa experiência não podem ser completamente singularizadas, mas devem obrigatoriamente apresentar regularidades, ser de natureza geral, pois caso contrário não poderíamos sequer formular qualquer inferência sobre o mundo. Também esta idéia Peirce não

<sup>227</sup> “[...] *that synthetical judgements a priori are possible because whatever is universally true is involved in the conditions of experience. [...] But synthetic inferences founded upon a classification of facts, not according to their characters, but according to the manner of obtaining them. Its rule is, that a number of facts obtained in a given way will in general more or less resemble other facts obtained in the same way; or, experiences whose conditions are the same will have the same general characters.*”

<sup>228</sup> “*In fact, it is the peculiar function of induction to produce universal and necessary propositions. Kant points out, indeed, that the universality and necessity of scientific inductions are but the analogues of philosophic universality and necessity; and this is true, in so far as it is never allowable to accept a scientific conclusion without a certain indefinite drawback. But this is owing to the insufficiency in the number of instances; and whenever instances may be had in as large numbers as we please, ad infinitum, a truly universal and necessary proposition is inferable. As for Kant's second principle, that the truth of universal and necessary propositions is dependent upon the conditions of the general experience, it is no more nor less than the principle of Induction.*”

<sup>229</sup> Cf. p. 95 *supra*.

abandona, e a expõe claramente na já referida conferência “*Tipos de Raciocínio*”, explicando o que queriam dizer suas idéias de juventude:

Se o curso da experiência não devesse apresentar qualquer caráter geral, como esperamos que ele apresentará, o efeito será, *não* viciar o raciocínio, mas meramente impedir de ser tiradas quaisquer conclusões. Devesse o curso da experiência se aproximar na direção do cumprimento de uma regra geral mas não *precisamente* cumprir qualquer regra, o efeito será que nunca deveremos ser capazes de concluir qualquer proposição totalmente precisa [RLT 137]<sup>230</sup>.

No nosso presente, os eventos empíricos apresentam-se-nos como fatos, como instantaneações fenomênicas completas no momento da sua experiencição, pertencentes ao domínio do que já é passado. Mesmo que o real apresente-se-nos de modo inteligível, ele é independente da relação com a mente em que “deixamos ao *curso da experiência* determinar qual objeto particular se apresenta [*id.*]<sup>231</sup>. Isto é evidenciado pelo método de amostragem – se descobrirmos um único caso que não se conforme às nossas previsões, temos de mudar nossas conclusões. Em “*A Probabilidade da Indução*” encontramos novamente o exemplo dos feijões. De uma bolsa eu retiro um punhado de feijões, todos eles púrpuros; daí, infiro que todos os feijões na bolsa são da mesma cor. A condição dessa experiência particular é que todos os feijões foram retirados dessa mesma bolsa. Ora, a correção da indução depende do nosso desconhecimento de certos fatos, os quais sejam, de que se além dos objetos afirmados nas premissas, quaisquer outros possuam essas mesmas características<sup>232</sup>. Lembremos que “a cor de um feijão é inteiramente independente da de outro”, ou seja, o fato de extrairmos algumas amostras de feijões púrpuros não implica necessariamente que todos os outros feijões assim também o serão. O mesmo cálculo de probabilidades de Boole usado por Peirce para fundamentar a indução também é usado para nos advertir da falibilidade do nosso conhecimento:

<sup>230</sup> “If the course of experience should not present any general character, as we hope it will, the effect will, not be to vitiate the reasoning, but merely to prevent any conclusions from being drawn. Should the course of experience approximate toward the fulfilment of a general rule but not precisely fulfil any rule, the effect will be that we shall never be able to conclude any quite precise proposition.”

<sup>231</sup> Cf. Silveira, L. F. B. da, “Semiótica Peirceana (*sic*) e Produção Poética”, *op. cit.*, p. 19.

mesmo depois de  $n$  amostras de bolas brancas, as chances de se retirar uma bola preta da sacola são as mesmas, isto é, de cinquenta por cento. “Em outras palavras”, diz Boole, “a experiência passada não afeta, neste caso, a probabilidade futura<sup>233</sup>.” A lição aprendida pelo jovem Peirce, com isso, é a seguinte: cabe ao curso da experiência determinar o objeto a ser conhecido – a experiência é o apanágio daqueles que sabem não por terem aprendido, mas por terem vivido, pois ela não nasce da apreensão do universal, mas da repetição do particular. É justamente essa repetição que nos permite reconhecer a universalidade das relações entre as coisas. Quando ele nos fala de condições de experiência, ele não quer dizer que a indução é válida porque há um princípio de causalidade intrínseco e subjacente a todas as nossas experiências; uma onda do mar não leva necessariamente à outra, o Sol não esquenta a pedra necessariamente, os feijões na bolsa não são todos necessariamente da mesma cor. Essa idéia pressupõe, como diz Apel, que adquiramos experiências a partir de nossas intervenções no mundo, para que seja possível fazer inferências sobre os fatos<sup>234</sup>. Recapitulando: se inferimos que um certo fato  $z$ , por exemplo, ocorre sob as mesmas circunstâncias  $k$ , da mesma maneira que outros fatos  $t, f, m$  etc., aos quais já estamos familiarizados, então a inferência “se  $k$ , então  $z$ ” provavelmente será verdadeira. Ora, provavelmente será verdadeira – e não definitivamente – porque o que é ou não real e verdadeiro depende de uma decisão a ser tomada pela comunidade *futuramente*, após um longo tempo de experimentação. Peirce exige constantemente ser preciso extrair amostras *ad infinitum* para fundamentar a indução, pois tudo o que podemos determinar por indução é somente o valor aproximado de uma razão estabelecida entre os membros de uma determinada classe de objetos, o que joga a decisão sobre a verdade das conclusões para frente [EP 1, 78-79, *GVL*; 89, *FB*; *RLT* 137-139]. Nesse sentido, validade e verdade não são a mesma coisa – um

<sup>232</sup> Cf. pp. 158 *supra*.

<sup>233</sup> “In other words, past experience does not in this case affect future expectation.” In: *op. cit.*, p. 371-72.

<sup>234</sup> Cf. Apel, K. -O., *op. cit.*, p. 50.

raciocínio pode ser válido, e isso é possível saber de imediato; mas se é verdadeiro, só o saberemos a longo prazo. Até lá, as conclusões serão consideradas *provavelmente* verdadeiras. Diz Peirce:

Podemos expressar isto dizendo que no caso da inferência analítica nós sabemos a probabilidade de nossa conclusão (se as premissas são verdadeiras), mas no caso de inferências sintéticas nós sabemos apenas o grau de confiabilidade de nosso procedimento. Como todo conhecimento vem da inferência sintética, devemos igualmente inferir que toda certeza humana consiste meramente no nosso conhecimento de que os processos pelos quais nosso conhecimento foi derivado são tais que, geralmente, devem ter levado a conclusões verdadeiras [EP 1, 169, *PI*].

Dependendo da continuidade dos eventos, a verdade de nossas previsões é completamente falível, estando todas as possibilidades de manifestação da realidade abertas, o que torna o processo de conhecimento passível de correção a longo termo:

Disso aparece que não podemos dizer que a generalidade das induções é verdadeira, mas apenas que a longo prazo elas se aproximam da verdade. Esta é a verdade da afirmação, a qual seja, de que a universalidade de uma inferência a partir da indução é apenas um análogo da verdadeira universalidade. Conseqüentemente, do mesmo modo, não pode-se dizer que sabemos que uma conclusão indutiva é verdadeira, embora livremente nós o afirmemos; podemos apenas saber que, ao aceitar conclusões indutivas, a longo prazo nossos erros compensam uns aos outros [EP 1, 79, *GVL*]<sup>235</sup>.

A questão sobre a validade da indução colocada no artigo de 1869 nos faz perceber que validade das induções e, por extensão, de todas as inferências científicas, depende da existência da realidade, mais precisamente da existência dos universais, como vimos. E a resposta é que se há uma realidade, “segue-se necessariamente que uma sucessão suficientemente longa de inferências da parte para o todo levará os homens a um conhecimento do todo”, impossibilitando induções errôneas no geral [*id.*].

---

<sup>235</sup> “From this it appears that we cannot say that the generality of inductions are true, but only that in the long run they approximate to the truth. This is the truth of the statement, that the universality of an inference from induction is only the analogue of true universality. Hence, also, it cannot be said that we know an inductive conclusion to be true, however loosely we state it; we only know that by accepting inductive conclusions, in the long run our errors balance one another.”

A última objeção a ser feita a esta teoria, a partir do que foi dito, segundo Peirce, é a necessidade de haver qualquer realidade. Ele não se preocupa em demonstrar a existência do mundo exterior. Em vez disso, mostra que qualquer pessoa que pretenda negar ou provar a existência do mundo exterior, por assim dizer, já a pressupõe, o que torna impossível assumir um ponto de vista exterior ao mundo para provar a sua existência: “De tal modo em que a resposta à questão, Por que algo é real?, é esta: essa questão significa, ‘supondo-se que algo existe, por que algo é real?’ A resposta é, que aquela própria existência é a realidade por definição [EP 1, 80, *GVL*]<sup>236</sup>”.

