



Universidade de Brasília

Universidade de Brasília
Faculdade de Comunicação

Walter Gomes Cunha

06/97664

Conceitos da teoria de C.S. Peirce para um entendimento da relação entre realidade e ficção

Brasília
2011



Universidade de Brasília

Universidade de Brasília
Faculdade de Comunicação

Walter Gomes Cunha

Conceitos da teoria de C.S. Peirce para um entendimento da relação entre realidade e ficção

Monografia apresentada à Banca
Examinadora da Faculdade de Comunicação
como exigência final para obtenção do título
de Bacharel em Comunicação Social –
Audiovisual.

Orientador: Pedro David Russi-Duarte

Brasília
2011

**Conceitos da teoria de C.S. Peirce para um entendimento da
relação entre realidade e ficção**

Walter Gomes Cunha

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Pedro David Russi-Duarte
Orientador

Prof. Dr. Asdrúbal Borges Formiga Sobrinho

Prof. Dr. Tiago Quiroga Fausto Neto

Agradecimentos

A todos que ajudaram na realização deste trabalho, em especial a Pedro Russi, meu orientador, cuja postura de rigor acadêmico foi um estímulo permanente a me desafiar intelectualmente. Aos colegas do Núcleo de Estudos em Semiótica e Comunicação – NESECOM, principalmente a Flávio Augusto Queiroz e Silva, pelas discussões e pela ajuda. A meus pais, pelo apoio incondicional (financeiro inclusive). A todos os meus amigos, por tudo, um muito obrigado.

“Decorre de nossa própria existência (que é provada pela ocorrência da ignorância e do erro) que tudo que está presente a nós é uma manifestação fenomenológica de nós mesmos. Isso não impede que seja também manifestação de algo fora de nós, do mesmo modo que um arco-íris é, ao mesmo tempo, uma manifestação tanto do sol quanto da chuva. Quando pensamos, então nós mesmos, tal como somos naquele momento, aparecemos como um signo.”

C. S. Peirce

Resumo

O presente trabalho busca entender a teoria de Charles Sanders Peirce e a contribuição que essa teoria pode oferecer para uma compreensão da relação entre ficção e realidade no campo da Comunicação Social. Para isso, propomos a discussão de três conceitos centrais da filosofia peirceana: o de *hábito*, o de *realidade* e o de *continuidade*, entendendo como essas ideias constroem uma visão peirceana de mundo e sustentam a proposta epistemológica de Peirce. Em seguida a essa investigação de conceitos, pode-se ver como esse recorte conceitual da teoria peirceana permite construir um entendimento da relação entre realidade e ficção no âmbito da Comunicação Social diferente daquele originado no senso comum.

Palavras-chave: Comunicação, realidade, ficção, semiótica – Peirce, hábito, sinequismo

Abstract

This work seeks to understand the theories of Charles Sanders Peirce and the contribution that these theories can offer to a comprehension of the relation between fiction and reality in the field of Media Studies. For this, we propose a discussion of three central concepts in Peirce's philosophy: the *habit*, the *reality* and the *continuity*, understanding how these ideas build a peircean worldview and support Peirce's epistemological proposal. Following this investigation of concepts, one can see how this selection of concepts in peircean theories allow us to build an understanding of the relation between reality and fiction in the area of Media Studies, one different from that originated in the common sense.

Keywords: Communication, reality, fiction, peircean semiotics, habit, synechism

Índice

Introdução	9
Capítulo 1 – O conceito de hábito na série Ilustrações da Lógica da Ciência ..	13
1.1 Os métodos de se fixar a crença.....	13
1.2 Clareza, distinção e o método pragmático	19
Capítulo 2 – Faneroscopia, Metafísica e o conceito de realidade	25
2.1 Faneroscopia, observação e categorização	25
2.2 Metafísica, a ciência do real.....	31
Capítulo 3 – Hábito como a lei do universo, unindo mente e matéria.....	40
3.1 – Mente e matéria	40
3.2 Abdução	45
Capítulo 4 – O conceito de continuidade	53
4.1 A doutrina do sinequismo	53
4.2 As categorias e a continuidade	56
4.3 A rejeição do dualismo	59
Capítulo 5 – Realidade e ficção.....	63
5.1 Realidade versus ficção	63
5.2 Realidade e existência.....	67
5.3 Hábito, mente e matéria	69
5.4 Continuidade	72
Conclusão	77
Referências Bibliográficas.....	82

Introdução

Este trabalho se dedica a uma discussão teórico-conceitual a partir da proposta epistemológica de Charles Sanders Peirce (1839 – 1914). Nele, nosso problema de pesquisa é compreender, para refletir e discutir, as noções peirceanas de hábito, realidade e continuidade, centrais em sua teoria, e como tais conceitos podem ajudar a lançar um esclarecimento sobre a questão da relação entre a ficção e a realidade para o campo da Comunicação Social.

Nossa proposta é entender não só de que forma a teoria peirceana pode compreender a relação entre realidade e ficção no âmbito Comunicação Social a partir de um lugar diferente àquele do senso comum, como também de que forma esse entendimento é sustentado por conceitos que formam a própria base teórica do pensamento de Peirce, especificamente as noções de hábito, de realidade e de continuidade desenvolvidas por ele em seus trabalhos.

Pretendemos, com esse trabalho, problematizar e discutir esses conceitos de ficção e realidade, pois o que percebemos no cenário acadêmico da graduação é que estes (e não somente estes) conceitos são tratados com uma familiaridade e uma sensação de clareza errônea, descrita por Bachelard como um tipo de *obstáculo epistemológico* no processo do conhecimento:

Um obstáculo epistemológico se incrusta no conhecimento não questionado. Hábitos intelectuais que foram úteis e sadios podem, com o tempo, entravar a pesquisa. Bergson diz com justeza: “Nosso espírito tem a tendência irresistível de considerar como mais clara a idéia que costuma utilizar com mais frequência”. A idéia ganha assim uma clareza intrínseca abusiva. (BACHELARD, 1996: 19)

De maneira semelhante a Bachelard, o próprio Peirce, em seu ensaio *Como tornar nossas ideias claras* (a ser discutido no primeiro capítulo desse trabalho), alerta para o risco desse estado psicológico de familiaridade com a ideia, o qual pode ser completamente enganoso:

Por outro lado, habituar-se meramente a uma ideia de modo a familiarizar-se com ela, e não ter qualquer hesitação em reconhecê-la nos casos comuns, dificilmente parece merecer o nome de clareza de apreensão, pois em qualquer caso isso apenas tem a ver com um sentimento subjectivo de domínio que pode estar perfeitamente errado. (PEIRCE, 1878: 1-2)

A teoria epistemológica de Bachelard é bastante semelhante à proposta de Peirce em suas críticas à noção cartesiana de dúvida, na sua discussão dos obstáculos à investigação científica e no seu modelo triádico de pensamento. Dessa forma, consideramos adequada sua presença nesse trabalho, ao tratar de seu aspecto metodológico e epistemológico aqui e na conclusão¹.

Entendendo que é dessa maneira que essas ideias se apresentam no âmbito do lugar comum, nosso trabalho intenciona, portanto, sair de um cenário do senso comum, no qual as ideias de realidade e ficção são consideradas tão claras e utilizadas com tanta propriedade que se esvaziam de qualquer reflexão. Pretendemos problematizar esses conceitos e trabalhá-los a partir de um olhar teórico, especificamente, da teoria de Peirce.

Meu primeiro contato com a semiótica em geral, e especificamente com Peirce, se deu no curso da disciplina “Semiótica e Comunicação”, oferecida pela Faculdade de Comunicação no ano de 2008. O interesse pelo tema da realidade e da ficção surgiu nas discussões do Núcleo de Estudo em Semiótica e Comunicação – NESECOM – criado para dar continuidade aos estudos iniciados na disciplina.

O primeiro desafio encontrado no processo desse projeto é a dificuldade de realizar um recorte, uma seleção de conceitos da obra de Peirce, devido a própria natureza dessa obra. Os escritos dele, a grande maioria coligida nos *Collected Papers*, obra póstuma, não organizada pelo próprio Peirce, são extensos e refletem a própria posição de Peirce em relação ao desenvolvimento do pensamento científico. Repleta de autocrítica e autocorreção, essa obra monumental e por vezes hermética (graças aos exemplos e termos extraídos das ciências naturais) é um retrato do processo (semiótico) de crescimento das ideias. A obra não é organizada em sua linearidade temporal, mas em divisões temáticas misturando textos de todas as fases do trabalho de Peirce, desencadeando um constante processo de proposição, reproposição, reescrita e complementação dos conceitos à luz do desenvolvimento dessas e de outras ideias de Peirce. Dessa forma, não somente os conceitos estão espalhados ao longo dos oito volumes, como

¹ Interessante notar que tanto Bachelard (1884 – 1962), quanto Peirce (1839 – 1914) compartilham uma formação em química.

também não é possível entendê-los numa progressão linear, ou seja, o conceito A é proposto, e ele permite entender o conceito B, e este permite entender o conceito C e assim por diante. De fato, as ideias de Peirce têm que ser entendidas circularmente (ou em espiral como sugere Deely [DEELY, 1990: 23]), num processo em que todos os conceitos permitem entender todos os conceitos. Feita essa ressalva, ainda assim é necessário realizar um recorte conceitual, pois tratar de todo panorama conceitual peirceano é uma tarefa virtualmente impossível para um trabalho de conclusão de curso de graduação.

Decidimos, em uma hipótese abductiva, dedicar nossa atenção ao estudo de três conceitos básicos fundamentais da teoria peirceana: hábito, realidade e continuidade. No primeiro capítulo – O conceito de hábito na série *Ilustrações da Lógica da Ciência* – exploraremos as primeiras formulações do conceito de hábito nos ensaios *A fixação da crença* e *Como tornar nossas ideias claras*, publicados entre 1877-1878. Nesse capítulo, também exploraremos outro tema central desses ensaios, a questão da dúvida e da crença, que nos fornece a matriz epistemológica do pensamento de Peirce em relação ao método científico e apresenta sua discordância em relação à filosofia cartesiana, ponto importante para entender a conceituação que se pode fazer da relação entre realidade e ficção a partir da obra de Peirce.

No segundo capítulo – Faneroscopia, Metafísica e o conceito de realidade – abordaremos o modelo peirceano de Fenomenologia, a faneroscopia, e como suas três categorias observacionais da faneroscopia sustentaram as explorações metafísicas de Peirce e como essas explorações chegariam a um conceito de realidade constituída por três categorias ontológicas.

No terceiro capítulo – Hábito como a lei do universo, unindo mente e matéria – retornamos ao conceito de hábito, expandido à luz dos desenvolvimentos metafísicos trabalhados no capítulo anterior. Veremos como o hábito é o conceito instrumental na superação da oposição absoluta entre o psíquico e o físico, e da conseqüente proposição de uma conaturalidade entre mente e matéria. Veremos também como a proposição do hábito como lei básica do universo permite o desenvolvimento de uma teoria evolucionista (e não determinista) do universo. A partir do Evolucionismo e da conaturalidade

matéria-mente, proporemos a natureza instintiva da capacidade humana de adivinhar as leis da natureza: a abdução.

No quarto capítulo – O conceito de continuidade –, desenvolveremos o princípio peirceano de continuidade, a doutrina do sinequismo e como essa doutrina se relaciona (e permite também entender) ideias apresentadas nos capítulos anteriores, como a concepção categorial de realidade, a conaturalidade mente-matéria e a oposição em relação ao pensamento de Descartes.

No quinto capítulo – Realidade e ficção –, delinearemos a visão do senso comum em relação ao tema da ficção e da realidade, apresentando suas limitações e a influência que ela sofre da filosofia cartesiana, na matriz *dualista*. Após isso, veremos como cada um dos três conceitos explorados anteriormente podem partir para uma reconfiguração dos conceitos de realidade e ficção, propondo uma nova matriz para essa relação, entendida em sua presença no campo da Comunicação Social.

Finalmente, na conclusão faremos algumas reflexões acerca da proposta metodológica de Peirce e como esse trabalho tentou se desenvolver a partir dessa proposta.

Em termos de angulações teóricas, para o entendimento da matriz metodológica de Peirce, de seus avanços no campo da investigação científica, da abdução e principalmente de sua crítica a Descartes, foi essencial a obra *O método anticartesiano de C. S. Peirce*, de Lucia Santaella. A compreensão da faneroscopia e da Metafísica desenvolvidas por Peirce, sua concepção categórica, seu Evolucionismo e seu falibilismo se deu, em grande parte, graças ao livro *Kósmos Noëtós: a arquitetura metafísica de Charles Sanders Peirce*, de Ivo Assad Ibri. Para a exploração da doutrina do sinequismo, foi instrumental *O conceito de continuidade em Charles S. Peirce*, de António Machuco Rosa. Além desses comentadores, foi crucial para o desenvolvimento desse trabalho a leitura de obras do próprio Peirce, seus ensaios *A fixação da crença* e *Como tornar nossas ideias claras* e a coleção *The Collected Papers of Charles Sanders Peirce*.

Capítulo 1 – O conceito de hábito na série *Ilustrações da Lógica da Ciência*

1.1 Os métodos de se fixar a crença

No ano de 1877, Peirce publicou na revista *Popular Science Monthly* o artigo *A fixação da crença* (*The fixation of belief*), o primeiro de uma série intitulada *Ilustrações da Lógica da Ciência*. É nele que Peirce expressa suas primeiras ideias acerca do conceito de hábito, que viria a se tornar central dentro do seu sistema de pensamento. Nesse artigo, ele continua seu ataque ao pensamento cartesiano, iniciado na sua *série sobre a cognição* de 1868-1869. Como diz Santaella,

Desde a abertura do ensaio, já é perceptível que Peirce continuava engajado no projeto de remediar as deficiências do sistema cartesiano. Se a tarefa proposta por Descartes era fornecer um *Discurso do método de conduzir o raciocínio corretamente e de buscar a verdade nas ciências*, o que Peirce propunha não era muito distinto. (SANTAELLA, 2004: 62).

Essa oposição a Descartes se dava em relação aos seguintes termos: Descartes propunha, para uma investigação filosófica ou científica, que se partisse da dúvida absoluta e que só assim um conhecimento verdadeiro pode ser construído. Para Peirce, uma dúvida absoluta era uma falácia e uma impossibilidade prática. É natural que se parta de um conjunto de crenças, ainda que seja apenas uma crença no método de investigação. “O mero fato de colocar uma proposição na forma interrogativa não estimula a mente para que se afadigue em busca da crença. Deve existir uma dúvida real e viva, e sem ela toda discussão é ociosa.” (PEIRCE, 1877: 9). Tal oposição ao pensamento cartesiano, sistemática nas teorias peirceanas, se tornará do interesse do presente trabalho, quando nos dedicarmos à posição de Peirce sobre a separação, feita por Descartes, entre mente e matéria, no terceiro capítulo.

Conforme mencionado, dúvida e crença são o tema de discussão desse ensaio. O posicionamento de Peirce em relação a essas questões é um marco de inovação entre os pensadores de sua época, a grande maioria dos quais

pregava pela cartilha cartesiana. Para Peirce, crença é um estado mental de conforto e segurança, que nos deixa predisposto a agir de acordo com ela. “A crença não nos faz agir imediatamente, mas coloca-nos numa posição em que nos comportaremos de certa forma, quando surge a ocasião.” (PEIRCE, 1877: 7). Crença, no sentido peirceano, não está relacionada (somente) com fé religiosa, mas sim a uma disposição para agir de uma forma em um determinado contexto. Quando nos deparamos com uma situação não prevista por nossas crenças, ou mesmo com uma que derruba a crença que orientava nossa maneira de agir, entramos num estado de *dúvida*.

Já dissemos que Peirce rejeitava a dúvida sistemática e universal de Descartes. Para ele, a dúvida é um estado de irritação e incômodo que imediatamente nos estimula a agir de maneira a eliminá-la, substituindo-a por uma crença. Tal qual “a irritação de um nervo e a ação reflexa conseqüentemente produzida.” (PEIRCE, 1877: 8). O estado da dúvida é desagradável e desconfortável. Portanto, agarramo-nos às crenças com o máximo de tenacidade que podemos.

Ao movimento de passagem entre a dúvida e a crença, Peirce o chamou de *inquirição* ou *investigação*. E tal processo não é restrito aos âmbitos da ciência e da filosofia. É a maneira pela qual todas as pessoas lidam com as situações com as quais se deparam no seu dia-a-dia. Como, por exemplo:

Digamos que essa [qualquer] pessoa queira comprar ações. Ela escolherá para isso uma companhia na qual confia, acreditando que seja honesta e tenha potencial. Deixará de investir seu dinheiro nela no momento em que tiver sobre ela qualquer dúvida de qualquer espécie. Aí estão exemplificados os estados de crença e dúvida, respectivamente. Suponhamos, no entanto, que o investido não tenha certeza sobre qual a melhor companhia na qual investir. Para obter uma resposta para sua indagação, capaz de dirigir sua ação, ele terá de fazer uma pesquisa no mercado de ações. Aí está uma situação de dúvida, levando à busca de novas informações, exatamente aquilo que Peirce chama de investigação. (FITZGERALD apud SANTAELLA, 2004: 66).

Com a dúvida, portanto, surge uma luta para se atingir a crença. Quando a crença é alcançada, essa luta cessa. Onde se tira que o objetivo da investigação (no sentido amplo que Peirce coloca) é o estabelecimento da opinião. Uma vez que a crença seja *satisfatória*, que oriente nossas ações de

forma a atender nossos desejos, a inquirição cessa. Quanto à verdade dessas crenças, “o máximo que pode ser sustentado é que buscamos uma crença que julgaremos ser verdadeira. Mas pensamos que cada uma das nossas crenças é verdadeira e, na verdade, é mera tautologia dizê-lo.” (PEIRCE, 1877: 8). O tema da *verdade* ainda terá um longo desenvolvimento na obra de Peirce.

Uma vez postulado que o estabelecimento da opinião é o objetivo único da inquirição, Peirce se dedicou a diferenciar as formas de se estabelecer a opinião, os *métodos de se fixar a crença*. A primeira, e mais simples, forma de fazê-lo é quando o indivíduo se agarra a sua crença e se recusa a ouvir qualquer opinião alheia contrária ao que ele acredita. Recusa-se a admitir a existência de qualquer coisa que possa abalar a sua convicção.

Quando uma avestruz enterra a cabeça na areia assim que o perigo se aproxima, muito provavelmente toma a decisão mais feliz. Esconde o perigo e depois calmamente diz que o perigo não existe; e se se sente perfeitamente segura de que não existe nenhum perigo, para quê levantar a cabeça para ver? (PEIRCE, 1877:10).

Porém, tal método (que pode ser entendido como o método da *tenacidade*) não pode encontrar sucesso por um longo período de tempo. O caráter gregário do homem, excetuando-se aí os eremitas, forçosamente colocará o indivíduo frente a outros com opiniões divergentes da sua. E, ao reconhecer na crença alheia uma solidez comparável à de sua própria, terá sua própria crença abalada. Portanto, a questão passa de fixar a crença não mais no nível do indivíduo, mas no âmbito da coletividade.

O método seguinte, para fixar a crença em comunidades, é o da pressão exercida pelas instituições (estado, igreja) no sentido de forçar a aceitação de uma opinião unívoca sobre determinados assuntos. Sobre isso, Peirce escreve uma das passagens que está entre as mais passionais de sua obra, na qual defende a liberdade do homem frente à tirania do poder:

Deixem então a vontade do estado actuar, em vez da do indivíduo. Deixem que seja criada uma instituição que terá por seu objecto manter doutrinas corretas sob a atenção do povo, reiterá-las perpetuamente, e ensiná-las aos jovens; possuindo ao mesmo tempo poder para evitar que doutrinas contrárias sejam ensinadas, defendidas ou expressas. Deixem-nos ser mantidos na ignorância, evitando que aprendam alguma razão para pensar de outra forma

distinta da que pensam. Deixem suas paixões serem listadas, de forma a que possam encarar opiniões privadas e pouco habituais com ódio e horror. Depois, deixem todos os homens que rejeitam a crença estabelecida serem aterrorizados remetendo-se ao silêncio. Deixem as pessoas expulsar e cobrir com alcatrão e penas tais homens, ou deixem que seja feitas inquisições ao modo de pensar de pessoas suspeitas e quando se descobrir que são culpados de crenças proibidas, deixem-nos ser sujeitos a algum castigo exemplar. (PEIRCE, 1877: 10).

Mas mesmo esse método, infinitamente mais eficaz que o da tenacidade, e apropriadamente batizado de método da *autoridade*, tem suas limitações. Nenhuma instituição é capaz de controlar todas as opiniões sobre todos os assuntos. Só as questões principais são monitoradas, deixando certos pontos abertos para o livre pensamento dos homens. Essas lacunas permitem o surgimento de indivíduos que percebam que em outros lugares e em outras épocas, doutrinas muito diferentes floresceram. E que se dêem conta de que “não existe qualquer razão para atribuir às suas crenças um valor mais elevado que às de outras nações e outros séculos; e isso dá origem a dúvidas nas suas mentes.” (PEIRCE, 1877: 14).

Esses homens então procuram um modo de fixar a crença que não seja tão arbitrário ou tão impositivo.

Esse terceiro método difere dos dois primeiros num aspecto importante: não somente nos dá um impulso a acreditar, como os outros, mas também determina *o que* deve ser acreditado; nomeadamente, alguém deve acreditar no que está de acordo com a razão. Consequentemente, dessa vez há uma relação intrínseca entre a crença e como a adesão à crença é assegurada. Essa relação está ausente nos dois métodos anteriores, nos quais o conteúdo da crença é totalmente insignificante para como a crença é atingida. (WALL, 2007:35).

Esse método consiste, portanto, em aceitar aquelas proposições que mais agradam à razão. O problema desse método, chamado de *a priori*, é que ele deposita o critério de escolha da crença unicamente no gosto individual. É um método perigosamente irresistível, pois parte da premissa de que o que agrada à razão *deve ser verdadeiro*. “De acordo com Peirce, o método cartesiano é um exemplo de método *a priori*. Daí provavelmente as ideias da intuição e da

dúvida universal serem tão irresistivelmente convincentes.” (SANTAELLA, 2004: 71).

No entanto, assim como os dois métodos anteriores, o método *a priori* não é capaz de fixar uma crença estavelmente por um grande período de tempo – *in the long run* (APEL, 1997: 92) - uma vez que, estando a crença em conformidade com o gosto, ela é igualmente transitória. Portanto, faz-se necessário um outro método para solucionar as nossas dúvidas, um método que se pretendesse alhear da volatilidade humana, se ancorando em algo mais sólido. Tal solidez seria sustentada pela *alteridade*. Partimos da premissa de que existem coisas *reais*, independentes do pensamento humano, de que há uma *verdade* que a opinião humana não tem poder de alterar. E é para elas (a verdade e a realidade independentes) que esse método, o *método científico*, deve apontar, de forma tal que, com suficiente experiência e raciocínio, todos os homens cheguem à mesma conclusão. A opinião estabelecida sobre um determinado tema num determinado momento pode ser entendida como uma “verdade” transitória, mas a verdade é estabelecida pela opinião final *in the long run*, ao final do processo de investigação. O conceito de *realidade*, vital para esse trabalho, passará por reformulações adiante na obra de Peirce, às quais nos dedicaremos no próximo capítulo.

É importante ressaltar que

Não há dúvida de que na cabeça de Peirce o método científico era o mais avançado. Ao mesmo tempo, entretanto, ele mantém que cada um dos métodos, de sua maneira própria, é legítimo e poderia até mesmo ser preferido ao científico, como melhor jeito de fixar a crença. Por conseguinte, Peirce não sustenta que o método científico deveria substituir os outros. (WALL, 2007:38-39).

Nesse ensaio, quando tratou da definição de crença, Peirce afirmou: “O sentimento de crença é uma indicação mais ou menos segura de se encontrar estabelecido na nossa natureza algum *hábito* que determinará nossas ações.” (PEIRCE, 1877:7). Portanto, crença e hábito surgem como conceitos intrinsecamente relacionados na teoria peirceana. Uma crença gera, mais do que isso, se corporifica em hábitos de ação. O hábito é a materialização física da crença, e eles se confundem em uma unidade inseparável e inconsútil; não

existe crença sem hábito e hábito sem crença. Essa unicidade é essencial para entender que, para Peirce, crença e dúvida (a ausência de crença) não eram para ser entendidas de maneira psicológica:

Desde o princípio, no entanto, isto é, desde 1868 e bem antes da revisão que seus ensaios de 1877-878 viriam a passar mais tarde, Peirce concebia a dúvida e a crença como modos de ação. Ora, ações que tendem a se repetir como padrões uniformes, sob condições específicas, ele chamava hábitos, de que a crença é o exemplar mais legítimo, sendo a dúvida, portanto, a privação de um hábito de ação. A rigor, a crença é um hábito cujos resultados podem ser expressos numa proposição. (SANTAELLA, 2004:67).

1.2 Clareza, distinção e o método pragmático

No ano seguinte à publicação de *A fixação da crença*, 1878, Peirce dá continuidade a sua série das *Ilustrações da Lógica da Ciência*, com o ensaio *Como tornar nossas ideias claras*, também publicado no periódico *Popular Science Monthly*. Nessa obra ele acrescenta camadas de significação ao conceito de *hábito*, que iniciara a construir no artigo que antecede esse.

Ele principia se contrapondo a uma outra construção conceitual cartesiana, a ideia de *clareza*. Para Descartes, e os lógicos modernos subseqüentes, clara era a ideia que de tal forma era apreendida que seria facilmente reconhecida em qualquer contexto, não se confundindo com outra. Mas, como Peirce aponta,

Por outro lado, habituar-se meramente com uma ideia de modo a familiarizar-se com ela, e não ter qualquer hesitação em reconhecê-la nos casos comuns, dificilmente parece merecer o nome de clareza de apreensão, pois em qualquer caso isso apenas tem a ver com um sentimento subjetivo de domínio que pode estar perfeitamente errado. (PEIRCE, 1878: 1-2).

Ou seja, “nunca ocorreu a Descartes a distinção entre uma ideia parecer clara e efetivamente ser clara.” (SANTAELLA, 2004: 74). Essa posição está intimamente relacionada à adesão de Descartes ao método a priori de fixação da crença, conforme visto anteriormente. Afinal, para esse método, o que agrada à razão (e certamente, é necessária essa clareza entendida como *familiaridade*) deve ser a verdade.

Por julgarem insuficiente esse critério, os tais lógicos modernos aos quais Peirce se refere propuseram que a clareza em tenha que ser acompanhada por um segundo grau de clareza, nomeadamente a *distinção*. Distinta seria a ideia que não contém nada que não seja claro. Ou seja, tudo contido na sua definição deve ser claro, a ideia deve ter uma conceituação totalmente precisa em termos abstratos. Peirce, no entanto, almejou um (terceiro) nível mais elevado de clareza de pensamento. Para isso, ele retoma o que havia proposto em *A fixação da crença*, que “a produção de crença é a

única função do pensamento.” (PEIRCE, 1878: 6). Nesse texto, ele acrescenta as três propriedades da crença: “primeiro, é algo de que nos damos conta; segundo, sossega a irritação do pensamento; e, terceiro, implica a determinação na nossa natureza de uma regra de ação, ou, numa palavra, de um hábito.” (PEIRCE, 1878: 8). Aqui se notam a definição anterior de clareza (a clareza e a distinção de Descartes) e um novo, terceiro grau, introduzido por Peirce:

É fácil ver como estas três propriedades se correspondem com três valorações filosóficas da crença muito diferentes entre si: a consciência subjetiva da crença é o ponto de partida e a base de uma filosofia introspectiva da evidência ao estilo de Descartes; o apaziguamento da exasperação da dúvida se corresponde (como objetivo psicológico da investigação) com o problema pragmático da verdade que já havia sido tratado no ensaio “A Fixação da Crença”; e a introdução de uma regra de comportamento oferece agora o ponto de partida para a elaboração de uma teoria da definição ou, o que é o mesmo, da clarificação do sentido. (APEL, 1997: 102).

O resultado desse entendimento da total identificação de uma crença (e, portanto, de uma ideia, uma opinião, um conceito, um pensamento qualquer) com os hábitos de comportamento nos quais ela se materializa é um método radicalmente novo de determinar a significação das ideias com clareza, bem como de reconhecer e descartar conceitos sem significado.

A essência da crença é a criação de um hábito; e diferentes crenças distinguem-se pelos diferentes modos de ação a que dão origem. Se as crenças não diferirem neste aspecto, se elas apaziguarem a mesma dúvida através da produção da mesma regra de ação, então as simples diferenças na maneira de como temos consciência delas não podem torná-las crenças diferentes, assim como o tocar de uma melodia em escalas diferentes não é o mesmo que tocar diferentes melodias. (PEIRCE, 1878: 9).

Desse modo, Peirce estava apontando para a necessária distinção entre as ideias e as formas de expressá-las. O que o seu método (o método pragmático) de *tornar as ideias claras* nos traz é a compreensão de que não são os arranjos diferentes de linguagem que tornam as ideias diferentes, mas sim os *hábitos de comportamento* que elas geram. Se crenças produzem os mesmo hábitos, elas são a mesma crença.

Um exemplo que Peirce traz para ilustrar essa questão é o da transubstanciação. Ela é uma doutrina católica que prega que, no momento da eucaristia, o pão da hóstia e o vinho se *transformam* em carne e sangue. Já as igrejas protestantes defendem a doutrina da consubstanciação, ou seja, de que o vinho e o pão *representam* sangue e carne, mas não se transformam neles. Ora, Peirce afirma que, em termos de efeitos sensíveis, de propriedades, não existe diferença entre uma e outra doutrinas. “Não podemos compreender por vinho senão aquilo que tem certos efeitos, diretos ou indiretos, sobre os nossos sentidos; e falar de algo como tendo todas as características do vinho, mas que na verdade é sangue, é palavreado vazio.” (PEIRCE, 1878: 9). Ou seja, a afirmação católica de que o vinho se transforma em sangue, mas mantém todas as propriedades de vinho, é um jargão sem sentido. Portanto, conclui Peirce, é idiotice que católicos e protestantes se considerem em desacordo em relação a essa questão, uma vez que concordam sobre os efeitos sensíveis da eucaristia (o vinho tem sabor de vinho). É dessa forma que o método pragmático criado por Peirce permite diferenciar proposições com sentido de proposições sem sentido.

Pelo exemplo do vinho eucarístico, concluímos que é impossível se ter uma concepção de algo sem que seja a concepção de seus efeitos sensíveis, e dos comportamentos relacionados a eles (a concepção do vinho passa pelo fato de que ele é bebível, por exemplo). Como coloca Wall:

Sei o que palavras como “cadeira” e “couve-flor” significam quando as associo com certas respostas ou atitudes habituais razoavelmente bem definidas. Para Peirce, essas respostas ou atitudes efetivamente determinam o que aquelas palavras significam; quer dizer, constituem *toda* sua significação. Nada mais é exigido, tal como uma intuição da cadeiridade ou da couve-floreza. Como diz Peirce, concisamente, “o que uma coisa significa é simplesmente quais hábitos envolve.” (WALL, 2007: 39).

Chegamos, portanto, ao cerne da definição da máxima pragmática inicialmente proposta por Peirce. Ela é um método para estabelecer o significado de ideias, conceitos, pensamentos, objetos através de um critério simples: a soma dos *hábitos de ação* relacionados a alguma coisa é o todo da sua significação. Como no exemplo de Wall, qual é o significado de uma cadeira? A ideia de cadeira recai facilmente no primeiro grau de clareza, a

clareza como familiaridade de Descartes, afinal somos íntimos do conceito. Porém, se uma definição de cadeira fosse pedida, uma resposta clara não seria a do abstrato segundo grau de clareza – a cadeiridade, como Wall coloca – mas sim seria o terceiro grau, a clareza pragmática. Uma cadeira é os hábitos associados a ela, seus usos.

Munido dessa ferramenta para determinar a significação dos conceitos, Peirce faz a sua segunda aproximação ao conceito de *realidade*. Em termos do primeiro grau de clareza, poucos são os conceitos mais familiares que o de realidade. Relativamente ao segundo grau de clareza, uma definição abstrata de realidade parece um pouco mais complexa de se obter. Peirce, no entanto, propõe que a ideia distinta de realidade seja “aquilo cujas características são independentes do que alguém possa pensar que elas sejam.” (PEIRCE, 1878: 19). Interessante notar que essa é praticamente a mesma definição de realidade apresentada em *A fixação da crença*, indicando aqui o intenso trabalho de redefinição e re-problematização dos conceitos, característico da obra peirceana. Partindo-se para o terceiro grau,

Vamos então aplicar aqui as nossas regras. De acordo com elas, a realidade, como qualquer outra qualidade, consiste nos efeitos peculiares sensíveis que as coisas que fazem parte da realidade produzem. O único efeito que as coisas reais têm é causar crença, pois todas as sensações que elas excitam irrompem na consciência sob a forma de crenças. A questão, portanto, é de como se distingue uma crença verdadeira (ou crença no real) de uma crença falsa (ou crença na ficção). Ora, como vimos no primeiro artigo, as ideias de verdade e falsidade, no seu pleno desenvolvimento, pertencem exclusivamente ao método experimental de fixar a opinião. (PEIRCE, 1878: 20).