Ora, decorre da crítica ao cartesianismo, que afirma a impossibilidade de possuímos qualquer faculdade de introspecção, bem como de saber intuitivamente se temos qualquer faculdade intuitiva, que todo conhecimento que tenhamos de nossa mente seja advindo do conhecimento que temos dos fenômenos do mundo exterior, por meio do processo inferencial. Tal polêmica da filosofia peirciana, em torno da certeza do cogito, encontra suas raízes na filosofia de Kant. Recordemos mais uma vez, já na *Refutação do Idealismo* o filósofo de Königsberg afirmava: “mesmo nossa experiência interna, indubitável para Descartes, só é possível pressupondo uma experiência externa [B 274/275].” A diferença entre Kant e Peirce está na maneira de conceber como adquirimos conhecimento sobre a experiência externa. Na filosofia peirciana, os atos de conhecimento não são mais os juízos que formulamos, nem sua verdade depende dos fundamentos – objetivos ou subjetivos – usados por quem julga. Rompendo com toda uma tradição que se inicia com Descartes<sup>237</sup>, Peirce substitui *julgar* por *inferir*: a questão deixa de ser encontrar fundamentos absolutos para o conhecimento – o ato definitório do pensamento deixa de ser distinguir o falso do verdadeiro – e

<sup>236</sup> “So that the answer to the question, Why is anything real? is this: That question means, ‘supposing anything to exist, why is something real?’ The answer is, that that very existence is reality by definition.”

<sup>237</sup> Cf. *Discurso do Método*, 1.<sup>a</sup> Parte: “[...] o poder de bem julgar e distinguir o verdadeiro do falso, que é propriamente o que se denomina o bom senso ou a razão, é naturalmente igual em todos os homens”. In: Descartes, R., *Discurso do Método – As Paixões da Alma – Meditações – Objeções e Respostas* [trad.: Bento Prado Júnior e Jacob Guinsburg, col. *Os Pensadores*], São Paulo: Nova Cultural, 1991<sup>5</sup>, p. 29.

passa a ser saber porque ele é válido, se o procedimento inferencial for correto. A questão da verdade, assim, fica a ser decidida posteriormente, fazendo de todas as nossas certezas presentes apenas certezas provisórias, excluindo-se qualquer possibilidade de fundamentação *a priori* da validade objetiva de nossas inferências. De fato, ao enfatizar o caráter provável e falível de nossos atos inferenciais, bem como o processo e a continuidade do pensamento, o jovem Peirce chega à conclusão de que a única alternativa para destrancar a porta da filosofia é admitir e testar hipóteses simples, sujeitas ao método do raciocínio científico, sobre o nosso conhecimento.

Todo conhecimento, conseqüentemente, depende das inferências de toda a comunidade de investigação. Todo conhecimento presente é provisório, e deve ser assim – devemos assumir os riscos, como o faz uma companhia de seguros, e confiar nas inferências da comunidade, pois a longo prazo, e no todo, elas se aproximarão da verdade[EP 1, 80/81, *GVL*]. É uma exigência da própria lógica que os interesses pessoais sejam subordinados aos interesses coletivos. Como diz Apel, não é mais possível separar razão teórica e razão prática, como fazia Kant; a pergunta “Que devo fazer?”, da mesma maneira que a pergunta “Que me é permitido esperar?”, pertence tanto ao domínio da razão prática quanto ao da razão pura, quanto ao da pergunta “Que posso saber?”<sup>238</sup>. Os fins supremos da moralidade dependem da coerência lógica do pensamento de toda a humanidade, coerência esta obtida somente com a adesão e a confiança de cada indivíduo nas inferências da comunidade toda, pois o procedimento é, como acabamos de ver, sempre passível de autocorreção:

Aquele que não sacrificaria sua própria alma para salvar o mundo todo, é ilógico em todas as suas inferências, coletivamente. Assim, o princípio social está enraizado intrinsecamente na lógica.[...]Pois aquele que reconhece a necessidade lógica da auto-identificação completa dos interesses próprios de um indivíduo com aqueles da comunidade, e a sua existência potencial no homem, mesmo que ele próprio não tenha[tal auto-identificação], perceberá que apenas as inferências daquele homem que a tem são lógicas, e então vê suas próprias inferências como sendo

<sup>238</sup> Cf. Apel, K. -O., *op. cit.*, p. 52.

válidas somente na medida em que elas seriam aceitas por aquele homem. E na medida em que ele tem essa crença, ele se identifica com aquele homem. E aquela perfeição ideal do conhecimento, pela qual vimos que a realidade é constituída, deve assim pertencer a uma comunidade na qual tal identificação seja completa[EP 1, 81, *GVL*]<sup>239</sup>.

A auto-identificação dos interesses individuais com os interesses comunitários é indispensável para tornar toda ação racional. A comunidade que decide o que é ou não verdadeiro não se aproxima, no entanto, de uma Razão transcendental, pois não lhe concerne o que é absolutamente necessário e independente de nós; a opinião verdadeira concerne ao que se nos apresenta agora como faticidade cujas possibilidades de efetivação nunca são esgotadas – a opinião verdadeira, numa palavra, é falível, passível de adaptação às circunstâncias empíricas que lhe sugerem a ocasião. Parece-nos que Peirce quer dizer que o nosso destino está em nossas mãos – e as nossas mãos são as mãos da humanidade inteira. Contudo, Peirce não é um ingênuo; ele sabe dos riscos que a sua teoria social da lógica corre, que toda a pesquisa científica corre, em suma; afinal de contas, não há a menor “centelha de evidência para mostrar que, em algum tempo, todos os seres humanos não serão aniquilados de uma só vez, e de que depois disso, eternamente, haverá qualquer inteligência em todo o universo[EP 1, 82, *GVL*].” Reconhecer a normatividade da racionalidade é, por um lado, mostrar que a racionalidade científica comporta juízos de valor e, por outro, explicitar quais normas próprias a nossa razão nos impõe. Assim, a filosofia de Peirce, já em seus anos iniciais, leva-nos ao confronto com a possibilidade do desenvolvimento das implicações normativas de escolha da atividade racional. O próprio exercício da lógica pressupõe a esperança na continuação ilimitada da atividade intelectual, nos domínios de uma também ideal comunidade semiótica sem fronteiras. Aquele que deseja ser lógico não pode querer ser um solitário - seus interesses não podem ser limitados a sua

---

<sup>239</sup> “He who would not sacrifice his own soul to save the whole world, is illogical in all his inferences, collectively. So the social principle is rooted intrinsically in logic. {...} For he who recognizes the logical necessity of complete self-identification of one’s own interests with those of the community, and its potential existence in man, even if he has it not himself, will perceive that only the inferences of that man who has it are logical, and so views his own inferences as being valid only so far as they would be accepted by that man. But so far as he has this

própria pessoa. A lógica é coerente com o sacrifício de si em nome de uma comunidade, uma tal que abrace o mundo todo. Estando a verdade dependente do que for decidido futuramente, ela está na medida da comunidade, na qual se delibera sobre aquilo que pode ser diferente do que é, já que isto depende de nós, e na qual nos defrontamos com a história, isto é, com a sucessão de eventos particulares. O acaso, a temporalidade e a circunstância não têm, na idéia da comunidade, um lugar marginal, mas sim essencial e, de certo modo, o mais elevado, pois são a condição de existência da liberdade deste mundo: este mundo que, na falta de ser divino, é humano; demasiado humano, sem dúvida, tendo em vista um certo ideal contemplativo, mas bem humano mesmo, para que se possa agir e escolher, para que se possa encontrar a verdade não em um enunciado sem concessões, mas a partir da soma de pontos de vista múltiplos e discordantes. Nós estamos, por conseguinte, na mesma posição de alguém à beira da morte, cuja esperança de sobrevivência repousa, por assim dizer, em sua logicalidade – a maneira como agirmos e pensarmos conjuntamente agora será determinante para o que seremos no futuro.



## 9. O NASCIMENTO DE UM NOVO MÉTODO

A idéia central do pragmatismo peirciano, ao nosso juízo, está em sua concepção como um método de esclarecimento conceitual dos problemas da metafísica tradicional. Ao afirmar seu pragmatismo como um método, Peirce não pretende acabar com a metafísica, nem tampouco provar a inutilidade da especulação ou dizer que suas indagações não têm sentido (embora essas possam ser algumas das conseqüências da aplicação do método); ele na verdade busca lançar novas bases para uma teoria da significação e do conhecimento que sirva de fundamento a uma metafísica renovada, científica e realista de inspiração escolástica, como já dissemos, cingida à experiência, cujo propósito maior seja o de guiar a investigação científica<sup>240</sup>. A máxima pragmática, em muitas de suas numerosas formulações, enfatiza os critérios de verificabilidade dos conceitos e sua análise lógica, opondo o esclarecimento dos conceitos (como legítima tarefa a ser efetuada pela filosofia, tarefa esta exigida pela ciência moderna) ao estabelecimento de proposições téticas sobre a realidade, como fizeram os autores da tradição. Diz Peirce: “[...] o pragmatismo não é, em si mesmo, nenhuma doutrina de metafísica, nenhuma tentativa de determinar qualquer verdade das coisas. É meramente um método de averiguar os significados de palavras difíceis e de conceitos abstratos [ C. P. 5.464]<sup>241</sup>.”