Entretanto, Peirce defende uma postura esperançosa em relação à verdade e à realidade no método científico de se fixar a crença:

A opinião de que todos os que investigam estão destinados a chegar por fim a um consenso, é aquilo que significamos com a verdade, e a realidade é o objeto representado nessa opinião. Esta é a minha maneira de explicar a realidade. Mas poderá dizer-se que esta aceção se opõe diretamente à definição abstrata de realidade que tínhamos dado, na medida em que torna as características da realidade dependentes do que acabamos por pensar acerca delas. Mas a resposta a esta objeção é de que, por um lado, a realidade é independente, não necessariamente do pensamento em geral, mas daquilo que tu ou eu ou um número finito de pessoas pode pensar

sobre isso; e de que, por outro lado, embora o objeto da opinião final dependa daquilo que a opinião é, contudo, o que essa opinião é não depende do que tu ou eu ou qualquer outra pessoa pensa. A nossa perversidade e a dos outros pode postergar indefinidamente o estabelecimento da opinião; poderá mesmo concebivelmente fazer com que uma proposição arbitrária seja universalmente aceita enquanto a humanidade durar. Mesmo assim, isso não alteraria a natureza da crença, que só ela seria o resultado da investigação levada suficientemente longe; e se, após a extinção de nossa raça, uma outra surgisse com faculdades e disposição para investigar, também a verdadeira opinião seria a última a que eles chegassem. (PEIRCE, 1878: 22-23).

Apesar de contundente e audaciosa, essa formulação da máxima pragmática apresentada em *Como tornar nossas ideias claras* não estava livre de problemas, e é importante ressaltar que não se pode, como alerta Santaella, “tomar esse texto como definitivo e, com base nesse pressuposto, começar a levantar problemas sobre as inconsistências das teorias peirceanas do realismo e do significado.” (SANTAELLA, 2004: 74-75).

Levando essa ressalva em consideração, temos que apontar um dos problemas que está presente no texto. Tal problema se torna visível no exemplo do diamante. Nele, Peirce questiona o significado de “dureza”. Aplicando o seu método, Peirce chega à proposição de que dura é a coisa (por exemplo, um diamante) que é capaz de riscar outras substâncias, sem ser riscada. Afirma ele então que “não há absolutamente nenhuma diferença entre uma coisa dura e uma coisa mole enquanto não forem postas à prova.” (PEIRCE, 1878: 13). E aí surge o problema, apontado por Apel:

Disso resulta que também a verdade dos enunciados “Esse objeto é duro” ou “Esse objeto é mole” se faz depender agora de uma verificação factual através de uma prova. Isso contradiz a posição que Peirce havia sempre sustentado, segundo a qual as propriedades do real são independentes do conhecimento factual dos homens. (APEL, 1997: 109).

Tais problemas são consequência do fato de que “Peirce não havia chegado ainda a superar o idealismo berkelyano” (APEL, 1997: 111), coisa que ele fará em suas investigações fenomenológicas e metafísicas, das quais trataremos no próximo capítulo, entre as décadas de 1890 e 1900, originando

uma nova versão do seu pragmatismo, e com ela, uma reformulação do conceitos de *hábito* e *realidade*.

Capítulo 2 – Faneroscopia, Metafísica e o conceito de realidade

Neste capítulo, discutiremos os princípios da Fenomenologia peirceana – por ele batizada de *faneroscopia*. Discutiremos também os reflexos desta faneroscopia na Metafísica de Peirce e como, fundamentado nessa Metafísica, Peirce chega a uma definição da *realidade*, conceito claramente essencial para o desenvolvimento desse trabalho. Finalmente, veremos como a abordagem metafísica peirceana e a ideia de realidade permitem uma releitura do conceito de *hábito*, a ser discutido no próximo capítulo.

2.1 Faneroscopia, observação e categorização

Após os primeiros desenvolvimentos acerca dos temas pertinentes a esse trabalho, na sua série de artigos de 1877-1878, Peirce se dedicou (além de à astronomia, à geodésia, à química, à matemática, etc) a um estudo da Fenomenologia e da Metafísica, que depois viriam a se agregar àquelas teorias propostas anteriormente, revisando-as e ampliando-as. Como coloca Santaella:

Retendo, por enquanto, que o método científico pressupõe, de um lado, o fato de que há coisas reais, de outro, que há progresso em direção da verdade identificada com a opinião final, adiantamos que as soluções que Peirce encontrou para essas postulações só vieram anos mais tarde. Para chegar a uma síntese integradora entre sua análise material da investigação e sua teoria lógica formal, ele teve que desenvolver a fenomenologia, conectando-a com a teoria dos signos. Nesta, ele teve de desenvolver a teoria dos interpretantes lógicos, que muito contribuiu para o aprofundamento da noção de hábito, conectando-a com o pragmatismo. Teve ainda de encontrar o caminho para a interação coerente das ciências normativas, estética, ética, lógica ou semiótica, sem o que o pragmatismo teria perdido sua real sustentação. (SANTAELLA, 2004: 73-74).

Evidentemente, não cabe ao nosso trabalho perpassar todos esses aspectos de sua filosofia, mas nos dedicaremos a alguns deles de forma a entender como eles conceberam uma definição de *realidade* para Peirce e alteraram (e tornaram ainda mais central) o conceito peirceano de *hábito*.

É necessário, para o percurso desse trabalho, entender a *concepção categorial do mundo* desenvolvida nesse período posterior da obra de Peirce. Tal concepção é formulada, primeiramente, na versão peirceana da

fenomenologia, a *faneroscopia*. As mencionadas categorias são formas de classificar as características do *faneron*.

Por *faneron* eu entendo o total coletivo de tudo aquilo que está de algum modo presente na mente, sem qualquer consideração se isto corresponde a qualquer coisa real ou não. (CP 1.284)².

Ou seja, o faneron abarca o total da experiência humana, tudo aquilo que se manifesta na mente, de maneira indistinta. E é esse conjunto que deve ser categorizado pela fenomenologia. É importante esclarecer também que a Fenomenologia não se ocupa com a *realidade* do fenômeno, da experiência, mas apenas com a sua *aparência*, sua manifestação. Como o próprio Peirce coloca:

Fique entendido, então, que o que nós temos a fazer, como estudantes de fenomenologia, é simplesmente abrir os nossos olhos mentais, olhar bem para o fenômeno e dizer quais são as características que nele nunca estão ausentes, seja esse fenômeno algo que a experiência externa força sobre nossa atenção, ou seja o mais selvagem dos sonhos ou a mais abstrata e geral das conclusões da ciência. (PEIRCE apud IBRI, 1992: 5)

Importante ressaltar, a partir dessa definição, que o fenômeno, objeto da faneroscopia, é indistintamente interior e exterior à mente.

Isso posto, vamos às categorias. Peirce divide a experiência do fenômeno em três categorias: Primeiridade, Secundidade e Terceiridade. Começaremos pela Segunda Categoria, ou Secundidade, no intuito de uma maior clareza de exposição, por ela ser o tipo de experiência mais reconhecível sob essa denominação. Essa categoria diz respeito ao fato bruto, ao choque, ao confronto. É a categoria das *relações físicas*, dos impactos, das dilatações e contrações, em suma, da *ação e reação*.

Você tem esse tipo de consciência de uma maneira pura, com alguma aproximação, quando coloca seu ombro contra uma porta e tenta forçá-la a se abrir. Você tem um sentimento de resistência e, ao mesmo tempo, um sentido de esforço; não pode existir esforço sem resistência. Eles são apenas dois modos de descrever a mesma experiência. É uma dupla consciência. (PEIRCE apud IBRI, 1992: 7)

² CP indica a coleção *The Collected Papers of Charles Sanders Peirce*. A notação referencia o número do volume, um ponto, e número do parágrafo. A tradução é nossa.

A *dualidade*, aqui ressaltada, é característica essencial da segunda categoria. É a percepção da existência fenomênica do *outro*, do *alter*, de um segundo, algo que *não é* aquilo que queremos ou imaginamos que ele seja, algo que independe de nossas opiniões sobre ele, algo que força sua presença à nossa experiência. Experiência essa que, portanto, é direta e não mediada.

Esta experiência de reação envolvendo negação é adjetivada de *bruta* por Peirce, pois traz de modo direto a força de um segundo, caracterizado por ser *esta coisa e não aquela*. A experiência direta com *isto* que *não é aquilo* se dá num recorte do espaço e do tempo, traçando os contornos deste objeto, que é forçado e reage contra a consciência como algo individual. (IBRI, 1992: 7)

A segunda categoria, ou Secundidade, traz em si a ideia de um segundo que, portanto, é segundo *em relação a um primeiro*. Esse primeiro constitui a primeira categoria de Peirce, denominada *Primeiridade*. A própria palavra “primeiro” já indica a ausência do *outro*, elemento constituinte da segunda categoria, descartando da experiência da primeiridade o choque da alteridade. Assim Peirce caracteriza o primeiro:

Entre os *fanerons*, há certas qualidades de sentimento tais como a cor de magenta, o odor da rosa, o som do silvo de um trem, o sabor do quinino, a qualidade da emoção ao se contemplar uma bela demonstração matemática, a qualidade de sentimento do amor etc. (PEIRCE apud IBRI, 1992: 10)

A Primeiridade é, por conseguinte, a categoria das *qualidades de sentimento*, que no entendimento peirceano, não possuem relação com qualquer outra coisa.

Este estado de consciência de experienciar uma mera qualidade, como uma cor ou um som, caracteriza-se por ser uma experiência imediata em que não há, para esta mesma consciência, fluxo de tempo. Simples em si mesmo, este estado de consciência tinge-se não pelo passado como alteridade nem pelo futuro por meio da intencionalidade de um plano, que é da natureza do pensamento. Ela é uma consciência que, por ser o que é sem referência a mais nada, está absolutamente no presente, na sua ruptura com o passado e o futuro. (IBRI, 1992: 10)

Tentar explicar, descrever ou analisar o conteúdo do sentimento é perder o seu sentido de presentidade, já que é necessária uma comparação com alguma experiência anterior.

Outro traço característico dessa categoria é a sua total liberdade, demonstrada pela variedade infinita de qualidades de sentimento possíveis:

É traço típico da primeira categoria esta variedade que se expressa pela sua liberdade de ser: “A liberdade pode apenas se manifestar na variedade e multiplicidade ilimitada e incontrolada” (CP 1.302). Evidencia-se, também, não ser nada mais necessário que abrir os olhos para ver a extraordinária variedade apresentada pela natureza, nas suas formas e cores selvagemmente distribuídas por todos os cantos. (IBRI, 1992: 12)

E, finalmente, chegamos à terceira categoria ou *Terceiridade*.

A terceira categoria é a idéia daquilo que é tal qual é por ser um Terceiro ou Meio entre um Segundo e seu Primeiro. Isto é o mesmo que dizer que ele é *Representação* como um elemento do fenômeno. [Ainda:] *Terceiridade* nada é senão o caráter de um objeto que incorpora a *Qualidade de Estar Entre (Betweeness) ou Mediação* nas suas formas mais simples e rudimentares; e eu as uso como o nome do elemento do fenômeno que é predominante onde quer que *Mediação* seja predominante, e que encontra sua plenitude na *Representação*, [e] *Terceiridade*, como eu uso o termo, é apenas um sinônimo para *Representação*. (PEIRCE apud IBRI, 1992: 15)

A Terceiridade é, portanto, caracterizada pela relação e pela mediação. É a categoria da consciência das regularidades dos fenômenos, por causa da preponderância da relação. Uma vez que se põem em relação os fenômenos, as manifestações que se chocam contra a consciência (Secundidade), a mente, que possui uma “tendência à generalização que busca subsumir ao conceito um número maior de fenômenos, tornando-o, por isso, mais geral” (IBRI, 1992: 14), faz exatamente isso. Sintetiza, generaliza, cria padrões e conceitos. E, dessa forma, aprende.

Mas aquele elemento de cognição que não é sentimento nem sentido de polaridade é a consciência de um processo, e isto na forma de um sentido de aprendizagem, de aquisição, de crescimento mental, é eminentemente característico da cognição. Este é um tipo de consciência que não pode ser imediato uma vez que ele demanda um tempo, e isto não meramente porque ele continua através de todo instante daquele tempo, mas porque ele não pode ser contraído a um instante. Ele difere da consciência imediata como uma melodia difere de uma nota prolongada. Nem pode a consciência bipolar de um instante, de ocorrência súbita, na sua realidade individual, abarcar possivelmente a consciência de um processo. *Esta é a consciência que aglutina nossas vidas. Ela é a consciência de síntese.* (PEIRCE apud IBRI, 1992: 14)

É, portanto, uma categoria que difere das outras duas pelo seu caráter mediato. Ora, enquanto a experiência da qualidade de sentimento ou a experiência do choque com o fenômeno são indubitavelmente imediatas, a experiência da terceira categoria se dá quando da consciência da *relação* entre diversas manifestações fenomênicas separadas no tempo, não se dando, portanto, imediatamente, mas ao longo de um processo. Uma vez que é esta categoria traduz-se nas relações entre os fenômenos, generalização, representação, aprendizagem, cognição, pensamento recaem todos sobre esse modo de ser fenomênico. Importante ressaltar, como o próprio Peirce coloca, que a representação é um elemento do fenômeno, e não uma relação puramente mental e descolada das manifestações existenciais.

A Terceirdade é também, uma instância mediadora entre o passado e o futuro. Uma vez que nela os fenômenos, acontecidos no passado, se relacionam, se extrai deles uma regularidade, o que permite a criação de previsões para um futuro.

Munidos com aquelas faculdades de *ver*, *atentar para* e *generalizar*, observemos, de outro lado, que a natureza apresenta regularidades em seu comportamento no tempo, a par de toda sua inumerável variedade subsumida à primeira categoria. Com que naturalidade algumas pessoas deixam à mão seus óculos escuros na noite anterior para o sol de *amanhã*, ou semeiam o solo para obter *aquela fruta* (e não outra) ou mesmo comprem roupas a preços melhores no verão para o *futuro inverno*. Seríamos capazes de demovê-las destes atos de crença em algo meramente potencial, argumentando que é indemonstrável a extensão dessas regularidades, observadas na natureza, para um tempo futuro? Não parece ser tarefa simples. Estritamente no nível fenomenológico, ao inventariar as classes de experiência, somos quase compelidos a ligar a ação humana, intencionalizada para algum fim, com as regularidades futuras do mundo exterior. Entretanto, dentro dos limites da Fenomenologia, confinar-nos-emos a subsumir aquelas regularidades à terceira categoria, lícitados pelo fato de que a observação deste fenômeno faz-se no tempo e a consciência observacional que revela seu fluxo está sob a terceirdade. Ao observar que a ação humana está em geral prenhe de expectativas engendradas em experiências bem sucedidas dentro de regularidades já constatadas no mundo, não estamos transgredindo as fronteiras do inventariar de aparências. (IBRI, 1992: 16)

Uma observação a respeito desse trecho de Ibri: a parte em que ele afirma ser extremamente difícil demover pessoas da crença num futuro potencial é interessante de ser lida à luz da crítica de Peirce à dúvida categórica cartesiana, e sua subsequente proposição de uma dúvida viva. Partindo-se da proposta de investigação de Descartes, haveria que se duvidar até mesmo do próprio fato de se estar vivo no dia seguinte, uma vez que efetivamente não há nenhuma certeza disso. Peirce questionaria essa postura, argumentando que duvidar que o sol nascerá no dia de amanhã, ou que o inverno chegará em alguns meses nunca impediria pessoas de se prepararem para essas potenciais ocorrências, tornando a dúvida cartesiana apenas uma formalidade inicial da investigação, destituída de qualquer valor, em oposição ao incômodo dúvida viva, o motor da inquirição peirceana.

Alguns elementos dessa citação já adiantam a intrínseca relação que será traçada entre as características da Terceiridade e o conceito de *hábito* delineado por Peirce nos ensaios da série “Ilustrações da Lógica da Ciência”. A “ação humana prenhe de expectativas engendradas em experiências bem sucedidas dentro de regularidades já constatadas no mundo” pode ser comparada à predisposição para agir em determinadas condições, definição própria do hábito dos textos de 1877-1878. Porém, como Ibri destaca, é papel da faneroscopia apenas a observação e a descrição das características dos fenômenos, uma ciência das *aparências*. Nesta ciência, por conseguinte, não cabe tocar na questão de se essas “regularidades” se manifestam apenas na faculdade cognitiva e generalizante da mente, ou se essa característica do processo mental se conecta com generalidades reais manifestadas no mundo físico e externo. E:

Investigar a realidade da terceiraidade, ou seja, supor que há algo de natureza geral na exterioridade ao qual nosso pensamento se conforma já não é mais tarefa da Fenomenologia, e sim, da Metafísica. (IBRI, 1992: 16)

2.2 Metafísica, a ciência do real

O papel da Fenomenologia é, ao partir de uma observação do mundo, categorizar as formas pelas quais o real aparentemente se manifesta. Essa categorização, que se sustenta apenas na manifestação e na aparência, é o sustentáculo de uma investigação que busca uma “realidade subjacente ao inventário de aparências” (IBRI, 1992: 21). Essa investigação é a Metafísica. O objeto da Metafísica, portanto, conforme o entende Peirce, é a *realidade*. Ela se pergunta “como deve ser este mundo para que ele me apareça assim?” (IBRI, 1992: 23). “Ela [a Metafísica] se fundamenta em tipos de fenômenos com os quais a experiência do homem está tão saturada que ele, usualmente, não lhes dá atenção particular.” (CP 6.2). Na Fenomenologia, ficaram determinadas as categorias de aparência do mundo, na Metafísica cabe discutir o que faz dessas categorias *modos de ser no mundo*.

Peirce define a realidade em *Como tornar nossas ideias claras*, ironicamente de maneira não muito clara como:

A realidade, como qualquer outra qualidade, consiste nos efeitos peculiares sensíveis que as coisas que fazem parte da realidade produzem. O único efeito que as coisas reais têm é causar crença, pois todas as sensações que elas excitam irrompem na consciência sob a forma de crenças. (PEIRCE, 1878: 20)

Porém, sua investigação metafísica vai discutir uma conceituação de realidade muito mais semelhante (mas com uma diferença essencial) à definição de realidade que se dá no *segundo grau de clareza*, que ele discute nesse mesmo artigo: “aquilo cujas características são independentes do que alguém possa pensar que elas sejam.” (PEIRCE, 1878: 19). De fato, dentro da discussão das categorias e da realidade, Peirce apresenta a seguinte reflexão:

Na ideia de realidade, a Secundidade é predominante; pois realidade é aquilo que insiste, forçando seu modo de ser à reconhecimento como alguma *outra coisa* que não a criação da mente, [e] o que é realidade? Não haveria tão coisa chamada *verdade* a menos que existisse alguma outra coisa que é como é, independentemente de como possamos pensar que seja. Isto é a realidade, e temos de investigar o que é a sua natureza. Falamos de *atos duros*. Desejamos que nosso conhecimento se conforme aos fatos duros. Contudo, a ‘dureza’ do fato reside em sua insistência sobre o

percepto, sua insistência inteiramente irracional – o *elemento de Secundidade nele presente*. Este é um fator importante da realidade. (PEIRCE apud IBRI, 1992: 26)

Tal elemento de Secundidade da realidade é definido por Peirce como *existência*.

Existência é aquele modo de ser que reside em oposição a outro. Dizer que uma mesa existe é dizer que ela é dura, pesada, opaca, ressonante, ou seja, produz efeitos imediatos sobre os sentidos e, também, que produz efeitos puramente físicos, atrai a terra (isto é, é pesada), dinamicamente reage contra outras coisas (isto é, tem inércia), resiste à pressão (isto é, é elástica), tem uma definida capacidade para o calor etc. Dizer que existe uma mesa fantasma a partir de sua incapacidade de afetar quaisquer sentidos ou de produzir quaisquer efeitos físicos que sejam, é falar de uma mesa imaginária. *Uma coisa sem oposições, ipso facto não existe*. (PEIRCE apud IBRI: 28)

Existência é, por conseguinte, o modo de ser no mundo da segunda categoria, caracterizado pela alteridade, pela reação contra a consciência, pela reação sobre outras coisas e pela independência em relação ao pensamento. Porém, estaria a realidade limitada à existência? “A realidade *urde-se* apenas nesta pluralidade de singulares que constitui o universo daquilo que existe?” (IBRI, 1992: 29)

Para responder a essa questão, deve-se retomar que, além da alteridade, é atribuída à realidade uma *insistência contra a consciência*. A percepção de uma insistência passa pela necessidade de uma apreensão num fluxo de tempo, diferenciando esse aspecto da realidade da imediatez da segunda categoria. Além disso, o reconhecimento dessa persistência requer um pensamento comparador, reconhecendo a *relação* entre essas ocorrências individuais e produzindo uma generalização. Assim sendo, essa característica do real se assemelha muito mais a um modo de ser na Terceiridade.

Ora, o segundo traço característico da realidade, sua insistência, que a faz ser forçada contra a consciência para sua cognição, parece sugerir, na sua nuance de regularidade, que o pensamento, como mediação, nela funda sua condição de possibilidade. Em outras palavras, a generalidade exterior parece ser o fundamento da generalidade do pensamento como representação mediadora. Tomando provisoriamente esta última afirmação como hipótese, dela decorre logicamente que a concepção peirceana de realidade possui dois predicados axiais: a *alteridade* e a *generalidade*. Segue-se, daí,

necessariamente, que tal concepção não poderá estar confinada à segundidade que, ao nível metafísico, subsume a existência como o universo dos individuais que reagem entre si e contra uma consciência experienciadora. (IBRI, 1992: 30)

Tal passagem levanta uma questão crucial da concepção peirceana de realidade: a possibilidade ontológica da generalidade, a generalidade exterior *real*, que fundamenta a generalidade do pensamento. Peirce, em relação a essa questão, se alinha à corrente filosófica do *realismo*, que defende a realidade das generalidades externas, das relações, das mediações. Mais avanços sobre a posição realista de Peirce serão feitos no decorrer dos próximos capítulos.

Por ora, fica estabelecido que, na metafísica peirceana, as regularidades da natureza não só são fruto da ação mediadora e relacional do pensamento, como também são ontologicamente reais no mundo.

Ora, decorre daí que a terceira categoria, na sua fundação ontológica e não mais fenomênica apenas, entretece-se numa regra objetiva que subsume os individuais que lhe são correlatos, ou seja, numa regularidade real que se mantém alter para a consciência. Este é o argumento, a nosso ver, justificativo para o realismo peirceano, e que pode ser denominado arquetônico por decorrer de todas as concepções até então logicamente expostas: o mero *poder ser* do fenômeno mediativo tem seu fundamento lógico no *dever ser* da generalidade real. (IBRI, 1992: 31-32)

De fato, é a regularidade real da natureza que possibilita a generalização que a mente faz sobre ela. A ideia formada na mente por sua capacidade de relacionar os individuais está submetida à comprovação pelas manifestações futuras daqueles mesmos individuais. Se estas não corresponderem ao conceito, este será, portanto, invalidado. Depositar unicamente no intelecto o poder de relacionar os individuais é extrair dos fenômenos seu aspecto de experiência do *outro*.

Admita ser uma lei da natureza – digamos a lei da gravitação – uma mera uniformidade – uma mera fórmula estabelecendo uma relação entre termos – e o que no mundo induziria uma pedra, que não é um termo nem um conceito, mas apenas uma coisa simples, a agir de conformidade com aquela uniformidade? Eu poderia perguntar ao objetor caso ele fosse um nominalista ou um realista escolástico. Se ele for um nominalista, ele sustentará que as leis são meros gerais, isto é, fórmulas relacionadas a meros termos; e o bom senso ordinário deve forçá-lo a reconhecer que há conexões reais entre

coisas individuais sem considerações a meras fórmulas. Mas, qualquer conexão real que seja entre coisas individuais envolve uma reação entre elas no sentido dessa categoria. O objetor pode, contudo, tomar uma posição mais vigorosa por confessar-se um realista escolástico, afirmando que os gerais podem ser reais. Uma lei da natureza, então, será por ele considerada como tendo um tipo de esse *in futuro*. Isto é o mesmo que dizer que eles têm uma realidade presente que consiste no fato de que os eventos *ocorrerão* de acordo com a formulação dessas leis. (PEIRCE apud IBRI, 1992: 32)

Tal esse *in futuro* confere à regra, ou lei, um caráter de predição sobre como os individuais subscritos a ela irão se comportar no decorrer do tempo. Além disso, ele também confere o atributo de alteridade à regra, uma vez que as manifestações futuras dos individuais são capazes de negar a generalidade. “O simples ou mero fato da representação ser geral não lhe confere estatuto ontológico, deverá ela passar, ainda, pela alteridade da experiência.” (IBRI, 1992: 33)

É a realidade das representações que sustenta a cognição. Aprender é relacionar em uma regra fenômenos individuais ocorridos no passado, criando assim predições para o curso da experiência futura. O conhecimento é, dessa forma, um potencial, um vir a ser, é saber que se eu soltar uma pedra, ela *irá* cair. Essas predições, no entanto, têm de estar ancoradas em uma generalidade ontológica, pois sem nenhuma relação real entre os fenômenos da experiência, qualquer predição (e assim, qualquer cognição, aprendizado) se torna impossível.

Como eu posso saber o que vai acontecer? Você certamente não pensa que seja por clarividência, como se o evento futuro, por sua reatividade existencial, pudesse me afetar diretamente, como o faz quando o experienciamos, e como um evento passado diretamente me afetaria. Você sabe não haver nada dessa natureza no presente caso. Ainda, permanece verdade que eu *sei* que aquela pedra cairá, como um *fato*, tão logo eu a abandone. Se eu *verdadeiramente sei* alguma coisa, aquilo que sei deve ser real. (PEIRCE apud IBRI, 1992: 34)

A proposição do geral como modo de ser do real apresenta, também, a solução para o problema do exemplo da dureza do diamante, apresentado em *Como tornar nossas ideias claras* e discutido no capítulo anterior. Ela não invalida, evidentemente, a máxima pragmática, o significado de “dureza” continua sendo seu efeito concebível: riscar e não ser riscado. A diferença

introduzida por esse avanço teórico é que a verdade de uma proposição como “diamantes são duros” não é dependente de uma verificação de *todos os diamantes individuais*, e uma vez que nem todos podem ser examinados há a possibilidade de um “diamante mole”. Nesse modelo, as propriedades do real dependem do conhecimento factual do homem, como aponta Apel (APEL, 1997: 109). Assumir a generalidade como aspecto componente do real é afirmar que as propriedades do real independem do conhecimento factual humano, pois os gerais não são apenas produtos da mente humana, mas possuem um modo de ser real, independente do conhecimento do homem sobre ele. Mais que isso, a Terceiridade possui um aspecto *potencial* (se a pedra for solta, irá cair), e ainda assim é real. Ora, isso nos leva a rever a afirmação que Peirce faz naquele ensaio de que “não há absolutamente nenhuma diferença entre uma coisa dura e uma coisa mole enquanto não forem postas à prova.” (PEIRCE, 1878: 13). Ao propor a realidade de uma generalidade potencial, não precisamos testar todo diamante existente para que a afirmação *se um diamante for posto à prova, ele será duro* (e assim, de que todo diamante é duro) para que ela seja verdadeira. Um diamante é duro, mesmo não posto à prova, pois o real (que é mais que a existência) independe do nosso conhecimento dele.

Uma vez estabelecida a relação entre a Terceiridade e o aprendizado, pode-se extrair daí a proposta de Peirce sobre a evolução do conhecimento científico. A representação, para ser real, deve passar pelo crivo da alteridade da experiência. E são fatos que se apresentam em desacordo com a teoria que constata que a regra que está subsumida à essa teoria está em desacordo com a regra *real*, evidenciada pelo comportamento dos individuais. Dessa forma, fatos em desacordo com as teorias desacreditam as teorias e impulsionam a reformulação ou substituição destas.

Estão estabelecidas, então, na ordem do dever ser, a Secundidade e a Terceiridade. Resta determinar o espaço ontológico da Primeiridade. Na faneroscopia, caía sobre a primeira categoria a infinita liberdade e variedade da natureza, enquanto manifestação. Peirce argumenta que as leis da natureza, subsumidas à Terceiridade não podem produzir essa diversidade observada na natureza, pois a própria definição de lei prescreve que condições específicas

gerem resultados determinados. Há, portanto, que se definir um outro modo de ser no mundo, responsável por essa diversidade.

Novamente a lógica conduz a Metafísica à admissão de um princípio de aleatoriedade que produz a variedade constatada fenomenologicamente na natureza, em detrimento de supô-la estritamente regida por leis físicas. Abre-se, assim, o espaço requerido para a primeiridade ao nível metafísico, ou seja, para um princípio ontológico de *Acaso* que está sob aquela categoria, uma vez que a própria concepção de lei logicamente impede que ela seja tomada como causa de assimetrias. Da teoria das probabilidades sabe-se que eventos independentes são aqueles que ocorrem sem quaisquer vinculações com os eventos que o antecedem e, de outro lado, sem condicionar o modo de ser daqueles que lhe seguem. Esta é a própria concepção de distribuição fortuita que nos traz a ideia de *primeiro*, conforme conceituada na Fenomenologia – *ele não tem outro* que lhe conforme o modo de ser. (IBRI, 1992: 37)

A Primeiridade, portanto, encontra o seu modo de ser ontológico no *Acaso*. Ele é o princípio responsável pelo absolutamente fortuito e pela espontaneidade na natureza. É princípio e não causa, pois essa se reveste do caráter *necessário* da lei.

Como uma *propriedade* de uma distribuição, *acaso* é alguma coisa geral, desvestida, porém, da necessidade lógica que caracteriza a tessitura de uma lei. Nada faz *necessário* um lance de dados ser aquele e não outro. Há, assim, sob o ponto de vista modal, que se associar as ideias de acaso e possibilidade. O que é meramente possível está, de outro lado, associado à ideia de liberdade e espontaneidade. Parece ser evidente que, como “livre pintor das coisas”, o acaso é o que, objetivamente, pode ser subsumido à primeira categoria, pois é de sua natureza ser primeiro. Como um princípio objetivo, ele subsume a diversidade e variedade da natureza fazendo com que a *segundidade do fato não esteja estritamente regida pela terceiridade da lei; a existência possui, assim, um elemento de espontaneidade, conferido pela primeiridade do acaso*. (IBRI, 1992: 40)

A adoção, por Peirce, do acaso como um modo de ser da realidade coloca-o numa posição de rejeitar a visão mecanicista e causística do universo, na qual existem regras claras e imutáveis determinando cada aspecto do comportamento dos fenômenos, as leis da natureza. Em vez disso, ele adota a visão de um universo em que há sim leis da natureza, mas há também o fortuito, o irregular, o indeterminado.

A natureza não é regular. Nenhuma desordem seria menos ordenada que o arranjo existente. É verdade que as leis especiais e as

regularidades são inumeráveis,; *mas ninguém reflete sobre as irregularidades que são infinitamente mais freqüentes*. Todo fato verdadeiro a respeito de qualquer coisa no universo é relacionado a qualquer outro fato verdadeiro. Mas a imensa maioria dessas relações são fortuitas e casuais. Um homem na China comprou uma vaca três dias e cinco minutos após um groenlandês ter espirrado. Esta circunstância abstrata está conectada com qualquer regularidade que seja? Não são estas relações infinitamente mais freqüentes que aquelas que são regulares?, [Ainda:] Sob esse ponto de vista, uniformidade é um fenômeno extremamente excepcional. Mas não prestamos atenção à relações irregulares, como se não tivessem interesse para nós, [e] ninguém se surpreende com o fato de que as árvores numa floresta não formam um padrão regular, ou busca qualquer explicação para tal fato... a mera irregularidade, onde nenhuma regularidade definida é esperada, não cria surpresas nem excita qualquer curiosidade. (PEIRCE apud IBRI, 1992: 40)

Evidência de que o universo não está preso a cegas leis mecânicas é exatamente a – crescente – diversidade e variedade que ele apresenta, também subsumidas à primeira categoria. Ora, uma lei não pode criar diversidade onde ela antes não havia, pois leis prescrevem os mesmos resultados para as mesmas condições. É dessa forma que o acaso, como modo de ser do real, introduz a variedade no universo.

Você supõe que todas as especificações arbitrárias do universo foram introduzidas em uma única dose, em seu princípio, se é que houve um princípio, e que a variedade e complicação da natureza têm sido sempre tais quais elas o são agora. Mas eu, de meu lado, penso que a diversificação, a especificação, têm continuamente ocorrido. Fosse você perguntar porque penso assim e eu lhe daria minhas razões, quais sejam: 1. Examine qualquer ciência que lida com o curso do tempo. Considere a vida individual de um animal, de uma planta ou de uma mente. Olhe para a história dos estados, das instituições, da linguagem, das ideias. Examine a sucessão de formas evidenciadas pela paleontologia, a história de nosso planeta narrada pela geologia e o que o astrônomo é capaz de dizer no que concerne às mudanças do sistema solar. Por toda parte o fato primordial é o crescimento e a crescente complexidade. (PEIRCE apud IBRI: 46)

Assumindo essa tendência de crescimento e complexificação como um aspecto da realidade, começamos a desenhar um aspecto essencial da metafísica peirceana: seu evolucionismo. Dentro dessa visão, pode-se entender como, na teoria de Peirce, que as leis naturais surgem, partindo de uma suposta origem num universo (caótico) no qual não há ainda nenhuma regularidade.