<sup>240</sup> Cf. Putnam, *in*: RLT 86.

<sup>241</sup> “[...] *pragmatism is, in itself, no doctrine of metaphysics, no attempt to determine any truth of things. It is merely a method of ascertaining the meanings of hard words and of abstract concepts.*”

Assim, Peirce vai afirmar que o pragmatismo não é um princípio fundamental da filosofia especulativa, mas apenas uma máxima da lógica [C. P. 5.6; 18]. Tal máxima, na verdade, auxilia o exercício crítico do pensamento e confere um caráter particular à atividade filosófica, o qual seja, o da dissolução dos problemas filosóficos tais como foram tradicionalmente enunciados, mostrando que eles não são problemas reais, mas mera especulação com conceitos cujos significados não são claros [C. P. 8.259; 5.6].

Estabelecidos os objetivos de uma filosofia pragmatista, podemos distinguir duas etapas no estabelecimento do método do pragmatismo. A primeira é crítica, e pretende erradicar da filosofia os pseudoproblemas da metafísica tradicional, pseudoproblemas tais que não definem satisfatoriamente os conceitos que usam.

Ora, encontramos tal fase crítica justamente nos artigos publicados entre 1867e 1869 que analisamos, desde “*Sobre uma Nova Lista de Categorias*” até os três da chamada “*série da cognição*”, terminando com a resenha das obras de Berkeley. Nesses escritos estão lançadas as bases sobre as quais Peirce edificará seu pragmatismo – questionando a própria psicologia das faculdades mentais defendidas pela tradição filosófica ocidental, chamada por ele de *nominalista* e impregnada pelo *espírito do cartesianismo*, Peirce opera uma verdadeira *Aufhebung* ao tratar à própria maneira a questão das condições de possibilidade do conhecimento. Como vimos, trata-se de uma crítica à fundamentação do conhecimento na intuição, em dados sensoriais primeiros ou últimos, configurando uma tentativa de fazer o pensamento sair do labirinto de sua própria linguagem, o que é impossível, já que todo pensamento é caracteristicamente uma semiose, uma interpretação, contínua e ininterrupta, de si mesmo e dos fatos do mundo, usando os mesmos signos para as duas coisas. Peirce, ao descrever o processo de aquisição da linguagem como um processo de criação e

interpretação de signos que nos dá a dimensão de nossa própria finitude<sup>242</sup>, desloca o foco da investigação filosófica: ao propor uma concepção pragmática que entende os domínios da significação e da ontologia como fundamentalmente relacionados ao nível das ações, ele está dizendo que a atividade filosófica não pode mais ignorar a inseparabilidade prática entre linguagem e mundo. Falar sobre o mundo, então, é realizar uma ação constitutiva que determine o mundo duplamente: por um lado, *ontologicamente*, e por outro, *conceitualmente*. Do modo como entendemos, uma tal concepção pragmática tem conseqüências diretas sobre a forma e a estatuto de uma linguagem filosófica, sendo que esta última não pode ser considerada como uma metalinguagem, pois afirma a existência de um domínio da *práxis* onde unir-se-iam transcendental e empírico, não aprioristicamente, mas por meio da própria linguagem (e onde, conseqüentemente, o transcendental perderia seu sentido kantiano, pois estaria confinado a um certo domínio da experiência)<sup>243</sup>.

---

<sup>242</sup> Cf. § 7 *supra*.

<sup>243</sup> Essa maneira de conceber o exercício da filosofia assemelha-se bastante à de Wittgenstein em sua maturidade. Entretanto, não nos cabe, aqui, explorar em miúdo essa aproximação, pois este seria assunto para uma tese completa. Podemos indicar, todavia, alguma bibliografia sumaríssima de introdução ao assunto. Sobre uma concepção wittgensteiniana pragmática da filosofia e as relações entre transcendental e empírico em Wittgenstein, cf., por exemplo, Moreno, A. R., *Wittgenstein – Através das Imagens*, Campinas: EDUNICAMP, 1993, e “Por Uma Pragmática Filosófica”, in: *Cadernos de Estudos Lingüísticos – publicação do Departamento de Lingüística do Instituto de Estudos da Linguagem da UNICAMP*, vol. 30, (jan./jun. 1996), pp. 9-20; ainda do mesmo autor, sobre algumas relações entre o conceito de signo de Peirce e uma filosofia pragmática de inspiração wittgensteiniana, “Estilo, Pragmática, Filosofia”, in: *Cadernos de História e Filosofia da Ciência – Revista do Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência da UNICAMP*, série 3, vol. 5 (jan./dez. 1995), n.º especial: Estilo, pp. 35-57; sobre outras relações entre Peirce e Wittgenstein, cf., por exemplo, Boghossian, P. G. e Drewniak, E., “Wittgenstein and Peirce on Meaning: the Evolution from Absolutism to Fallibilism”, in: *Dialogos – Revista del Departamento de Filosofia – Universidad de Puerto Rico*, n.º 65 (1995), pp. 173-188; Bouveresse, J., *Le Mythe de l’Interiorité – Expérience, signification et langage privé chez Wittgenstein*, Paris: Éditions de Minuit, 1987, pp. 20 ss.; Gorlée, D. L., “Wittgenstein et Peirce: le Jeu de Langage”, in: *Semiotica – Journal of the International Association for Semiotic Studies*, vol. 73 (1989), n.º 3/4, pp. 219-231; Rorty, R., “Pragmatism, Categories and Language”, in: *Philosophical Review – A Quarterly Journal*, vol. LXIX (1961), n.º 2, pp. 197-223; há também o livro de Albert A. Mullin, *Philosophical Comments on the Philosophies of Charles Sanders Peirce and Ludwig Wittgenstein*, Urbana, ILL: University of Illinois Press, 1961, ao qual, infelizmente, não tivemos acesso.

A partir de uma tal crítica, a segunda etapa é tética, e enfatiza a tarefa fundamental de elucidação dos conceitos, a fixação dos critérios da análise e o estabelecimento de um método apropriado para fixar uma crença verdadeira, cujo *organon* será a lógica entendida como semiótica. Sobre estes pontos detenhamo-nos um pouco mais.

\* \* \*

### 9.1. A LÓGICA COMO SEMIÓTICA E A TAREFA CRÍTICA

*As determinações-do-pensamento, tais como se acham de modo imediato e singularizado, são determinações finitas. Ora, o verdadeiro é o infinito em si, que não se deixa exprimir nem trazer à consciência através do finito. A expressão "pensamento infinito" pode parecer chocante, quando se está aferrado à representação da época moderna, segundo a qual o pensar seria sempre limitado. Ora de fato, segundo sua essência, o pensar é em si infinito.[...] Se o pensar pensa a si mesmo, então tem um objeto que ao mesmo tempo não é um objeto; isto é, tem um objeto suprassumido, ideal. O pensar como tal, em sua pureza, não tem pois, em si, nenhum limite.*  
G. W. F. Hegel, *Ciência da Lógica*, § 28, Adendo.

Desde 1867, em seu artigo "Sobre uma Nova Lista de Categorias", no qual retoma o projeto kantiano de uma dedução das categorias, Peirce preocupa-se com uma lógica dos signos. Subvertendo a estrutura proposicional clássica analisando-a não mais sob a forma de uma relação entre sujeito e predicado, mas como se fosse uma relação sígnica, utilizando o método, segundo ele emprestado de Ockham, da *suppositio*, a saber, o predicado aplica-se ao sujeito *significando* [*standing for*], fazendo o papel do mesmo objeto que o próprio sujeito significa para outro signo, ele chega a definir o signo como uma estrutura lógica triádica, onde cada um dos elementos exerce uma função significativa correlativamente aos outros elementos. Uma proposição seria impossível sem referência a um objeto, e este é ele mesmo possível por uma *representação* – seu *interpretante* – que o interprete. Isto se faz sempre a partir deste ou daquele aspecto selecionado ou abstraído do objeto – seu *fundamento*. Toda síntese representativa, então, opera uma relação sígnica pela qual três categorias surgem como indispensáveis, nomeadamente, 1.<sup>a</sup>] uma referência a um objeto (qualidade); 2.<sup>a</sup>] uma referência a um fundamento (relação); e 3.<sup>a</sup>] uma referência a um interpretante (representação). Um signo não denota, então, jamais, o seu objeto diretamente (ou diadicamente) – ele não denota seu

objeto senão porque há um outro signo (não necessariamente uma *mente*) que o interpreta como tal<sup>244</sup>.