Que espécie de explicação pode, então, haver? Respondo que podemos esperar por uma explicação evolucionária. Podemos supor que as leis da natureza são resultados de um processo evolucionário. [Ainda:] Mas, se as leis da natureza são o resultado de uma evolução, este processo evolucionário deve ser suposto ainda em progresso. Pois ele não pode estar completo na medida em que as constantes das leis não encontraram nenhum limite possível último. Além disso, há outras razões para esta conclusão. Porém, se as leis ainda estão em processo de evolução de um estado de coisas no passado infinitamente distante no qual não havia quaisquer leis, segue-se que nem mesmo agora os eventos são absolutamente regulados pela lei. (PEIRCE apud IBRI: 49-50)

É dessa forma que acaso e lei se relacionam na teoria de Peirce. Aquele, por infinitas e infinitesimais mudanças levando esta a um crescimento e complexificação constante. Semelhante à teoria darwiniana da seleção natural, na qual mudanças aleatórias e fortuitas de características físicas nas espécies de animais acabavam resultando em indivíduos mais adaptados ao meio que habitam. É o caráter fortuito da Primeiridade e sua capacidade própria de tornar a Secundidade não totalmente determinada pela lei que propulsiona a Terceiridade em uma constante evolução. Tal evolução tem um aspecto distinto, já aludido por Peirce: Ela parte do “passado infinitamente distante no qual não havia quaisquer leis”, de um caos absoluto, de absoluta potencialidade, para manifestações físicas, existências, que vão se regularizando em generalidades reais. Porém, uma generalidade real não é o fim da evolução peirceana, uma vez que as generalidades não determinam *todo e qualquer* aspecto da existência. Infinitos e infinitesimais desvios fortuitos asseguram a diversidade da natureza e a evolução constante das leis da Terceiridade. E qual seria o princípio que rege esse processo?

Mas se as leis da natureza são resultados da evolução, esta evolução deve proceder de acordo com algum princípio; e este princípio será, em sim mesmo, da natureza de uma lei. Porém, ele deve ser uma lei que pode evoluir ou se desenvolver por si mesma... Evidentemente ela deve ser uma tendência à generalização – uma tendência generalizadora... Contudo, a tendência generalizadora é a grande lei da mente, a lei de associação, a lei de aquisição de hábitos... Assim, sou levado à hipótese de que as leis do universo têm sido formadas sobre uma tendência universal de todas as coisas à generalização e à aquisição de hábitos. (PEIRCE apud IBRI: 50)

Dessa maneira, as investigações fenomenológicas e metafísicas de Peirce acabam por desembocar novamente no conceito de *hábito*. Ele é expandido da sua primeira proposição em 1877-1878, que versava que o hábito era “a regra de ação gerada pela crença”. Agora, o hábito é colocado como uma “tendência universal generalizadora”. E conforme a ontologia da Terceiridade, já discutida, afirma, essa tendência não é só da mente, mas é também um modo de ser da realidade, uma generalidade real que sustenta a própria faculdade generalizadora da mente. As conseqüências desse conceito expandido de hábito serão discutidas no próximo capítulo.

Capítulo 3 – Hábito como a lei do universo, unindo mente e matéria

3.1 – Mente e matéria

No capítulo anterior, discutimos como estão subsumidos à categoria metafísica da Terceiridade tanto a generalidade epistemológica do pensamento quanto a generalidade ontológica da natureza. Tais asserções nos levam a inquirir sobre a relação que se pode estabelecer entre a realidade (da qual é componente a generalidade) e o pensamento.

E o que *positivamente* pensamos *não depende* do pensamento, como quesito central da concepção realista de mundo “...aquilo que a *verdade representa é uma realidade*. Esta realidade, sendo cognoscível é compreensível, *é da natureza do pensamento*.” (CP 8.153). Admitir que o objeto é real e da natureza do pensamento é admiti-lo *geral, alter e eidético*. Já nossas conhecidas, da exposição do realismo, a primeira e a segunda cláusulas fundamentam, respectivamente, representar a conduta do individual e destituir tal representação de qualquer poder de estatuir o objeto. A terceira, de outro lado, é condição para a inteligibilidade do objeto. (IBRI, 1992: 56)

E o que sustenta essa continuidade entre o objeto e a representação é o fato de ambos possuírem a característica de hábito. Disso resulta que não somente o conhecimento, mas também as próprias leis da natureza estão em uma contínua evolução. Cabe levantar, então, uma reflexão, realizada por Ibri, sobre a relação que se pode estabelecer entre as leis da natureza e o nosso aprendizado delas:

Epistemologicamente, seria absurdo pretender que a representação daquelas leis contenha uma determinação que a evolução ainda não lhes conferiu. Por conseguinte, a experiência, como sujeito do pensamento, não poderá impor à sua própria representação o tecido lógico da necessidade estrita. Se o caráter do universo não for estritamente causal, ou seja, se seu curso futuro não estiver *inscrito* no passado, como pretender que as ciências, como sua representação, tenham o poder de predizê-los com uma exatidão que ele próprio não contém? Se cientificamente *erramos*, e a história tem mostrado o quanto, estamos também, na Filosofia peirceana, diante de um universo que *erra*. (IBRI, 1992: 51)

Mas é exatamente o erro que permite o crescimento contínuo, tanto na investigação e no pensamento, quanto na realidade da natureza. O

Evolucionismo da teoria peirceana é sustentado por esse entretecimento entre acaso e lei, ambos manifestos na existência.

Caracterizar a realidade como adquirindo hábitos leva a proposição de uma conaturalidade entre mente e matéria. Afirmar que a realidade é da natureza do pensamento é afirmar que não existem fronteiras entre a mente e a matéria, derrubando um pilar da filosofia cartesiana, a qual Peirce ataca veementemente desde seus primeiros escritos, conforme visto em capítulos anteriores. É uma postura totalmente coerente com a posição anticartesiana que Peirce assume. Mas como pode ser que o psíquico e o físico compartilhem a mesma natureza?

Ora, a matéria de que a natureza é feita é muito distinta da imaterialidade da mente. Como podem ambas entrar em sintonia e concordância? Essa é a pergunta mais imediata que se coloca. Para responder a ela, temos de compreender o modo muito peculiar com que Peirce entendia as leis da natureza, isto é, como hábitos que se introjetam no universo. Isso não soará tão estranho se entendermos, então que Peirce não via mente e matéria como dois reinos antagônicos e separados, mas como dois pólos opostos de um mesmo *continuum*, de modo que, em toda matéria, há sempre algum grau de atividade mental. (SANTAELLA, 2004: 106-107)

É dessa maneira que a realidade é inteligível, porque seus processos são semelhantes aos processos do pensamento. Esse é o ponto em qualificar a realidade como *eidética*. O objeto real é inteligível porque ele possui a mesma natureza da inteligência.

Da teoria evolucionista sabemos ser a gênese das leis hábitos adquiridos que regram a pluralidade das coisas existentes. A aquisição de um hábito, não obstante, traduz-se numa tendência típica do universo mental, cujo tecido lógico é da natureza da generalização. Ora, a concepção de lei como hábito de conduta, como matriz de seu substrato eidético, harmoniza-se cabalmente com sua inteligibilidade. A inteligência exerce sua função intelectual sobre algo de sua natureza. Porém, a chave da relação entre mente e matéria está na admissão de que *se o universo material é provido de hábitos de conduta na forma de leis naturais, há que o conceber como uma forma de mente*. (IBRI, 1992: 58)

Entretanto, por mais teoricamente clara que fique essa proposta da conaturalidade entre mente e matéria, ainda é inegável a distinção apontada por Santaella entre a matéria da natureza e a imaterialidade do psíquico. O próprio Peirce sinaliza tais distinções:

A lei do hábito exibe um remarcável contraste com todas as leis físicas no caráter de seus comandos. Uma lei física é absoluta. O que ela requer é uma relação exata. Assim, uma força física introduz no movimento um componente de movimento a ser combinado com o resto do paralelogramo de forças; mas o componente de movimento deve, de fato, ocorrer exatamente como requerido pela lei da força. Por outro lado, nenhuma conformidade exata é requerida pela lei mental. Ao contrário, a conformidade exata estaria em conflito direto com a lei, visto que ela instantaneamente cristalizaria o pensamento e obstruiria qualquer formação ulterior de hábito. Uma lei da mente apenas faz dado sentimento ser mais propício a aparecer. Assim sendo, ela se assemelha às forças não conservadoras da física, tal como a viscosidade e coisas do tipo, que são devidas à uniformidade estatística nos encontros casuais de trilhões de moléculas. (PEIRCE apud SANTAELLA, 2004: 247)

Então, como poderia ser traçada uma relação entre a “lei psíquica” e a “lei física”? Já descartamos, no decorrer desse trabalho, a hipótese de cada uma das leis possuir uma natureza diferente e, portanto, serem independentes entre si. A essa postura, Peirce denomina de *monismo* ou *neutralismo* (PEIRCE apud IBRI, 1992: 59). Outras hipóteses levantadas são a do *materialismo* (sem relação alguma com o materialismo marxista, do qual não há sequer evidência que Peirce tenha chegado a conhecer³), na qual a lei psíquica é uma derivação específica da lei física e, finalmente, o *idealismo*, que propõe inversamente que a lei física deriva da lei psíquica, e que esta é primordial.

A doutrina materialista parece-me bastante repugnante tanto à lógica científica como ao senso comum, desde que ela requer que suponhamos que um certo tipo de mecanismo irá sentir, o que seria uma hipótese absolutamente irredutível à razão – uma última e inexplicável regularidade, enquanto a única justificativa possível de qualquer teoria é que ela tornaria as coisas mais claras e razoáveis. O neutralismo é suficientemente condenado pela máxima lógica conhecida como a navalha de Ockham, isto é, que não devem ser supostos mais elementos independentes que o necessário. O ato de colocar os aspectos interno e externo da substância em um par, parece torná-los ambos primordiais. (PEIRCE apud IBRI, 1992: 59)

Resiste ao crivo, por conseguinte, a teoria do idealismo, na qual a matéria é uma derivação e uma especialização da mente, e as leis da natureza são uma especialização da lei maior da mente, que é a lei do hábito.

³ Embora sejam contemporâneos: Peirce (1839-1914); Marx (1818-1883).

Agora, em obediência ao princípio, ou máxima, de continuidade, de que devemos assumir as coisas como contínuas, o máximo que pudermos, é forçoso que devamos supor a continuidade entre os aspectos de mente e matéria, tal que matéria não seria senão mente esgotada pela cristalização de hábitos que perderam o poder de se transformar e que se repetem com alto grau de regularidade mecânica e rotina. Supondo ser este o caso, a reação entre mente e matéria não seria de um tipo efetivamente diferente da ação entre partes da mente que estão em uma união contínua, e dessa forma estaria sob a grande lei da associação mental... Esta hipótese poderia ser chamada de materialista, uma vez que atribui à mente uma das propriedades reconhecidas da matéria, extensão, e atribui a toda matéria um certo excessivamente baixo grau de sentimento, aliado a um certo poder de adquirir hábitos. Mas ela difere essencialmente do materialismo, pois, ao invés de supor a mente governada por uma cega lei mecânica, ela supõe que a lei original deve ser reconhecida como a lei da mente, a lei das associações, da qual as leis da matéria são consideradas meros resultados especiais. (CP 6.277)

As leis da natureza são, portanto, leis mentais cristalizadas devido a seu alto grau de regularidade. E é por isso que elas possuem relações exatas. Todavia, elas não deixam de ser hábitos, e isso é crucial na teoria peirceana, pois é exatamente por serem hábitos que elas estão inscritas em uma lenta, mas real, evolução. Um hábito é diferente de uma lei mecânica absoluta entendida numa visão cartesiana. Um hábito possui sim regularidades, extremamente regulares quando se fala de matéria. No entanto o hábito, ainda assim, não é absolutamente cristalizado. Ele prevê também um crescimento, uma evolução e uma complexificação contínua, permitidas pelas infinitesimais diversidades introduzidas pelo acaso. Afirmar que o universo adquire hábitos, em vez de possuir leis imutáveis é traçar-lhe uma história (uma história não determinista nem metafísica *a priori*). Uma história que principia no total caos do acaso absoluto, onde não havia nenhuma regularidade sequer, da potencialidade absoluta, materializando-se na existência. Tal existência vai adquirindo regularidade em suas manifestações, e estas vão crescendo em riqueza e complexidade.

Colocamo-nos, então, no início do tempo. Qualidades já são possíveis. A existência efetiva se iniciou. Surgem reações acidentais. São estabelecidos diversos contínuos. Uma tendência à generalização é operativa. Não se pode, porém, ainda dizer que alguma coisa exista; muito menos alguma consciência pessoal. As reações acidentais são puramente acidentais, não reguladas em qualquer grau pela lei; constituem o trabalho do acaso cego e brutal. Mas agora, a tendência à generalização, que já é operativa e que de

fato é mais antiga que a própria existência, começa a agrupar as reações acidentais em contínuos fragmentários. Em contínuos porque tal é a natureza lógica da generalização. Em contínuos fragmentários porque a tendência à generalização tem de lutar com a brutalidade sem lei do acaso, com seu frescor jovem e vivacidade ebuliente... Esta foi a primeira das leis da natureza e ainda está continuamente reforçando a si mesma. Um hábito de adquirir hábitos começa a ser estabelecido, e um hábito de reforçar o hábito de reforçar hábitos, e um hábito de reforçar aquele hábito e assim por diante, *ad infinitum*. (PEIRCE apud IBRI, 1992: 85)

O princípio de continuidade será abordado no próximo capítulo. Podemos entender que resulta desse processo de contínuo crescimento e complexificação do universo o surgimento da vida. A vida (e sua própria evolução) tornou-se possível graças à tendência evolutiva do universo. Nesse contexto, o homem e, conseqüentemente, a mente humana surge também da evolução do cosmos. Isso explicaria, inclusive, a tendência da mente de generalizar e adquirir hábitos. Sendo um produto da evolução das leis naturais, a mente humana espelha o modo de agir daquelas.

A espécie humana desenvolveu essa faculdade provavelmente no curso do crescimento evolutivo de sua constituição física e mental. “Certas uniformidades”, “certas ideias gerais de ação”, certas leis de movimento, operam por todo o universo, e a mente humana, Peirce observou, a mente raciocinante é um produto dessas leis altamente onipresentes. Conclusão: a mente “por necessidade lógica” incorpora essas leis na sua própria estrutura instintiva. Uma mente adaptativa com uma disposição apropriada possui uma luz natural, a luz da natureza, ou seja, a faculdade de percepção abdutiva da generalidade real. (SANTAELLA, 2004: 106)

3.2 Abdução

Santaella já aponta a relevância dessa conexão entre a mente e a natureza para a *abdução*. Abdução é uma das pedras basilares da teoria de Peirce e uma de suas inovações mais significativas no campo da lógica da investigação. Peirce introduz a abdução como um terceiro tipo de inferência lógica, fazendo companhia à dedução e à indução.

Estes três tipos de raciocínio são *Abdução*, *Indução* e *Dedução*. A *Dedução* é o único raciocínio necessário. Ela é o que constitui o raciocínio da matemática. Ela principia de uma hipótese, cuja verdade ou falsidade nada tem a ver com o raciocínio; óbvio é que suas conclusões são igualmente ideais... A *Indução* é o teste experimental de uma teoria. Sua justificação é que, embora a conclusão, em qualquer estágio da investigação, possa ser mais ou menos errônea, a aplicação continuada do mesmo método deve corrigir o erro. A única coisa que a *Indução* perfaz é determinar o valor de uma quantidade. Ela parte de uma teoria e avalia o grau de concordância da teoria com os fatos. Ela nunca pode dar origem a qualquer ideia que seja. Nem o pode fazer a *Dedução*. Todas as ideias da ciência surgem através da *Abdução*. A *Abdução* consiste em estudar os fatos e delinear uma teoria para explicá-los. Sua única justificação é que, se pretendemos, de algum modo, compreender as coisas, tal deve ser conseguido por aquele caminho. (PEIRCE apud IBRI, 1992: 112-113)

Afirmar que a dedução é o único raciocínio necessário é dizer que nele, diferentemente dos outros, a conclusão já está necessariamente contida nas premissas. A abdução consiste, portanto, no estágio de se deparar com o fenômeno surpreendente e elaborar uma hipótese na tentativa de explicá-lo. Na teoria dos estágios da investigação de Peirce, este é o primeiro. Após abducativamente estabelecida uma hipótese, o investigador extrai dela, através da dedução, um conjunto de conclusões. “A primeira coisa que deve ser feita, assim que uma hipótese for adotada, é traçar suas conseqüências experimentais necessárias e prováveis. Esse passo é a dedução.” (PEIRCE apud SANTAELLA, 2004: 93). Uma vez estabelecidas as conseqüências prováveis, entra em cena a verificação experimental dessas conseqüências, validando, invalidando ou alterando a hipótese adotada. Esse terceiro estágio é a indução.