Resulta daí uma nova análise do próprio procedimento dedutivo, sendo o argumento não mais concebido segundo o modelo silogístico mas, como vimos nos artigos da “*série da cognição*”, como uma inferência operativa de signos de toda ordem; o próprio pensamento é entendido por Peirce como um processo inferencial de natureza *sígnica*. Por causa disso, Peirce abandona as distinções tradicionais da lógica, notadamente a silogística, entre termos, proposições e argumentos, distinções habituais ligadas a confusões gramaticais, em função da idéia de uma pluralidade possível de sistemas simbólicos em um procedimento dedutivo. O resultado disso é uma reflexão generalizada e sistemática sobre as classificações dos signos, mas sobretudo, sobre a *categoria* signo e sobre suas *funções*, não somente no processo inferencial, mas em todo enunciado, qualquer que seja. Assim, o signo, por sua vez, contém os fundamentos lógicos para que a significação seja possível. Mas o que é um signo?

Vimos acima que desde os artigos sobre a cognição Peirce sublinha a triadicidade irreduzível de todo pensamento na medida em que a sua estrutura e seu modo de funcionamento são de natureza *sígnica*. Pensar, portanto, é operar signos, é estabelecer relações de natureza simbólica – entre conceitos e objetos, conceitos e conceitos. Recordemos uma definição de signo dada por Peirce:

Ora, um signo tem, como tal, três referências: primeiro, é um signo *para* algum pensamento que o interpreta; segundo, é um signo *por* algum objeto para o qual, naquele pensamento, é equivalente; terceiro, é um signo, *em* algum aspecto ou qualidade, o que o coloca em conexão com seu objeto[EP 1, 38, SCI]<sup>245</sup>.

<sup>244</sup> Cf. § 7.2 *supra*.

<sup>245</sup> Cf. p. 150 *supra*.

A despeito de nesta definição Peirce insistir na presença do pensamento, como dissemos anteriormente, a presença de uma mente, de um sujeito empírico e psicológico que efetue a interpretação, é inessencial ao processo, pois mais importante é a capacidade do signo em ser interpretado – o engendramento lógico de seus componentes é suficiente para garantir a remissão simbólica de um signo a outro<sup>246</sup>. Em 1908, em carta a Victoria *Lady* Welby, encontramos a seguinte passagem:

Eu defino um Signo como qualquer coisa que seja de tal maneira determinada por alguma outra coisa, chamada seu Objeto, e assim determina um efeito sobre uma pessoa, tal efeito que eu chamo seu Interpretante, que o último é por esse meio mediatamente determinado pelo primeiro. Minha inserção de “sobre uma pessoa” é um pedaço de pão molhado no leite para Cérbero, porque eu me desespere em fazer minha própria concepção mais ampla compreendida [SS 80-81, 23.12.1908]<sup>247</sup>.

Algo nos chama a atenção desde o início: seja em 1868 ou em 1908, há um aspecto do signo que permanece inalterado, a saber, signo é *algo que representa para alguém* (podendo ser outro signo, e não necessariamente outra pessoa) *alguma coisa sob certo aspecto ou capacidade*. O que permanece por trás das definições de signo dadas pelo filósofo, desde a sua juventude até sua maturidade, é a característica relacional estabelecida entre três termos<sup>248</sup>. Desta estrutura relacional triádica, podemos indicar três aspectos elementares decisivos para o subsequente desenvolvimento do pragmatismo do autor: 1.º] o signo não representa a totalidade do objeto, mas - por meio de abstrações diversas - o representa *de um determinado ponto de vista*; 2.º] o objeto é tal somente se pensado sob certo perfil, como modelo de *um* fragmento de *uma* experiência possível, e não de *toda a* experiência possível. De fato, Peirce menciona dois tipos de objeto: “Mas é necessário distinguir o *Objeto Imediato*, ou o Objeto como o Signo o representa, do *Objeto Dinâmico*, ou realmente eficiente

<sup>246</sup> Cf. § 7.2 *supra*, e também Santaella, M. L., *op. cit.*, pp. 22-23.

<sup>247</sup> “I define a Sign as anything which is so determined by something else, called its Object, and so determines an effect upon a person, which effect I call its Interpretant, that the latter is thereby mediately determined by the former. My insertion of ‘upon a person’ is a sop to Cerberus, because I despair of making my own broader conception understood.”

mas não imediatamente presente [EP 2, 482]<sup>249</sup>; e 3.º] por meio de um *atributo geral* escolhido para enfocar o objeto sob certo aspecto, ou seja, por meio do *fundamento* do signo, que é a fixação no signo do ponto de vista a partir do qual o objeto é examinado [EP 1, 4, NL], podemos distinguir entre os dois objetos, incorporando-se o fundamento ao objeto interpretado no âmbito da significação conceitual, dando início à formação da série infinita dos interpretantes.

Lembremos que no artigo sobre a “nova lista” estavam estabelecidas as três categorias intermediárias entre *Ser* e *Substância*, nomeadas da seguinte maneira; *Qualidade*, que é a referência a um *Fundamento*; *Relação*, que é a referência a um *Correlato*; e *Representação*, que é a referência a um *Interpretante* [EP 1, 6, NL]. Vemos já aí neste artigo as raízes do conceito de signo desenvolvido por Peirce ao longo de sua vida. Preocupado em responder à questão kantiana de como reduzir o múltiplo sensível à unidade conceitual, ele novamente está pensando a partir de Kant, para poder pensar sem ele. Ao afirmar na *Crítica da Razão Pura* que conceitos sem intuições são vazios, e intuições sem conceitos são cegas, Kant adverte para o fato de que as relações entre pensamento e experiência são indissolúveis, que o entendimento humano descolado da *empíria* perde-se em devaneios metafísicos, em ilusões dialéticas que nada dizem sobre o mundo. Peirce apropria-se dessa idéia, bem como da idéia de um esquematismo categorial usado pelo entendimento no processo de conhecimento, mas de uma maneira toda própria, incorporando tal esquematismo à estrutura do signo. As relações entre os objetos presumíveis dispostos pelas categorias de qualidade, relação e representação nada mais são, ao que nos parece, do que uma nova interpretação da tese kantiana segundo a qual os conceitos são empiricamente significativos somente se possuírem possibilidades esquemáticas para sua aplicação à experiência sensível. Entretanto, há uma alteração fundamental

<sup>248</sup> Esta é uma característica que, ao nosso juízo, não abandona o conceito peirciano de signo. Cf., por exemplo, EP 1, 59, 225-26; EP 2, 13, 272-73, 326, 410, 477, 497, 500; SS 31, 80-81.

<sup>249</sup> EP 2, 482, carta a *Lady Welby*, 24-28.12.1908: “*But it is necessary to distinguish the Immediate Object, or the Object as the*

com relação a Kant: não há mais, para Peirce, uma separação entre a faculdade da imaginação, que produz os esquemas, e a faculdade de julgar, que aplica os conceitos esquematizados. A função de significação do signo força o entendimento a traduzir e interpretar a experiência repetidamente, envolvendo o reconhecimento das regularidades e o funcionamento do próprio pensamento na semiose dos interpretantes, unificando usos da razão, sujeito e objeto em um só domínio, a saber, o da significação<sup>250</sup>.

O interpretante pode, então, ser definido como um segundo signo, um conceito criado para relacionar a qualidade ainda indeterminada, passível de ser predicada a algum objeto – meras possibilidades de predicação no âmbito das inúmeras combinações possíveis entre os objetos empíricos – um correlato, isto é, um objeto significado – fragmento selecionado da experiência – ao qual é imputada uma qualidade que o relaciona com um outro – a seleção, arbitrária ou não, dos aspectos desse fragmento a serem interpretados – e o próprio interpretante, que forja um conceito geral organizador de uma *empíria* anteriormente vaga e indeterminada. É o interpretante, assim, que relaciona uma qualidade ao objeto imediato, ou seja, signo e significado. Portanto, o interpretante veicula as informações relevantes acerca do objeto selecionadas pelo fundamento, com vistas ao estabelecimento da significação num processo lógico de criação de novos signos, determinados pelo ponto de vista a partir do qual o objeto é observado. Estes novos signos, por seu turno, podem vir a ser interpretados como objetos de outros signos na cadeia significativa, pois a remissão simbólica é assintótica [EP 1, 39; 54-55, *SCI*].

---

*Sign represents it, from the Dynamical Object, or really efficient but not immediately present Object.*"

<sup>250</sup> Cf. Rosenthal, S. B., "Peirce's Ultimate Logical Interpretant and Dynamical Object: A pragmatic perspective", in: *TCSPS*, vol. XXVI (1990), n.º 2, pp. 195-210.

Peirce é claro ao observar que a atribuição de uma qualidade, a relação a um correlato e a representação dessas relações são *funções* do signo, passíveis de ser exercidas por qualquer um dos termos. Tomemos o seguinte trecho:

§14. Uma qualidade pode ter uma determinação especial que a previna de ser prescindida da referência a um correlato. Portanto, há dois tipos de relação.

1.<sup>a</sup> Aquela de relatos cuja referência a um fundamento é uma qualidade prescindível ou interna.

2.<sup>a</sup> Aquela de relatos cuja referência a um fundamento é uma qualidade imprescindível ou externa.