O papel da abdução é central na teoria de Peirce, pois, conforme dito, ela é o único tipo de raciocínio lógico que pode introduzir novas ideias na ciência, e não somente na ciência.

[A abdução] Trata-se, em síntese, do princípio gerativo para as mutações da sensibilidade e para o crescimento do conhecimento. A despeito da fragilidade de sua forma lógica, é nela que reside a fundação de qualquer espécie de investigação, seja ela teórica, prática ou aplicada na ciência, na academia ou na vida cotidiana. Em outras palavras: os argumentos abdutivos formulam sinteticamente explicações tentativas para todas as situações na ciência ou fora dela que, sem eles, permaneceriam como fatos inexplicáveis. Em palavras mais simples ainda: diante de algo que nos surpreende, a abdução é o processo pelo qual brota, engendra-se uma hipótese ou conjectura. Esse processo ou raciocínio tem a forma de uma inferência lógica, isto é, de um argumento frágil, ao mesmo tempo me que nasce no *flash* de um *insight*. Uma inferência que é simultaneamente um *insight*. Eis aí o nó da questão. (SANTAELLA, 2004: 103-104)

Esse é, de fato, o nó da questão. Antes mesmo de seus artigos de 1877-1878, Peirce havia publicado, no *The Journal of Speculative Philosophy*, uma série de artigos sobre a cognição, nos anos de 1868 e 1869⁴. Nessa série de artigos, Peirce havia se contraposto a diversos aspectos da filosofia de Descartes, em especial a posição cartesiana sobre o *insight*. A teoria cartesiana (que não se limita a Descartes, mas tem influência, evidenciada pela adjetivação *cartesiano*) assume que a intuição ou *insight* é uma “cognição primeira” (inata), absolutamente clara e correta, fonte da qual se extraem os conhecimentos sobre as leis naturais perpétuas, sendo o objetivo da investigação clarear a mente para atingir esse momento.

É na intuição que repousam as explicações para os poderes humanos da descoberta, comumente expressas em metáforas visionárias, proféticas, até o ponto de a intuição ter sido simplesmente tomada como sinônimo de inspiração, lucidez e principalmente sagacidade. Trata-se de um ato de conhecimento imediato, instantâneo, direto, enfim, não mediado por nenhuma cognição prévia. Nele repousa todo o nosso poder para chegar à luz da verdade das coisas, o que as palavras *flash* e *insight* expressam com certa justeza, daí terem se impregnado com bastante naturalidade em nosso vocabulário, embora estrangeiras. (SANTAELLA, 2004: 33)

⁴ A saber: *Questões concernentes a certas faculdades reclamadas para o homem* (1868), *Algumas consequências das quatro incapacidades* (1868) e *Fundamentos para a validade das leis da lógica* (1869).

Peirce rejeitava essa postura cartesiana, pois postular uma “cognição primeira” que, por conseguinte, não é provocada por nenhuma outra cognição é afirmar que o início do processo do conhecimento humano repousa em alguma coisa além do alcance desse mesmo conhecimento. É um ponto que vem de fora da consciência e se insere nela, sendo, portanto, incognoscível, inexplicável. Peirce era contrário à posição de que o conhecimento pudesse ter origem no incognoscível. Além disso, o argumento cartesiano sustenta a validade do conhecimento na instância da individualidade.

Peirce estava convencido que não poderia haver nada mais inadequado e não confiável do que fundar o conhecimento na intuição, pois isso significa depositar, na consciência individual, a certeza do conhecimento e da investigação. Assim sendo, no conjunto de argumentos expostos no primeiro ensaio da série cognitiva, ele visou evidenciar que cognições intuitivas caso existam, não podem ser tomadas como sinônimos de certeza e infalibilidade. Quer dizer, Peirce não chegou a refutar a existência ou ocorrência da intuição... Mesmo que as tenhamos, contudo, não podemos nunca estar seguramente certos de que se trata de intuições originárias... O que Peirce rejeitou foi a concepção da intuição como origem e como porto seguro, ponto de partida infalível do conhecimento. (SANTAELLA, 2004: 47)

Tal rejeição da consciência individual como ponto de verificação do conhecimento ecoaria, quase uma década depois, na crítica ao método de fixação da crença apriorístico identificado com a postura de Descartes, no ensaio *A fixação da crença*, discutido no primeiro capítulo. É a valoração da intuição como fonte da verdade do conhecimento, que leva ao modelo de fixação da crença *a priori*, no qual “o que agrada à razão deve ser verdadeiro”.

Porém, quando da proposição da abdução, atingimos o “nó da questão”. Como pode a abdução ser um *insight* e uma inferência lógica? Os cartesianos certamente rejeitariam a ideia de que um *insight* possa ser uma inferência lógica, uma vez que, para eles, um *insight* é uma cognição originária genuína, que simplesmente surge na mente por força interior, completo, não provocado por nenhuma cognição anterior. E também, como pode uma inferência ocorrer no espaço de tempo infinitesimal de um flash?

O argumento de Peirce em relação a isso, contudo, desenvolve-se da seguinte maneira: a instantaneidade descreve o modo como nos sentimos no instante em que o *insight* é atingido. Há um senso de imediatez aí que pode muito bem ser enunciado com o tipo de

vocabulário e de linguagem que é utilizado pelos cartesianos. O que Peirce reclama é que deve ser feita uma distinção entre a descrição psicológica do modo como sentimos o fenômeno e uma teoria da ação mental. Isso não significa negar que tenhamos, realmente, uma sensação de instantaneidade. Tê-la, contudo, não justifica adotar a sensação e o testemunho dela como bases para uma teoria acerca do modo como a mente efetivamente trabalha. (SANTAELLA, 2004: 115)

Sobre a natureza da abdução, outro problema é levantado. Se o *insight* não é a fonte de uma “luz da razão”, o que justificaria essa hipótese que surge abdutivamente como o início de uma inquirição, científica ou na vida diária? Que validade teria ela e como poderia ela de alguma forma se aproximar da verdade? Como uma abdução pode acertar? Não por acaso, a solução para essa questão é o tema desse capítulo: o *hábito*.

A conaturalidade da mente e da matéria, já discutida nesse capítulo é o que valida a abdução. O hábito, como proposto por Peirce, é a lei maior, que rege tanto o comportamento da matéria quanto o da mente. E é o fato de estarem subsumidas à mesma lei que permite que a mente humana “adivinhe” a lei da natureza.

“Não pode haver nenhuma dúvida razoável de que a mente humana, tendo se desenvolvido sob a influência das leis naturais, pensa naturalmente, por essa razão, de um modo similar aos padrões da natureza”, afirmou Peirce (CP 7.39). Sendo uma parte da natureza, a mente emergiu do mesmo processo evolutivo que perpassa a biosfera. Há, conseqüentemente, uma conaturalidade entre a mente e o cosmos, o que significa que o homem tem uma afinidade com natureza, está em sintonia com ela e possui uma adaptação natural para imaginar teorias e ideias que traduzem essa sintonia. Mente e natureza desenvolvem-se juntas, esta última implantando, na primeira, sementes de ideias que irão amadurecer em comum concordância. (SANTAELLA, 2004: 106)

A faculdade da mente humana de adquirir hábitos (sua capacidade generalizante) é conseqüência da tendência a aquisição de hábitos da natureza. A criação de leis da natureza e o aprendizado humano são processos da mesma natureza (generalizações e aquisição de hábitos). A generalidade mental é conatural com a generalidade real e, assim sendo, aquela é especialmente predisposta a compreender esta. Mais que isso, como uma

propriedade advinda da própria natureza, Peirce caracteriza essa capacidade humana para “adivinhar” as leis da natureza como um *instinto*:

“Nossa faculdade de adivinhação corresponde aos poderes voadores e musicais dos pássaros, isto é, ela é para nós o que estes são para eles: o mais atirado de nossos poderes meramente instintivos” (CP 7.48). A habilidade para fazer conjecturas é para o homem aquilo que o vôo e o canto são para os pássaros. A noção peirceana de instinto, como se pode ver, é liberal e generosa. Por sua ótica, o instinto funciona como um fio comum unindo todos os reinos vivos da natureza, desde os vegetais, passando pelos animais inferiores até o homem. Exemplo do seu funcionamento no reino vegetal pode ser encontrado nas plantas sensíveis cujas folhas se retraem, autoprotegendo-se, quando são agitadas pela passagem de um objeto. Nos animais inferiores os exemplos abundam, já que se trata, por excelência, de criaturas cujas ações instintivas buscam atender à preservação e ao bem-estar da espécie como um todo. No reino humano, a capacidade para conjecturar, para sacar o caminho apropriado em situações vitalmente importantes, mas principalmente para dar com a hipótese correta na ciência, é exemplo de seus poderes instintivo. (SANTAELLA, 2004: 105)

Peirce propõe, em alternativa à *intuição* cartesiana, a abdução *instintiva*, como proposição para compreender o fenômeno do *insight*. São palavras carregadas de conotações, e por isso é preciso ir além delas para entender as diferenças entre ambas. Primeiramente, Descartes, partindo de uma lógica de separação entre mente e matéria, e da superioridade daquela sobre esta (“penso, logo existo”) situa a *intuição* como uma faculdade especificamente humana e racional, o que separa a superior racionalidade do homem da irracionalidade dos animais. Já o instinto peirceano, entendido numa continuidade entre o psíquico e o físico, permitida pelo hábito, é justamente o aspecto “animalesco” do homem, aquilo que o aproxima da natureza e do cosmos e, exatamente por isso, permite a ele entender as generalidades reais do universo. É um atributo evolucionário e uma adaptação da espécie. Ademais, o aspecto de “preservação e bem-estar da espécie como um todo” já aponta para uma das principais diferenças entre as duas – o caráter coletivo e social do instinto – em oposição à individualidade da *intuição*. Além disso, o *insight* entendido por Peirce possui as seguintes características:

Conforme foi apontado por Jones (1972, p. 112), as características são três: a) obviamente, o *insight* não deve estar plantado sobre uma teoria intuitiva da ação mental, evitando, portanto, a proposição de que os *insights* humanos são premissas imediatas, virginais,

primordiais, não sendo também conclusões de outras premissas que as antecederam; b) a verdade não deve ser produto de uma consciência individual, de alguém dizer para si mesmo que tudo aquilo de que está convencido que é verdadeiro seja, de fato, verdadeiro; c) não se deve dar ao *insight* humano o atributo de indubitabilidade, pois trata-se, ao contrário, da mais falível dentre as faculdades humanas e, por isso mesmo, sempre sujeita a desenvolvimentos futuros. Foi sobre a fundação dessas novas características que a noção de abdução frutificou como uma teoria do *insight* alternativa à cartesiana. (SANTAELLA, 2004: 112)

Assim como identificamos a proposta cartesiana da intuição com o método de fixação da crença *a priori*, somos levados a supor que o instinto apresentado por Peirce seja compatível com o seu método científico de fixação da crença, que tem como princípio norteador a problematização da dúvida, uma dúvida viva, que incomoda:

Enquanto da intuição cartesiana deriva-se a certeza indubitável, do instinto peirceano germina a abdução, fonte de todas as iluminações e criações humanas, mas também o mais frágil de todos os raciocínios, o mais falível, sem nenhum poder de comprovação, necessitando da dedução e da indução para que possa ter qualquer valor de verdade. Daí decorre que a abdução também é compatível com a noção peirceana de dúvida. Nossas investigações não nascem de um estado de dúvida universal e absoluta, mas da curiosidade para a verificação se nossas hipóteses vislumbradas pela abdução têm alguma validade. A dúvida absoluta, em vez de funcionar como mola propulsora da pesquisa, teria, se ela fosse psicologicamente possível, um poder paralisante irremediável. Para Peirce, começamos as investigações carregados de crenças, que podem até ser nefastas, mas as começamos também com a esperança de que nossas hipóteses possam se comprovar. A dúvida é algo que necessariamente surge no decorrer da pesquisa e não antes que ela se inicie⁵. (SANTAELLA, 2004: 113-114)

A caracterização da abdução como o elemento da novidade na pesquisa – sendo o tipo de raciocínio que introduz novas ideias –, aliado ao fato de que ele é o primeiro dos três estágios da investigação, sugere uma aproximação desse tipo de raciocínio à categoria da Primeiridade. A Primeiridade é a categoria da diversidade, do frescor, da liberdade, aspectos totalmente característicos do pensamento abdutivo. E, assim como a qualidade de

⁵ “A idéia de partir de zero para fundamentar e aumentar o próprio acervo só pode vingar em culturas de simples justaposição, em que um fato conhecido é imediatamente uma riqueza. Mas, diante do mistério do real, a alma não pode, por decreto, tornar-se ingênua. É impossível anular, de um só golpe, todos os conhecimentos habituais.” (BACHELARD, 1996: 17-18)

sentimento do primeiro requer o segundo e o terceiro para existir e ser real, a hipótese abductiva requer a dedução e a indução para ser testada e comprovada. Ademais, ao associar abdução à Primeira Categoria, estamos estabelecendo uma relação entre o *sentimento* e o *instinto*:

A maior parte de nossos instintos é fixada em concordância com o sentimento. Se há razão em jogo, trata-se de uma razão consoante com o sentimento. Uma vez que todas as crenças teóricas ou práticas têm uma origem instintiva, há uma ligação indissolúvel entre crenças e sentimentos. Daí a impossibilidade de separar pesquisa e paixão, a diferença entre crenças práticas e teóricas advindo do fato de que, embora estas últimas também nasçam do instinto, elas não podem ser fixadas pelo instinto, mas sim pelo método científico. Eis aqui a compatibilidade entre o instinto e os estágios do método científico que, começando na abdução como fruto do instinto, devem se completar na dedução e na indução. (SANTAELLA, 2004: 114)

A falta de certeza absoluta da abdução (em contraste à intuição cartesiana) também a associa com a Primeiridade. Assim como a Primeira Categoria é responsável pelo *erro* no universo, conforme discutido nesse mesmo capítulo, é a abdução que nos leva a errar e, por isso, num contexto científico, temos que lançar mão da dedução e da indução como crivo de verificação das hipóteses.

Resumindo a discussão feita nesse capítulo, mente e matéria possuem a mesma natureza e obedecem à mesma lei – a lei do hábito. A matéria, aliás, nada mais é do que mente enrijecida por um alto grau de regularidade de seus hábitos. Mesmo muito regulares, hábitos não são leis perpétuas, existe uma abertura para o acaso e é essa abertura que mantém os hábitos em constante evolução. A mente humana é nascida desse processo evolucionário do universo, e por isso mesmo compartilha com ele a obediência à lei do hábito. Mais que isso, essa conaturalidade entre a natureza e a mente humana é o que permite à mente compreender as leis da natureza com um grau notório de precisão. A essa faculdade, que por ser advinda da própria natureza pode ser entendida como instintiva, Peirce batiza de abdução.

Para Peirce, tanto o mundo exterior quanto o nosso conhecimento estão continuamente evoluindo... A experiência é necessária, pois, sem ela, não há como introduzir uma nova idéia. Sob o impacto da experiência e como resultado da autocorreção do método da ciência, haverá uma tendência à crescente uniformidade das opiniões, de modo a fazê-las se incorporar a um conjunto de leis reais. Mas há um

elemento de acaso no universo, responsável pelas variações acidentais do que resulta que, provavelmente, não haverá nunca respostas definitivas para nossas perguntas. Além disso, a propensão de todas as coisas vivas, e mesmo das não-vivas, para adquirir hábitos, não é apenas uma lei entre outras, mas trata-se da lei governando todas as leis... São as leis gerais que tornam os fenômenos regulares e inteligíveis sendo, por isso mesmo, as coisas mais completamente reais do universo. (SANTAELLA, 2004: 257)

Capítulo 4 – O conceito de continuidade

4.1 A doutrina do *sinequismo*

Mencionamos, no capítulo anterior, que há na filosofia peirceana um princípio de continuidade, importante nessa pesquisa para entender a relação entre realidade e ficção a partir dessa filosofia. Neste capítulo, delinearemos essa doutrina do contínuo e traçaremos as relações que ela estabelece com outros aspectos já mencionados anteriormente da teoria de Peirce.

Ele propõe que “tudo que existe é contínuo” (CP 1.172), o que batiza de doutrina do *sinequismo*. Peirce procede na defesa de sua doutrina da seguinte forma:

Há várias outras razões positivas, mas a consideração mais forte para mim parece ser essa: Como uma mente pode agir sobre outra mente? Como pode uma partícula de matéria agir sobre outra, a uma distância dela? Os nominalistas nos dizem que esse é um fato último – ele não pode ser explicado. Agora, se isso fosse proposto apenas em um sentido prático, se isso apenas significasse que nós sabemos que uma coisa age sobre outra, mas como isso acontece nós não sabemos dizer, até agora, eu não teria nada a dizer, exceto aplaudir a moderação e a boa lógica dessa asserção. Mas isso não é o que ela quer dizer; o que ela quer dizer é que nós chegamos, esbarramos em ações ininteligíveis e inexplicáveis, onde a inquirição humana tem que parar. Agora, isso é apenas uma *teoria*, e nada pode explicar uma teoria exceto suas explicações de fatos observados. Esse é um tipo pobre de teoria que, em vez de fazê-lo, a única função legítima de uma teoria, apenas supõe os fatos inexplicáveis. É uma das peculiaridades do nominalismo, continuamente considerar as coisas inexplicáveis. Isso bloqueia o caminho da inquirição. Entretanto, se nós adotarmos a teoria da continuidade, escapamos dessa situação ilógica. Podemos então dizer que uma porção de mente age sobre outra porque está, em um grau, imediatamente presente para aquela outra; assim como supomos que o infinitesimalmente passado está, em um grau, presente. E, de maneira semelhante, podemos supor que uma porção de matéria age sobre outra porque ela está, em um grau, no mesmo lugar. (CP 1.170).

Dessa forma, a proposição do sinequismo é uma maneira de superar o problema dos *pontos últimos*. Na filosofia nominalista, “apenas os individuais são reais e universais ou quaisquer relações, não são nada mais que nomes ou sons.” (BRENT, 1998: 354). Negar a realidade das relações (postura da qual Peirce absolutamente discorda, como visto no capítulo 2 desse trabalho) é

colocar como *incognoscíveis* as maneiras pelas quais as coisas interagem umas com as outras. Como no exemplo da lei da gravidade, dado no capítulo 2, se assumimos que a lei da gravidade é uma “mera fórmula estabelecendo relações entre termos” como explicar o fato de que uma pedra *efetivamente* cai? É preciso assumir que a gravidade, e outras relações entre indivíduos como ela são *reais*. É essa postura que alinha Peirce à corrente do *realismo*.

Quando, no capítulo anterior, tratamos da abdução, vimos que em seus textos de 1868-1869 – a série sobre a cognição – Peirce rejeitou a possibilidade de existirem “cognições primeiras”, o fundamento para a teoria cartesiana da intuição. Para Peirce, toda cognição é *mediada* por uma cognição anterior e supor uma cognição não determinada por uma cognição anterior é supor que o início do pensamento simplesmente surge do interior da mente, não determinado por nada que lhe anteceda.

Resulta daí que a teoria da cognição contida nesses artigos é que qualquer cognição (“cognition”) é determinada por uma cognição anterior, sem que sejamos obrigados a admitir um primeiro motor da série (W. 2, 210; CP 5.269). Há sempre *mediação* entre as cognições, cada uma delas estando determinada por uma anterior. Encontra-se aqui a bem conhecida tese peirceana segundo a qual cada pensamento é interpretado num outro pensamento, tese explicitamente identificada à hipótese acerca da redução da ação mental à ação lógico-semiótica. A ação mental procede através de signos. (ROSA, 2003: 25).

Mais que isso, Peirce estava novamente recusando a noção de que existem *pontos últimos ou pontos primeiros*. Nessa mesma série de artigos, ele se coloca contra a possibilidade de qualquer acesso à “coisa em si”, o objeto totalmente independente do pensamento. Nada é acessível para nós sem a mediação do pensamento. E, em sua negação da possibilidade do incognoscível (afinal, a realidade, para ser realidade, deve possuir a propriedade de ser *eidética*, cognoscível, conforme estabelecido no capítulo anterior), Peirce recusa a existência da “coisa em si”.

O nominalismo introduziu a noção de que consciência, i.e., perceptos, não é a coisa real, mas apenas o signo da coisa. Mas como eu argumentei na *Popular Science Monthly* de Janeiro de 1901 (em sua crítica da *Gramática da Ciência* de Pearson), esses signos são a própria coisa. Reais são signos. Tentar retirar os signos e chegar à coisa real é como tentar descascar uma cebola para chegar à própria cebola. (PEIRCE apud BRENT, 1998: 357).

Peirce descartou, portanto, a realidade de pontos iniciais ou terminais incognoscíveis. Aqui se sustenta a possibilidade para a postulação de uma continuidade. O contínuo, ao contrário de um conjunto ou uma corrente, é aquilo que não possui pontos ou partes definidos.

Uma linha, por exemplo, não contém nenhum ponto até que a continuidade seja quebrada por marcar os pontos. Assim, parece necessário afirmar que um *continuum*, onde ele é contínuo e não fragmentado, não contém partes definidas; que suas partes são criadas no ato de defini-las e a sua precisa definição quebra a continuidade. (PEIRCE apud IBRI, 1992: 64).

Uma das características principais dos *continua* é a ausência de pontos determinados em si. E, uma vez que assumimos que tudo existe em *continuum*, a realidade é indeterminada. Não em um sentido de que não se pode saber nada sobre ela, mas entendendo, correlativamente às ideias já discutidas de abdução e de acaso como modo de ser do real, que ela não é absolutamente *determinável*. Isso quer dizer exatamente, como discutido antes, que provavelmente nunca haverá respostas definitivas para nossas perguntas, e que o próprio universo erra. O sinequismo traz consigo a ideia de que não há verdades absolutas, ou qualquer tipo de absoluto que seja. O conhecimento, e mesmo as regularidades reais são passíveis de falha. Peirce reconhece isso como a doutrina do *falibilismo*.

Todo raciocínio positivo é da natureza de julgar a proporção de alguma coisa no todo de uma coleção pela proporção encontrada em uma amostra. Assim há três coisas que nunca podemos esperar obter pelo raciocínio, a saber, certeza absoluta, exatidão absoluta, universalidade absoluta. [Ainda:] ... Naquelas ciências de mensuração que são as menos sujeitas ao erro – a metrologia, a geodésia e a astronomia métrica – nenhum homem que se respeita divulga seus resultados sem lhes afixar os erros prováveis; e se esta prática não é seguida em outras ciências é porque nelas os erros prováveis são demasiado grandes para serem estimados, [e] ... a infabilidade em assuntos científicos parece-me irresistivelmente cômica. (PEIRCE apud IBRI, 1992: 51).

4.2 As categorias e a continuidade

A discussão da abdução, realizada no capítulo anterior, e agora retomada, nos traz que o pensamento ocorre em um fluxo de mediação, o qual não possui pontos determinados. A doutrina do sinequismo nos leva à proposição de que esse fluxo de pensamento deve ser considerado como um *continuum*, uma vez que ele se comporta como um ao não possuir pontos últimos – a “coisa em si”. Além disso, a concepção categorial do mundo, apresentada no segundo capítulo, versa que a qualidade de *mediação*, de literalmente “estar no meio” é característica da Terceiridade, posicionando, dessa maneira, o pensamento nessa categoria. É, portanto, possível se supor uma conexão entre o contínuo e a Terceira Categoria.

O que, então, vem a ser continuidade? “Todos nós temos alguma idéia de continuidade. Continuidade é fluidez, a fusão de partes em partes.” (CP 1.164). Antevê-se que continuidade se refere à generalidade e não a uma pluralidade de individuais, numa provisória interpretação do que possa ser fusão de partes em partes, identificando-a com um sistema de relações e afeita, assim, à Terceiridade. (IBRI, 1992: 62).

Assim, vincula-se a continuidade e a Terceiridade. Mais que isso, Peirce, como já vimos, assume a hipótese do sinequismo pois ela supera a barreira dos pontos últimos. Supor uma continuidade entre tudo que é existente é afirmar a realidade das relações entre os individuais. Ora, a realidade das relações entre individuais é exatamente a fundação ontológica da Terceiridade. Dessa forma, a adoção da doutrina do sinequismo fornece sustentação para a Terceira Categoria. Assim sendo, devemos considerar a Terceiridade como um *continuum*. A realidade, conforme definida no capítulo 2, pertence à Terceiridade e, por conseguinte, deve também ser entendida como sendo contínua, a proposição central do sinequismo.

Devemos supor, então, que o *continuum* compartilhe características que marcam a Terceiridade. O trecho de Ibri já traz uma delas: a generalidade. É de se esperar que o contínuo seja geral. Da postulação da inexistência de pontos determinados em um *continuum*, pode-se inferir a necessária generalidade desse. Afinal, o geral é aquele que é predicado de muitos, mas não fornece outras condições para distinguir os individuais a ele subsumidos. É

característica própria da Terceiridade também, conforme apresentamos no capítulo 2, o crescimento e a evolução.

Sabíamos do Evolucionismo que a terceiridade ontológica, fundadora do realismo peirceano e constituída por leis naturais, encontra-se num processo de formação, o que faz supor que uma continuidade perfeita seria uma cristalização final da terceira categoria. De qualquer modo, reforçando o vínculo entre continuidade e generalidade, em outras passagens Peirce identifica a continuidade com o modo de ser de um todo e não dos individuais que possam constituir uma pluralidade. (IBRI, 1992: 63).

Portanto, a perfeição da continuidade seria o resultado final da cristalização de uma Terceiridade.

Uma vez examinado o vínculo da continuidade com a Terceira Categoria, podemos nos questionar sobre se e como ela se relaciona com as outras categorias peirceanas. O acaso, modo de ser ontológico da Primeiridade, conforme definimos no segundo capítulo, é o princípio de distribuição fortuita das qualidades nas coisas. Enquanto um princípio, um modo de ser, ele deve ser considerado *geral*, embora diferente do aspecto *necessário* da lei, ele está associado à *possibilidade*. A questão em associar a Primeiridade à continuidade é, portanto, a questão da generalidade do possível.

Quando dizemos que, de todos os possíveis lances de um par de dados, um trinta e seis avos exibirão um par de seis, a coleção de lances possíveis que não foram efetivados é uma coleção na qual as unidades individuais não têm identidade distinta. É impossível, assim, designar um daqueles possíveis lances que não foram jogados, porquanto a designação será aplicável a um definido lance possível; e esta impossibilidade não resulta de qualquer incapacidade nossa, mas do fato de que, em sua própria natureza, aqueles lances não são individualmente distintos. *O possível é necessariamente geral*; e nenhuma quantidade de especificação geral pode reduzir uma classe geral de possibilidades a um caso individual. É apenas a atualidade, a força da existência, que irrompe a fluidez do geral e produz uma unidade discreta. Desde Kant, a ideia de que o tempo e o espaço introduzem continuidade na natureza tem sido bastante difundida. Mas isso é um *anacoluthon*. Tempo e espaço são contínuos porque incorporam condições de possibilidade, e *o possível é geral, e continuidade e generalidade são dois nomes para a mesma ausência de distinção de individuais*. (PEIRCE apud IBRI, 1992: 66).

Aqui associamos então, ainda mais intrinsecamente, a continuidade e a generalidade: ambas descrevem a ausência de indivíduos distintos (os já

discutidos “pontos últimos” e a “coisa em si”). Portanto, a Primeiridade, categoria do possível geral, e a Terceiridade, categoria do necessário geral, devem ser entendidos como *continua*.

Com isso, resta-nos discutir como a Secundidade se coloca em relação à continuidade. Ora, como o lugar da existência, do individual, do *ser isto e não aquilo*, a Segunda Categoria parece se afastar do contínuo. Ela é o lugar do distinto e do definido, sendo, conseqüentemente, também o lugar da *descontinuidade*. Nela, são traduzidas em *ato* duas *potencialidades*: a Primeiridade e a Terceiridade.

Com base nos conceitos expostos, cremos ser possível afirmar que a continuidade da lei e do acaso confluem para o caráter descontínuo da existência, desenhando um vetor lógico do indefinido geral para o definido individual. Este é um ponto central em que as categorias podem ser identificadas logicamente com possibilidade, determinação e necessidade, nesta ordem, e onde o primeiro e o terceiro modos são cobertos pela generalidade de um *continuum*. (IBRI, 1992: 67).

Assim, pelo viés da continuidade, examinamos como as três categorias ontológicas do real se relacionam. O Acaso e a Lei são *continua* de potencialidade, ambos incorrendo na determinação da Existência, discreta e descontínua.

4.3 A rejeição do dualismo

Entendemos que a máxima da continuidade sustenta a realidade ontológica da Terceira Categoria. Vimos no terceiro capítulo, que a lei do hábito, que é a lei que rege a Terceiridade, é a responsável pela superação da dicotomia entre a mente e a matéria. Ora, podemos propor que ambas possuem a mesma natureza por estarem igualmente subsumidas à lei de aquisição de hábitos, a diferença estando no variável grau de regularidade assumido por uma e por outra. Assim como a própria Terceiridade ontológica é sustentada pela doutrina do sinequismo, a tendência do universo a adquirir hábitos também o é. Mais que isso, é consequência natural do sinequismo a proposição da continuidade entre mente e matéria

O sinequismo, mesmo em suas formas menos vigorosas, nunca pode admitir o dualismo... Em particular, o sinequista não admitirá que os fenômenos físicos e psíquicos sejam inteiramente distintos – como se fossem categorias diferentes de substâncias ou lados inteiramente separados de um anteparo – mas insistirá que todos os fenômenos são de um único caráter, embora alguns sejam mais mentais e espontâneos e outros mais materiais e regulares. (PEIRCE apud IBRI, 1992: 62).

O princípio da continuidade, portanto, determina que mente e matéria não estão em um dualismo e sim em um *continuum*. Esta proposição está em consonância com as consequências da lei do hábito discutidas no capítulo 3. Os fenômenos mentais e materiais podem existir em continuidade porque, pela lei do hábito, já determinamos que eles possuem a mesma natureza e a mesma tendência a adquirir hábitos, a única distinção entre eles sendo o grau de regularidade que assumem.

De fato, conforme colocado pela citação de Peirce, é do sinequismo negar qualquer forma de dualismo. Não em um sentido de negar qualquer senso de paridade (ora, a Secundidade é uma categoria em seu sistema filosófico), mas no sentido de negar a “filosofia que realiza suas análises com um machado” (CP 7.570), pretendendo estudar “porções desconexas de ser” (CP 7.570). E isso deve forçar uma mudança de olhar sobre as ideias que temos mais naturalizadas no lugar-comum:

Um sinequista não pode, de maneira nenhuma, dizer, “eu sou totalmente eu e, de maneira nenhuma, você”... Em primeiro lugar,

seus vizinhos são, em um grau, você, e em um grau muito maior que, sem estudos profundos em psicologia, você imaginaria. Realmente, a identidade que você gosta de atribuir a si mesmo é, na maior parte, a mais vulgar ilusão de vaidade. Em segundo lugar, todo homem que se assemelha a você e está em circunstâncias análogas é, em um grau, você, mas não da mesma maneira que os seus vizinhos são você. (CP 7.571)

Como se vê, o sinequismo nega o dualismo entre o indivíduo e o outro. Da mesma forma, Peirce, norteado por sua doutrina do contínuo vai rejeitar dualidades como dormir/estar acordado – “O sinequismo nega que haja quaisquer diferenças incomensuráveis entre fenômenos: justamente por isso, não há nenhuma diferença incomensurável entre estar acordado ou dormindo.” (CP 7.573) – e, de maneira polêmica, o dualismo vida/morte:

O sinequismo se recusa a acreditar que quando a morte chega, nem mesmo a consciência carnal cessa rapidamente. Como isso se dá, é difícil dizer, majoritariamente por falta de dados observacionais. Aqui, como em outros lugares, o oráculo sinequístico é enigmático... Mas, além, o sinequismo reconhece que a consciência carnal é apenas uma pequena fração do homem. Há, em segundo lugar, a consciência social, pela qual o espírito de um homem é encarnado em outros, e que continua a viver e respirar e ser por muito mais do que o observador superficial imagina... Nem é isso, de maneira alguma, tudo. O homem é capaz de uma consciência espiritual... Um amigo meu, em consequência de uma febre, perdeu totalmente seu sentido de audição. Ele apreciava imensamente a música antes de sua calamidade e, é estranho dizer; mesmo depois amava ficar próximo ao piano quando um bom artista tocava. Então, eu disse a ele, ainda assim você pode ouvir um pouco. Absolutamente não, ele replicou, mas eu posso *sentir* a música por todo o meu corpo. Ora, eu exclamei, como é possível um novo sentido se desenvolver em apenas alguns meses! Não é um novo sentido, ele respondeu. Agora que minha audição se foi eu posso reconhecer que sempre possuí esse modo de consciência, que eu anteriormente, assim como outras pessoas, confundi com a audição. Da mesma maneira, quando a consciência carnal se vai com a morte, nós subitamente devemos perceber que sempre tivemos uma vívida consciência espiritual, a qual confundíamos com outra coisa. (CP 7.574 – 7.577)

Tal entendimento, e a assunção de uma “consciência espiritual”, inclusive, coloca o sinequismo, embora seja um elemento de “pura filosofia científica” (CP 7.578), como peça-chave da proposição de Peirce da (sinequística) superação de uma das dicotomias mais profundamente enraizadas no pensamento moderno: a díade ciência/religião. (CP 7.578)

Portanto, com base no que vimos e discutimos nesse capítulo, o sinequismo é proposto por Peirce como a doutrina de que “tudo é contínuo”. Como ele mesmo afirma, “a doutrina da continuidade se apóia no fato observado, como o vemos. Mas o que abre nossos olhos para a significância desse fato é o *falibilismo*.” (CP 1.172). Uma das principais características dos *continua* é a inexistência, neles, de pontos determinados. Assumir a realidade como contínua é afirmar que ela não é absolutamente determinável, que há sempre um elemento de erro no nosso conhecimento das leis naturais, e nas próprias leis naturais.