No primeiro caso, a relação é uma mera *concorrência* de correlatos em uma característica, e o relato e o correlato não são distinguidos. No segundo caso o correlato é colocado em oposição contra o relato, e há em algum sentido uma *oposição* [EP 1, 7]<sup>251</sup>.

Como Peirce diz em seguida, os relatos do primeiro tipo estão em relação “simplesmente por sua concordância”. Ora, tal concordância é determinada por características internas e por isso mesmo prescindíveis, pois o que determina a ligação simbólica entre um elemento da experiência e outro é a capacidade de determinar um correlato, uma característica externa a ser determinada pelo ponto de vista a partir do qual o signo refere interpretante e objeto. O que vai decidir pela seleção deste ou daquele aspecto a partir do qual interpretar esse determinado fragmento da experiência é exatamente o segundo tipo de relato, aquele cuja relação é estabelecida “por correspondência de fato” [*id.*]. Assim, a relação entre um *quale* e um *relato* é sempre arbitrária e provisória; para ser uma explicação coerente da experiência, é necessário estabelecer uma correspondência de fato entre *quale*, *relato* e *representamen*, numa palavra, é preciso referir a um conceito interpretante unificador do diverso da experiência. Se isso não acontecer, a relação permanece “uma mera concorrência ou

<sup>251</sup> “§14. A quality may have a special determination which prevents its being prescindied from reference to a correlate. Hence there are two kinds of relation. 1<sup>st</sup>. That of relates whose reference to a ground is a prescindible or internal quality. 2<sup>d</sup>. That of relates whose reference to a ground is an unprecindible or relative quality. In the former case, the relation is a mere concurrence of the correlates in one character, and the relate and the correlate are not distinguished. In the later case the correlate is set over against the relate, and there is in

comunidade na posse de uma qualidade” [ib.], não havendo oposição funcional entre os três termos do signo. Como afirmamos acima, embora assintótico, o processo de interpretação é autoregulativo, na medida em que a referência à *empíria* não pode ser prescindida – a precisão caminha da qualidade para o interpretante, do empírico vago, indeterminado e acidental, para a determinação conceitual mais precisa, de caráter até certo ponto necessário e fixo, numa palavra, *estável*<sup>252</sup>. Nesse sentido, vemos que Peirce, já nesses primórdios da elaboração de sua semiótica, estabelece a continuidade que vai das possibilidades aleatórias de combinação entre os elementos empíricos – o domínio das qualidades – até a estabilidade relativa dos conceitos – a série de interpretantes – passando pela seleção de *aspectos* da experiência – representados pelo objeto do signo – a serem introduzidos no universo do simbólico, que servirão de *critérios* para a interpretação dessa mesma experiência<sup>253</sup>.

Devemos ainda salientar a idéia de à *semiose* ser necessária a presença dos três elementos, sendo que suas funções são intercambiáveis, o que assegura a articulação equilibrada da estrutura sígnica e a possibilidade da remissão simbólica continuar *ad infinitum*, justificando a teoria do pensamento como processo sígnico-inferencial ilimitado.

Podemos ainda ver a originalidade dessas concepções em mais três pontos, a saber: 1] a natureza do objeto, sempre inscrito no entrelaçamento dos signos, ainda que exercendo uma ação causal (ou dinâmica) sobre eles, é determinada por sua inserção ao nível da interpretação simbólica; 2] o papel capital do interpretante, ou regra de tradução da semiose, o que garante a contínua

---

*some sense an opposition.*”

<sup>252</sup> Tal como afirma Moreno, A. R., *op. cit.*, p.39. Entretanto, tal fixidez do conceito é sempre provisória – lembremos da falibilidade das nossas concepções.

<sup>253</sup> Sobre este ponto, seguimos a interpretação proposta por Moreno, A. R., “Estilo, Pragmática, Filosofia”, *op. cit.*, pp. 38-42. Eis aí mais aspectos das três categorias metafísicas da primeiridade, da secundidade e da terceiridade, sobre as quais Peirce edificará, anos mais tarde, sua *faneroscopia*. Para uma análise mais detalhada das categorias metafísicas de Peirce, cf. bibliografia citada à nota 70 *supra*.

remissão de um signo a outro *ad infinitum*; e 3] o caráter necessariamente aberto e indefinido do processo, que escapa, dessa forma, à indeterminação absoluta, pois os diferentes resultados interpretativos permitem sempre a aproximação (no sentido de um limite ideal) do interpretante final, na descrição e formação de hábitos na natureza, pois todo o processo de interpretação é um processo de reconhecimento de generalidades recorrentes na natureza<sup>254</sup>. Nesse ponto vemos, na filosofia de Peirce, a assimilação e a renovação da idéia da citação de Hegel usada como epígrafe: embora assintótico e constantemente aberto a novas modulações, o processo semiótico do pensamento é autoregulativo, pois a presença do objeto garante a constante remissão do processo à *empíria*, como contraponto regulador e retroalimentador da semiose – se não estiver situado no processo semiótico, o objeto – aquilo que é *finito* – torna-se um elemento individual isolado, absolutamente determinado, impossível de ser conhecido, seja por meio dos sentidos, seja por meio do pensamento; com efeito, do ponto de vista lógico, a própria definição do que é um elemento individual, dependeria de um cálculo entre elementos *singulares*, isto é, entre elementos unitários em número, mas sempre capazes de divisão numérica posterior, ao contrário dos individuais, que já são absolutamente determinados. A combinatória – interseção, subordinação, substituição etc. – desses elementos lógicos chamados singulares por Peirce nos daria, pelas relações que revelariam entre termos singulares, uma certa noção de um elemento individual [C. P. 3.93; 3.216]<sup>255</sup>. Esta exigência da lógica semiótica peirciana é expressa claramente em seu realismo dos universais, que postula a inapelável incapacidade do nosso entendimento de conhecer algo que não esteja conforme a sua própria natureza – é impossível ao nosso pensamento sair das tramas de sua própria linguagem.

<sup>254</sup> Cf. §§ 7.3; 8 *supra*.

<sup>255</sup> Esta idéia está contida em “*Descrição de uma Notação para a Lógica de Relativos, Resultante de uma Amplificação das Concepções do Cálculo da Lógica de Boole* [Description of a Notation for the Logic of relatives, Resulting from an Amplification of the Conceptions of Boole’s Calculus of Logic]”, de 1870. Cf., a respeito, Martin, R. M., “*Individuality and Quantification*”, in: *Peirce’s Logic of Relations and Other Studies*, Dordrecht, Holanda/ Cinnaminson, NJ: Foris Publications, 1980, pp. 11-24, especialmente pp. 16-20.

Mesmo assim, e por causa disso, incorporando ao mundo e a si mesmo ao processo *infinito* de semiose dos interpretantes, o pensamento intervém constitutivamente na realidade: a semiose, a contínua interpretação, a constante remissão simbólica de interpretante para interpretante condiciona, além da continuação indefinida do pensamento, também o nosso próprio conhecimento e o seu objeto – como vemos e o que é o mundo em que vivemos. Ora, vimos acima que todo e qualquer aumento de conhecimento, dada a estrutura *signica* do pensamento, é um aumento de informação veiculada pelos signos, e o próprio homem, na medida em que a unidade de sua consciência é a unidade das suas representações lógico-*signicas*, é ele mesmo definido como um signo<sup>256</sup>.

O nosso significado como seres humanos adquire, dessa maneira, cada vez mais, nuances; à medida em que vivemos e nos auto-interpretamos; a nossa identidade é o nosso pensamento, é a nossa capacidade exprimir significados, a nossa capacidade de reavaliar cada vez mais aquilo que somos, pela incorporação de significados: “O homem-signo adquire informação, e vem a significar mais do que significava antes”, afirma Peirce. Além disso, se ao pensamento é vedada a possibilidade de sair de si mesmo, só se reconhecendo nos mesmos signos que utiliza para expressar e conhecer o próprio mundo, do mesmo modo também acontece com o homem: “assim minha linguagem é a soma total de mim mesmo; pois o homem é o pensamento[EP 1, 54, *SCI*].” Impõe-se, dessa forma, que se é tarefa do pragmatismo fazer a crítica do significado dos nossos conceitos – por meio da crítica aos interpretantes, com a ajuda da semiótica – essa crítica não será apenas gnoseológica, mas também ética, pois incidirá sobre a própria conduta humana. O trabalho sobre a linguagem será, então, um trabalho sobre nós mesmos.

\*\*\*

---

<sup>256</sup> Cf. § 7.3 *supra*.

## 10. CONSIDERAÇÕES FINAIS SOBRE A APLICAÇÃO DO MÉTODO

Entre os anos de 1877 e 1878, Peirce publica seis artigos da série conhecida como “*Illustrations of the Logic of Science*”. No primeiro deles, chamado “*Como Tornar Claras Nossas Idéias [How to Make Our Ideas Clear]*”<sup>257</sup>, está a proposta acabada de um método lógico-filosófico cuja finalidade é terapêutica, isto é, elucidar o sentido de nossos conceitos, para clarificar, até mesmo eliminar, os (pseudo-) problemas da metafísica tradicional, distinguindo entre idéias claras e idéias que parecem claras, pela aplicação de uma *máxima pragmática*; assim, estariam lançadas as bases para uma renovada metafísica, de espírito genuinamente científico. Finalizaremos este trabalho tecendo algumas breves considerações sobre o pragmatismo peirciano, tomando como ponto inicial a formulação da máxima pragmática apresentada nesse artigo, procurando indicar algumas questões para um estudo posterior.

Peirce acreditava que o método filosófico por ele concebido devesse fornecer as bases do método a ser seguido nas ciências para determinar a verdade das proposições; assim, o sentido de um conceito ou de uma proposição é ele mesmo dado por uma outra proposição que não é senão uma descrição geral de todos os fenômenos experimentais que o enunciado da proposição inicial prediz virtualmente. Com efeito, o pragmatismo postula uma máxima a ser seguida na investigação científica, anunciada assim:

Considere-se quais efeitos, que possam conceberivelmente ter certas conseqüências práticas, que concebemos que o objeto da nossa concepção tem. A nossa concepção dos seus efeitos, então, constitui o todo da nossa concepção do objeto [EP 1, 132, HMC]<sup>258</sup>.

<sup>257</sup> Doravante citado como HMC.

<sup>258</sup> “Consider what effects, which might conceivably have practical bearings, we conceive the object of our conception to have. Then, our conception of these effects is the whole of our conception of the object.”

O termo “duro”, por exemplo, ou a proposição “isto é duro”, pode-se examinar da seguinte maneira: “não riscável por muitas outras substâncias’ ou, de outro modo, “isto não será riscável por muitas outras substâncias”; ou ainda, como o permite a identificação de toda proposição categórica com uma proposição hipotética ou conseqüência [E. P. 2, 135], a proposição pode-se traduzir em um conjunto de condicionais cujo antecedente prescreve as operações a serem efetuadas e cujo conseqüente especifica quais serão os resultados observáveis que se seguirão se tais operações forem efetuadas e se a proposição for verdadeira. Contrariamente às aparências, a máxima pragmática não autoriza uma leitura “nominalista, materialista e filistina” [EP 1, 132, *HMC*], nem tampouco uma leitura positivista *avant la lettre*. Com efeito, por um lado, apesar das confusões a que podem induzir certas formulações da máxima o leitor desavisado, Peirce entendia menos por ela uma maneira de reduzir o pensamento a seus efeitos experimentais, sensíveis ou práticos, do que uma maneira de mostrar o vínculo, segundo ele indissociável, entre os conceitos e seus efeitos práticos concebíveis, por um lado, e a característica intelectual e finalizada da ação, ou melhor, da própria conduta, por outro.

Uma conseqüência da crítica ao cartesianismo e do realismo do autor é que o pensamento reconhece no mundo generalidades, por meio da observação de regularidades sucessivas nos eventos naturais. Estas regularidades são interpretadas pelo pensamento sígnico de acordo com o seu próprio modo de funcionamento, isto é, de acordo com a estrutura sígnica que analisamos, pela seleção de um aspecto que se torna critério para a conceituação subsequente. O nível do conceito é atingido por meio de uma remissão simbólica contínua, submetendo à reinterpretação constante tal conceituação, por outros signos-pensamentos subseqüentes, em um processo que leva o pensamento sígnico a uma estabilidade conceitual somente quando o total desse fragmento empírico estiver envolvido no processo sígnico, isto é, somente quando acharmos uma hipótese explicativa que apazigüe em nosso

espírito a incômoda sensação de dúvida suscitada por uma situação empírica inesperada. Tal estabilidade conceitual é chamada por Peirce de “hábito”, e é de acordo com esse hábito que agimos, que intervimos no mundo, pois ele nos permite interpretar as situações nas quais nos encontramos, fazendo-nos acreditar que as coisas são como o conceito diz. A função do pensamento, assim sendo, é estabelecer um hábito de ação, ou seja, uma crença a partir da qual possamos agir. Com isso, a diferença entre os conceitos estará na prática, nos diferentes modos de ação que a crença, ou o hábito do pensamento, enceta. Afirmar Peirce:

[...] a função total do pensamento é produzir hábitos de ação; e qualquer coisa que esteja ligada a um pensamento, mas que seja irrelevante para o seu propósito, é um acréscimo, mas não parte dele. Se houver uma unidade entre as nossas sensações que não tenha referência ao modo como devemos agir em uma dada ocasião, como quando ouvimos uma peça de música, por tal razão a isso não chamamos pensamento. Para desenvolver o seu significado, temos, portanto, de simplesmente determinar quais hábitos ele implica, pois o que uma coisa significa é simplesmente que hábitos ela implica. Ora, a identidade de um hábito depende de como ele poderia nos levar a agir, não só sob tais circunstâncias como as que provavelmente surgirão, mas também sob aquelas que possivelmente poderiam ocorrer, não importa quão improváveis elas possam ser [EP 1, 131, HMC]<sup>259</sup>.

Desenvolver o sentido de um conceito, portanto, nada mais é do que atentar para a maneira por meio da qual concebivelmente tal conceito modificaria a ação pretendida, e somente isto. Conceitos não se referem simples e somente a imagens mentais, sensações ou a uma ação completamente determinada, mas também a hábitos gerais e disposições a agir. A afirmação de Apel segundo a qual a filosofia peirciana unifica os domínios da razão separados por Kant encontra aqui, na formulação da máxima pragmática, sua mais perfeita justificativa. Primeiramente, temos um

<sup>259</sup> “[...] *the whole function of thought is to produce habits of action; and whatever there is connected with a thought, but irrelevant to its purpose, is an accretion to it, but no part of it. If there be a unity among our sensations which has no reference to how we shall act on a given occasion, as when we listen to a piece of music, why we do not call that thinking. To develop its meaning, we have, therefore, simply to determine what habits it involves, for what a thing means is simply what habits it involves. Now, the identity of a habit depends on how it might lead us to act, not merely under such circumstances as are likely to arise, but under such as might possibly occur, no matter how improbable they may be.*”

método de clarificação conceitual que remete toda e qualquer distinção de significado à distinções práticas de aplicação dos termos [*id.*; C. P. 7.344]. Em conseqüência, temos que a definição do significado de qualquer termo deve-se a sua aplicação à ação, mas somente à ação concebida, isto é, à maneira como a “*conduta*” é determinada em função da adoção deste ou daquele conceito [C.P. 5.402 n. 3]. Importante é entender prática, nesse contexto, como “ação racional finalizada [*purposive*]”, ou *conduta*, não redutível nem à mera ação despropositada, nem tampouco ao mero comportamento mecanizado [C. P. 8.208]. O mais fundamental, ao nosso ver, é o objetivo dos conceitos, e menos seus efeitos práticos imediatos [C. P. 5.197; 8.322]. Não há, portanto, como separar a tarefa da crítica epistemológica das tarefas da crítica ética e da crítica estética.

A conduta deliberada torna-se, assim, submetida a regras gerais, pois está operante nela um elemento de pensamento ligado à categoria da terceiridade mencionada acima – o trabalho dos interpretantes na constante assimilação do empírico ao nível do simbólico [C. P. 5.442; 123]. Estabelecendo uma relação entre a conduta humana finalizada em meio aos acontecimentos do mundo, essa concepção de pragmatismo estabelece uma relação entre o que é geral e o que é particular, entre o legítimo elemento de razão e o fluxo casual dos acontecimentos mundanos [C. P. 5.429]. As ações têm, necessariamente, de ser interpretadas de modo a exprimir considerações morais que poderão, por sua vez, ser interpretadas como expressões de valores estéticos [C. P. 5.535]. Os conceitos devem, assim, ser compreendidos com relação às crenças, referindo às disposições gerais para agir que se manifestam nas ações inseparáveis de um propósito racional. A máxima pragmática, então, deve ser aplicada à metafísica para acabar com os falsos problemas, e não com a própria metafísica, pois aplica-se aos próprios conceitos, e não somente aos enunciados; deve, pois, ser aplicada dentro do domínio das ciências naturais, das ciências *duras*, por assim dizer, e não somente ao discurso filosófico. Este é entendido, pela natureza da máxima, como uma continuação

daquelas ciências, e a filosofia, podemos entendê-la, a partir de um tal ponto de vista, mais como uma atividade antidogmática de esclarecimento, elucidação e interpretação, do que como uma doutrina constituída por um conjunto de teses que enunciem a verdade das coisas.

Como diz Peirce, a máxima pragmática é uma “máxima de laboratório”, e constitui-se em um critério de demarcação entre o que tem e o que não tem sentido – a falta de significação está ligada à falta de predições experimentais e à falta de conseqüências práticas concebíveis, pois o que a máxima fornece são critérios para a interpretação de termos e enunciados [C.P. 5.411].

Por fim, entendemos haver, na filosofia de Peirce, uma abordagem pragmática da relação entre linguagem e mundo que deve levar em conta, ao nosso juízo, a própria inseparabilidade prática entre o que se diz sobre o mundo e o próprio mundo, isto é, uma concepção pragmática que entende os domínios da significação e da ontologia como fundamentalmente relacionados ao nível das ações. Falar sobre o mundo, então, é realizar uma ação constitutiva que determine o mundo, por um lado, “ontologicamente”, e por outro, “conceitualmente”; em outras palavras, o *saber que* não pode ser separado do *saber como*. Com isso, a filosofia de Peirce permite-nos pensar a *empíria* como dotada de um caráter transcendental, mas em um novo sentido, o qual seja, o de imanência à própria conduta da vida. Do modo como entendemos, uma tal concepção pragmática da atividade filosófica tem conseqüências diretas sobre a maneira como estamos constantemente reformulando as nossas formas de vida, por meio de uma consideração sobre a forma e o estatuto de uma linguagem filosófica. Esta última não pode ser considerada como uma metalinguagem: afirmando a existência de um domínio da *práxis* onde unir-se-iam transcendental e empírico, não aprioristicamente, mas *a posteriori semioticamente*, estaremos afirmando a nossa própria capacidade de modificar o mundo, pela sua constante e ininterrupta reinterpretação: pela assimilação das coisas que se podem sentir – do que se pode ver e ouvir, como diz Heráclito na epígrafe inicial deste trabalho – ao nível do simbólico,

somos como que fadados a conhecê-las e a compreendê-las a cada momento de um ponto de vista diferente, sob uma nova perspectiva, enriquecendo nosso entendimento e nossa vivência da realidade. Não haverá, então, sequer uma distinção na teoria que não reflita uma distinção na prática.



## BIBLIOGRAFIA

De Charles Sanders Peirce:

*THE COLLECTED PAPERS OF CHARLES SANDERS PEIRCE*, vol(s). I-VI, edited by Charles Hartshorne & Paul Weiss; vol(s). VII-VIII, edited by Arthur Burks, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1931-1935; 1958;

*ESBOÇOS PRELIMINARES de "Sobre Uma Nova Lista de Categorias"*; in: Murphey, Murray G., *op. infra cit.*, pp. 411-423;

*THE ESSENTIAL PEIRCE – Selected philosophical writings, volume 1 (1867-1893)*, edited by Nathan Houser and Christian Kloesel; *volume 2 (1893-1913)*, edited by the Peirce Edition Project, Bloomington/Indianápolis: Indiana University Press, 1992; 1998;

*REASONING AND THE LOGIC OF THINGS – edited by Kenneth Laine Ketner, with an introduction by Kenneth Laine Ketner and Hilary Putnam*, Cambridge, MA/London: Harvard University Press, 1992;

"{*HYPOTHESES OF SPACE AND TIME: A Response to Kant*} Appendix N.º 2", De Tienne, André (ed.), in: *Transactions of the Charles S. Peirce Society – A Quarterly Journal in American Philosophy*, vol. XXIX (1993), n.º 4, pp. 637-673;

*SEMIOTIC AND SIGNIFICS – The Correspondence of Charles S. Peirce and Victoria Lady Welby*, edited by Charles S. Hardwick with the assistance of James Cook, Bloomington/ London: Indiana University Press, 1977;

Sobre Charles Sanders Peirce:

ABRANCHES, Alexandra Maria L. M., "Kant, Peirce e a Hipótese" in: *Revista Portuguesa de Filosofia*, n.º 53 (1997), pp. 529-550;

ALMEDER, Robert, *The Philosophy of Charles S. Peirce*, Totowa: Rowman & Littlefield, 1980;

APEL, Karl-Otto., *Charles S. Peirce: From Pragmatism to Pragmaticism* [trad.: John Michael Krois], New Jersey: Humanities Press, 1995; 1981<sup>1</sup>;

BACHA, Maria de Lourdes, *Peirce Crítico de Mill: Sobre os contextos realista e nominalista da indução*, tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Semiótica da Pontifícia Universidade Católica (PUC) de São Paulo, em 1999;

\_\_\_\_\_, *A Teoria da Investigação de C. S. Peirce*, dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Semiótica da Pontifícia Universidade Católica (PUC) de São Paulo, em 1997;

BEUCHOT, Mauricio, "El Realismo Escolastico de los Universales en Peirce", in: *Anuario Filosófico*, vol. 29 (1996), n.º 3, pp. 1159-1172;

BOGHOSSIAN, Peter G. e DREWNIAC, Erik, "Wittgenstein and Peirce on Meaning: the Evolution from Absolutism to Fallibilism", in: *Dialogos – Revista del Departamento de Filosofia – Universidad de Puerto Rico*, n.º 65 (1995), pp. 173-188;

- BUCZYNSKA-GAREWICZ, Hanna, "Peirce and Descartes", in: *Living Doubt – Essays concerning the epistemology of Charles Sanders Peirce* [Synthese Library, vol. 243], edited by Guy Debrock & Menno Hulswit, Dordrecht/ Boston/ London: Kluwer Academic Publishers, 1994, pp. 151-156;
- CHAUVIRÉ, Christiane, *Peirce et la Signification - introduction à la logique du vague*, Paris: PUF, 1995;
- CHRISTENSEN, C. B., "Peirce's Transformation of Kant", in: *Review of Metaphysics – A Philosophical Quarterly*, vol. 48 (1994), n.º 1, pp. 91-120;
- DELEDALLE, Gérard, "L'Actualité de Peirce: Abduction, induction, déduction", in: *Semiotica – Journal of the International Association for Semiotic Studies*, vol. 45 (1983), n.º(s). 3/ 4, pp. 307-311;
- DE TIENNE, André, "Peirce's Early Method of Finding the Categories", in: *Transactions of the Charles S. Peirce Society – A Quarterly Journal in American Philosophy*, vol. XXV (1989), n.º 4, pp. 385-406;
- DI LEO, Jeffrey R., "Peirce's Haecceitism", in: *Transactions of the Charles S. Peirce Society – A Quarterly Journal in American Philosophy*, vol. XXVII (1991), n.º 2, pp. 79-107;
- ESPOSITO, Joseph L., "Peirce's Theory of Semiosis: Toward a logic of mutual affection", in: { <http://ilex.cc.kcl.ac.uk/srb/cyber/aboutcsp/espout.htm> }- página da Internet, jan./1999;
- FISCH, Max H., "The Range of Peirce's Relevance", in: *The Monist – An International Journal of General Philosophical Inquiry*, vol. 63 (1980), n.º 3, pp. 269-275, parte I; vol. 65 (1982), n.º 2, pp. 123-139, parte II
- FORSTER, Paul, "Kant, Boole and Peirce's Early Metaphysics", in: *Synthese – An International Journal for Epistemology, Methodology and Philosophy of Science*, vol 113 (1997), n.º 1, pp. 43-70;

- GORLÉE, Dinda L., "Wittgenstein et Peirce: le Jeu de Langage", in: *Semiotica – Journal of the International Association for Semiotic Studies*, vol. 73 (1989), n.º 3/4, pp. 219-231;
- HAACK, Susan, "Descartes, Peirce and the Cognitive Community", in: *The Monist - An International Journal of General Philosophical Inquiry*, vol. 65 (1982), n.º 2, pp. 156-181;
- HAMMER, Eric M., "Semantics for Existential Graphs", in: *Journal of Philosophical Logic*, vol. 27 (1998), n.º 5, pp. 489-503;
- HAUSMAN, Carl, *Charles S. Peirce's Evolutionary Philosophy*, Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1993;
- HARRIS, James F. e HOOVER, Kevin, "Abduction and the New Riddle of Induction" in: *The Monist – An International Journal of General Philosophical Inquiry*, vol. 65 (1982), n.º 2, pp. 329-341;
- HOKWAY, Christopher, *Peirce*, [col. *The Arguments of the Philosophers*], London: Routledge, 1992;
- IBRI, Ivo A., *Kósmos Noëtós: A arquitetura metafísica de Charles S. Peirce*, São Paulo: Perspectiva, 1992;
- LEE JR., Richard A., "Peirce's Retrieval of Scotistic Realism", in: *American Catholic and Philosophical Quarterly*, vol. 72 (1998), n.º 2, pp. 179-196;
- MAGALHÃES, Thereza Calvet de, "Un, Deux, Trois: Catégories Fondamentales", in: *Acta Semiotica et Linguistica*, vol. 5 (1984), pp. 69-99;
- MARTIN, Robert M., "Individuality and Quantification", in: *Peirce's Logic of Relations and Other Studies*, Dordrecht, Holanda/ Cinnaminson, NJ: Foris Publications, 1980, pp.11-24;
- MICHAEL, Emily, "Peirce's Adaptation of Kant's Definition of Logic: The early manuscripts", in: *Transactions of the Charles S. Peirce Society – A Quarterly Journal in American Philosophy*, vol. XIV (1978), n.º 3, pp. 176-183;

- MICHAEL, Fred, "*The Deduction of Categories in Peirce's 'New List'*", in: *Transactions of the Charles S. Peirce Society – A Quarterly Journal in American Philosophy*, vol. XVI (1980), n.º 3, pp. 179 – 211;
- MICHAEL, Fred e Emily, "*Peirce on the Nature of Logic*", in: *Notre Dame Journal of Formal Logic*, vol. XX (1979), pp. 84-88;
- MITCHELL, Sam, "*Peirce's Response to Kant in Appendix 2: A Contemporary Assessment*", in: *Transactions of the Charles S. Peirce Society – A Quarterly Journal in American Philosophy*, vol. XXIX (1993), n.º 4, pp. 675-685;
- MURPHEY, Murray G., *The Development of Peirce's Philosophy*, Indianápolis/ Cambridge, MA: Hackett Publishing Company/ Harvard University Press, 1993/ 1961<sup>1</sup>;
- \_\_\_\_\_, "*Peirce, Charles Sanders*", in: Edwards, Paul (editor in chief), *The Encyclopaedia of Philosophy*, New York/London: Macmillan, 1967, vol. 5, pp. 70-78;
- OEHLER, Klaus, "*Peirce Contra Aristotle: Two forms of the theory of categories*" in: *Proceedings of the C. S. Peirce Bicentennial International Congress* [col. *Graduate Studies Texas Tech. University*, n.º 23], Lubbock, Texas: Texas Tech. Press, 1981, pp. 335-342;
- PIHLSTROM, Sami, "*Peircean Scholastic Realism and Transcendental Arguments*", in: *Transactions of the Charles S. Peirce Society – A Quarterly Journal in American Philosophy*, vol. XXXIV (1998), n.º 2, pp. 382-413;

ROBERTS, Don D., *The Existential Graphs of C. S. Peirce*, The Hague: Mouton, 1973;

\_\_\_\_\_, "Peirce's Proof of Pragmatism and His Existential Graphs", in: *Proceedings of the C. S. Peirce Bicentennial International Congress* [col. *Graduate Studies Texas Tech. University*, n.º 23], Lubbock, Texas: Texas Tech. Press, 1981, pp. 301-306;

RORTY, Richard, "Pragmatism, Categories and Language", in: *Philosophical Review – A Quarterly Journal*, vol. LXIX (1961), n.º 2, pp. 197-223;

ROSENTHAL, Sandra B., "Peirce's Ultimate Logical Interpretant and Dynamical Object: A pragmatic perspective", in: *Transactions of the Charles S. Peirce Society – A Quarterly Journal in American Philosophy*, vol. XXVI (1990), n.º 2, pp. 195-210;

SANTAELLA, Maria Lúcia, *A Teoria Geral dos Signos – Semiose e autogeração*, São Paulo: Editora Ática, 1995;

SILVEIRA, Lauro F. B. da, "A Produção dos Signos numa Estrutura Social Antagônica", in: *Trans/Form/Ação – Revista de Filosofia (Universidade Estadual Paulista)* vol. 3 (1980), pp. 81-90;

\_\_\_\_\_, "Em Busca dos Fundamentos da Universalidade e da Necessidade da Semiótica e do Pragmatismo de C. S. Peirce", in: {<http://www.pucsp.br/~filopuc/anais/anais11.htm>}, página da Internet;

\_\_\_\_\_, "Na Origem Está o Signo", in: *Trans/Form/Ação – Revista de Filosofia (Universidade Estadual Paulista)* vol. 14 (1991), pp. 45-52;

- 
- \_\_\_\_\_, *Semiótica Peirceana (sic) e Produção Poética*, in: *Trans/Form/Ação – Revista de Filosofia (Universidade Estadual Paulista)* vol. 6 (1983), pp. 13-23;
- THAGARD, Paul R., “*The Unity of Peirce’s Theory of Hypotheses*”, in: *Transactions of the Charles S. Peirce Society – A Quarterly Journal in American Philosophy*, vol. XIII (1977), n.º 2, pp. 112-121;
- THIBAUD, Pierre, “*Un Système Peirceen des Modalités*”, in: VV. AA., *Systèmes Symboliques, Science et Philosophie*, Paris: Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, 1978, pp. 61-79;
- TIERCELIN, Claudine, *C. S. Peirce et le Pragmatisme* [col. *Philosophies*], Paris: PUF, 1993.

Outras obras utilizadas:

ALLISON, Henry E., *Kant's Transcendental Idealism – An interpretation and defense*, New Haven/London: Yale University Press, 1983;

APEL, Karl-Otto., *Transformação da Filosofia - vol. II: O a priori da comunidade de comunicação* [trad.: Paulo Astor Soethe; col. *Leituras Filosóficas*], São Paulo: Edições Loyola, 2000;

ARISTÓTELES, *Analytica priora et posteriora; recensvit brevique adnotatione critica instruxit W. D. Ross; praefatione et appendice auxit L. Minio Paluello* [col. *Scriptorum classicorum, Bibliotheca oxoniensis*], Oxford: Oxford University Press, 1964;

ARNAULD, Antoine e NICOLE, Pierre, *La Logique ou l'Art de Penser – Contenant, outres les règles communes, plusieurs observations nouvelles, propres à former le jugement*, Paris: Flammarion, 1970;

BECKENKAMP, Joãozinho, *Conceito e Crítica: Estudo sobre a gênese do conceitualismo kantiano*, tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), em novembro de 1999;

BOCHENSKI, Józef M., *A History of Formal Logic* [translated and edited by Ivo Thomas], New York/Notre Dame, Indiana: Chelsea Publishing Co./ University of Notre Dame Press, 1970;

BOOLE, George, *An Investigation of the Laws of Thought on which are founded the Mathematical Theories of Logic and Probabilities*, New York: Dover Publications, 1958; 1854<sup>1</sup>;

BOUVERESSE, Jacques, *Le Mythe de l'Interiorité – Expérience, signification et langage privé chez Wittgenstein*, Paris: Éditions du Minuit, 1987;

- CEZAR, Cesar R., *O Conhecimento Abstrativo em Duns Scotus* [col. *Filosofia*], Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996;
- COSTA, Newton da, *Lógica Indutiva e Probabilidade*, São Paulo: HUCITEC/ EDUSP, 1993<sup>2</sup>;
- DESCARTES, Renée, *Discurso do Método – As Paixões da Alma – Meditações – Objeções e Respostas* [trad.: Bento Prado Júnior e Jacob Guinsburg; col. *Os Pensadores*], São Paulo: Nova Cultural, 1991<sup>5</sup>
- EPSTEIN, Richard L. e CARNIELLI, Walter A., *Computability – Computable Functions, Logic, and the Foundations of Mathematics*, Pacific Grove, California: Wadsworth & Brooks/ Cole Advanced Books & Software, 1989;
- GUYER, Paul, “*The Transcendental Deduction of the Categories*”, in: GUYER, Paul [ed.], *The Cambridge Companion to Kant*, Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1992, pp. 123-160;
- KANT, Immanuel, *Crítica da Razão Pura*; [trad. de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão] Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994;
- \_\_\_\_\_, *Manual dos Cursos de Lógica Geral* [tradução, apresentação e guia de leitura de Fausto Castilho], Uberlândia/ Campinas: EDUFU/ IFCH-UNICAMP, 1998;
- \_\_\_\_\_, *Prolegômenos a Toda a Metafísica Futura que Possa Apresentar-se como Ciência* [trad.: Tânia Maria Bernkopf], in: Kant, Immanuel, *Crítica da Razão Pura e Outros Textos Filosóficos* [seleção de textos de Marilena Chaui; traduções de Tânia Maria Bernkopf, Paulo Quintela, Rubens Rodrigues Torres Filho; col. *Os Pensadores*], São Paulo: Abril Cultural, 1974, pp. 99-193;

LOPEZ-ESCOBAR, Edgard G. K. e D'OTTAVIANO, Ítala M. Loffredo, *A regra  $\omega$  :passado, presente e futuro* [col. CLE, vol. 2], Campinas: UNICAMP/ Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência, 1987;

MORENO, Arley R., *Wittgenstein – Através das Imagens*, Campinas: EDUNICAMP, 1993;

\_\_\_\_\_, “Por Uma Pragmática Filosófica”, in: *Cadernos de Estudos Lingüísticos – publicação do Departamento de Lingüística do Instituto de Estudos da Linguagem da UNICAMP*, vol. 30, (jan./jun. 1996), pp. 9-20;

\_\_\_\_\_, “Estilo, Pragmática, Filosofia”, in: *Cadernos de História e Filosofia da Ciência – Revista do Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência da UNICAMP*, série 3, vol. 5 (jan./dez. 1995), n.º especial: *Estilo*, pp. 35-57;

NEWMAN, Lex, “Descartes’ Epistemology”, in: *Stanford Encyclopaedia of Philosophy (Summer 1999 edition)*, Zalta, Edward N. (ed.), in: {<http://plato.stanford.edu/archives/summer1999/entries/descartes-epistemology.htm>} – página da Internet;

PUTNAM, Hilary, *Mind, Language and Reality - Philosophical Papers Vol. 2*, Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1979;

WITTGENSTEIN, Ludwig J. J., *Tractatus Logico-Philosophicus* [tradução, apresentação e estudo introdutório de Luiz Henrique Lopes dos Santos; introdução de Bertrand Russell]. São Paulo: EDUSP, 1993<sup>1</sup>.