Outra característica dos *continua* é a generalidade. O contínuo é geral, pois, além de não-determinável, ele é “predicado de muitos” (IBRI, 1992: 15). Peirce chega a afirmar que generalidade e continuidade são nomes para a mesma coisa: a ausência de distinção entre individuais. A generalidade, inclusive, é o viés pelo qual podemos associar o sinequismo às categorias ontológicas apresentadas no capítulo 2. A Primeiridade, por ser a categoria da possibilidade geral; e a Terceiridade, por ser a categoria da necessidade geral; são *continua*. Ora, a postura *realista* de Peirce é exatamente afirmar que a Lei e o Acaso (Primeira e Terceira categorias) são reais. “Assim, a questão do nominalismo e do realismo assume essa forma: são reais quaisquer *continua*?” (PEIRCE apud IBRI, 1992: 69). Para Peirce, sim, há *continua* reais.

Finalmente, a doutrina do sinequismo recusa o dualismo. Tal postura marca, novamente, o distanciamento da filosofia de Peirce do pensamento cartesiano. Descartes parte da separação entre o mental e o material (pensar e existir) e ainda assume a primazia do pensamento sobre a matéria. Aqui também está marcado o afastamento da teoria de Peirce da semiologia de Saussure e outros que seguiram sua orientação. Ora a teoria saussureana é calcada exatamente na dicotomia, na separação entre *língua* e *fala* (SAUSSURE, 1973: 17) e no foco sobre a língua, na díade *significado/significante* (SAUSSURE, 1973: 81) e na valorização do significado, ecoando a postura cartesiana de atribuir mais importância ao mental em oposição ao material.

Em obediência ao princípio do sinequismo, não só a dicotomia mente/matéria deve ser substituída por uma continuidade (possibilitada pela tendência à aquisição de hábitos, conforme visto no capítulo 3), como também

outras díades devem ser entendidas não em termos de oposição, mas de *continuum*. Dormir/estar acordado, vida/morte, religião/ciência são exemplos que o próprio Peirce traça.

Capítulo 5 – Realidade e ficção

5.1 Realidade *versus* ficção

Nos capítulos anteriores, apresentamos uma parcela da teoria de Peirce focalizando em alguns conceitos que considerávamos úteis para desenvolver um entendimento de acordo com a teoria peirceana da relação entre realidade e ficção. Neste capítulo, discutiremos como esses conceitos podem avançar em direção a um novo olhar sobre o tema, um olhar originado de uma problematização do tema ao invés de um lugar-comum.

A postura do lugar-comum para com a relação entre realidade e ficção é, geralmente, considerá-las em oposição. Essa ideia sustenta-se desde as divisões das prateleiras das locadoras de filme até o uso popular da palavra “ficção”, muitas vezes como sinônimo de “mentira”. Associar o ficcional ao falso é extrair-lhe qualquer elemento de realidade, é dizer que a ficção é irreal. Uma vez que estamos trabalhando com uma dicotomia, onde se desenha a linha que separa a realidade da ficção? Ora, as coisas, os objetos são indubitavelmente reais. Estão se forçando contra nossa percepção e independem do que pensamos sobre eles. O que então deve ser considerado ficcional? Enquanto uma pedra é, sem dúvida, real; um desenho dessa pedra, uma pintura dessa pedra ou uma fotografia dessa pedra são considerados ficções. O que esses elementos têm em comum é o fato de todos serem *representações* da pedra. Dessa forma, no entendimento do senso comum, a representação vem a ser entendida como ficção, em oposição a uma realidade.

Ora, no âmbito da Comunicação Social, as representações ocupam um lugar importante. Afinal, os meios de comunicação de massa não nos oferecem acesso a objetos ou pessoas, mas sim a representações desses, na forma de imagem, som e/ou texto escrito. Os “produtos” dos meios de comunicação são representações: programas de televisão e de rádio, noticiários e propagandas televisionados ou impressos. Ao localizar a discussão desses elementos em uma base do senso comum, coisa que ocorre com certa frequência no cenário acadêmico da graduação, ao se fazer uso das palavras “realidade” e “ficção” no seu sentido naturalizado pelo uso diário descuidado incorre-se em um impasse. Se considerarmos todo tipo de representação como sendo “ficcional” e

associarmos “ficção” e “falsidade” chegamos à inevitável conclusão de que todo produto comunicacional é ficcional e falso, uma vez que todos são representações.

Essa postura nos leva à seguinte conclusão: se a notícia de jornal, por ser uma representação, é necessariamente falsa, como fica a questão da verdade no jornalismo? Se a notícia, por ser uma representação do fato, e não o próprio fato, já é necessariamente uma ficção, qual a necessidade de haver uma apuração? Da mesma forma, postular a ficcionalidade das representações é igualar o cinema documentário ao cinema “de ficção”. E aqui vemos outra consequência dessa postura não-problematizada. Tanto o documentário quanto o cinema de ficção são representações, mas apenas um deles recebe a alcunha de ficcional. Mas numa lógica de oposição, em que ficção é aquilo que não é realidade, não existe lugar para meios-termos, e o documentário certamente não pode ser considerado realidade. E, o que é mais grave para o cenário de discussão acadêmica, postular a ficcionalidade dessas representações midiáticas é colocá-las em um beco sem saída como objetos de estudo, é *bloquear o caminho da inquirição*. Como abordar a o fenômeno dos *reality shows* em sua complexidade, se partimos do pressuposto que eles são ficcionais?

Podemos, tentativamente, estabelecer uma influência do espírito cartesiano nesse pensar do senso comum. É inegável o poder sedutor desse pensar, até pelo fato de ser um método *a priori* de fixação da crença (como vimos no capítulo 1), um método que afirma que o que agrada à razão deve ser verdadeiro, um método que separa a capacidade racional do homem e a coloca em um pedestal, em detrimento ao aspecto físico e “animalesco” do homem, resultando na máxima do “penso, logo existo”. Como aponta Santaella:

Quando descrevemos o que sentimos ao efetuar uma descoberta, somos sempre irremediavelmente cartesianos. Enfim, tudo parece estar a favor dessa teoria, especialmente porque elas nos preenche com certo orgulho pelos poderes da espécie, além de nos fornecer segurança psicológica em relação ao eu que descobre e clareza em relação ao eu que pensa. Aí está talvez uma das razões por que as penumbras e o lusco-fusco do inconsciente freudiano vieram nos trazer tanta perturbação e mal-estar. Dada a força e a persuasão psicológica da teoria cartesiana da intuição, com suas consequências para a ação mental, descoberta, clareza e método, não é de estranhar que o conjunto de ensaios peirceanos sobre a cognição, que também podem ser batizados de ensaios anticartesianos, tenham sido quase relegados ao limbo. Não é que as pessoas não tenham sequer lido, ignorando simplesmente esses ensaios. Eles foram até

lidos. O problema é entendê-los. Para Peirce, só entendemos o que estamos preparados para interpretar. Ora, o espírito e a herança de Descartes (...) são tão fortes que nos tornamos praticamente surdos ao que Peirce estava tentando nos fazer compreender em seus ensaios. Se isso continua verdadeiro até hoje, depois de Freud, imagine-se na época em que Peirce os escreveu. Chego até a levantar a hipótese de que a dificuldade de se entender Peirce é inversamente proporcional ao poder e à força da herança cartesiana. (SANTAELLA, 2004: 33-34)

De fato, o pensamento do lugar-comum incorpora diversos elementos do pensar cartesiano, entre eles (e relevante para esse trabalho) o *dualismo*. A ideia da separação mente/matéria ou pensamento/corpo está fortemente arraigada no senso comum. E o pensamento do lugar-comum, bem como o cartesianismo que lhe influencia, se constrói a partir de dualidades, como verdade/mentira, vida/morte, certo/errado. É uma forma de pensar que institui o *absoluto* uma vez que não há uma gradação entre esses estados e sim uma contraposição.

O pensamento de Peirce, por sua vez é *triádico*⁶. Há sempre um terceiro elemento de *mediação* entre um primeiro e um segundo. Não por acaso, a mediação é uma propriedade da Terceiridade. É exatamente a generalidade, ou representação, que realiza a mediação entre, por exemplo, o sujeito e o objeto, efetivamente apagando essa rígida divisão entre os dois. Ao se negar a realidade da generalidade (e por conseguinte da representação, da mediação) propõe-se uma forma de entender o mundo através de uma díade (como, por exemplo, sujeito/objeto). Assim sendo, o nominalismo também parte dessa mesma base epistemológica dualista, evidenciada pela postura da proposição da “coisa em si”. Ora, a experiência da “coisa em si” é exatamente o acesso direto, não-mediado, do sujeito ao objeto. Entretanto, essa postura dualista, o que Peirce chama de “filosofia que realiza suas análises com um machado” (CP 7.570), acaba por atingir a barreira do incognoscível, do inexplicável. De volta ao exemplo da pedra, negar a realidade de qualquer *mediação* real entre a pedra e a Terra (a gravidade) é marcar como inexplicável a razão de a pedra

⁶ Peirce não é o único a propor uma forma de pensar triádica. Dentre os pensadores dessa linha destacamos o também pragmatista e colega de Peirce em Harvard John Dewey (1859 – 195), que também desenvolve suas teorias a partir dessa matriz. O francês Gaston Bachelard (1884 – 1962) também propõe uma alternativa ao modelo dualista em seu trabalho de epistemologia da ciência. No âmbito da semiótica, os russos Mikhail Mikhailovich Bakhtin (1895 – 1975) e Lev Semyonovich Vygotsky (1896 – 1934) apresentam um modelo triádico de signo, enfatizando, como Peirce, seu caráter de processo e de mediação.

cair no chão. Da mesma forma, no cenário da Comunicação Social, tal negação da realidade das mediações instantaneamente marca todo produto comunicacional como falso ou ficcional.

Após o exame de alguns conceitos básicos da teoria triádica de Peirce, acreditamos possuir elementos para problematizar essa discussão a partir de um novo olhar. Importante ressaltar que a o olhar peirceano não é o único que pode se debruçar sobre essa questão. Há também olhares de matriz diádica, que vão explorar a natureza ficcional das representações. Nossa escolha metodológica pela teoria peirceana triádica decorre exatamente das limitações que Peirce aponta no pensamento dualista (discutidas ao longo desse trabalho na crítica de Peirce ao cartesianismo e ao nominalismo) e das soluções que a teoria peirceana apresenta para essas limitações.

5.2 Realidade e existência

Primeiramente, vamos discutir o conceito de *realidade* e seu desenvolvimento na teoria peirceana. A visão do senso comum de realidade, conforme já discutimos, é a de que a realidade é composta pelos objetos individuais, as coisas que, literalmente, confrontam os sentidos. Essa postura, inclusive, ecoa a posição da filosofia nominalista sobre o assunto, conforme já discutimos:

Nós não argumentaríamos sobre o fato da realidade, ou atualidade dos seres individuais, como pessoas ou pedras, mas se dissermos que o universo é feito de seres, qual é o status do ser universal à parte dos individuais dos quais ele é predicado? Ele é real? Para o nominalista ele não é; é apenas um enunciado. (BRENT, 1998: 355)

Que os objetos individuais são reais é inquestionável. Peirce, porém, ao rejeitar o nominalismo e adotar uma postura realista, expande sua definição de realidade para incorporar a *lei*. Não só os objetos individuais são reais, mas também o são as regularidades as quais eles estão subsumidos. De fato, os objetos individuais “em si” apenas não são reais, são *existentes*. A realidade está associada a cognoscibilidade, e essa se torna possível quando assumimos a realidade da regularidade, pois a capacidade conhecedora da mente opera através de generalizações. Além dessa incorporação da lei, o necessário geral, Peirce também inclui na realidade o possível geral, o *acaso*. Ele parte do fato de que a lei não determina o existente em todos os seus aspectos, havendo sempre uma brecha para uma distribuição fortuita de qualidades entre os individuais. É inclusive esse fator de distribuição fortuita que faz da realidade não estática e absolutamente determinada por leis mecânicas pétreas, mas dinâmica e *indeterminada*, subsumida a leis em constante evolução. Interessante notar que o pensamento triádico não nega a dualidade, ele a engloba. O confronto da experiência dual compõe a categoria da existência. Porém, só podemos entender, ou pensar, essa experiência (e dessa forma torná-la, verdadeiramente uma experiência) através de uma mediação. É a *persistência* (ou seja, regularidade no tempo) desse choque da existência que a torna realidade.

Portanto, prosseguindo nosso trabalho de problematização e redefinição de conceitos, entendemos que, para o olhar da teoria peirceana, a realidade é mais de que o conjunto dos objetos físicos individuais, ela é composta por três *categorias ontológicas* que se entrecruzam: o Acaso, a Existência e a Lei; que podem também ser chamados de Primeiridade, Secundidade e Terceiridade ontológicas, conforme vimos no segundo capítulo desse trabalho.

No âmbito da Comunicação Social, ao examinarmos a definição que extraímos do senso comum à luz do conceito peirceano de realidade, reconfiguramos o que estava entendido como realidade como apenas existência. De fato, a realidade, para ser real, dentro da teoria peirceana, tem de incluir a persistência, a generalidade, a mediação e não apenas a existência física. Ou seja, em vez de um modelo que separa a “realidade” (existência) da ficção das representações, apresentamos um modelo em que a realidade *para poder ser realidade* tem de ser um amálgama de existência e representação.

5.3 Hábito, mente e matéria

Outro conceito fundamental da teoria de Peirce explorado nesse trabalho é o de *hábito*. Definimos hábito, no primeiro capítulo, como a predisposição para agir de determinada maneira em determinadas condições, a materialização da crença, inseparável desta. Assim caracterizado, o hábito possui um aspecto evidentemente *potencial*; a ação subsumida a ele ocorrerá, dadas as devidas condições. No segundo e no terceiro capítulos vimos como as explorações metafísicas de Peirce expandiram essa ideia inicial de hábito. Em um desenvolvimento da conexão já estabelecida entre o hábito e a crença, Peirce coloca a aquisição de hábito como a lei da mente. Ele a caracterizou, de maneira simplificada, como a capacidade de perceber regularidades na experiência com o mundo e a expectativa de que essas regularidades se repitam futuramente. Ou seja, é uma faculdade *generalizante*, e é dessa forma que o pensamento opera. A questão que se coloca em seguida é: essas generalidades (leis) são apenas construções da mente para entender a realidade e, portanto, sem fundação ontológica nessa mesma realidade ou se essas generalidades correspondem (ou buscam corresponder) a generalidades reais? Peirce afirma o segundo, que há generalidades reais no universo. Pois, se assim não o fosse, e as generalidades fossem apenas enunciados, como que os objetos físicos, que não são enunciados, podem se comportar de acordo com elas, as generalidades?

Assim como a mente humana, o universo também adquire hábitos, as leis da natureza. E, assim como o conhecimento evolui graças à percepção do erro em si próprio (a discordância entre a expectativa criada e o fato ocorrido), as leis da natureza evoluem graças a manifestações fortuitas e casuais discordantes da regularidade. Mais que isso, ao propor-se que tanto os fenômenos físicos quanto os psíquicos estão submetidos à mesma lei, de aquisição de hábitos, está se afirmando que *mente e matéria possuem a mesma natureza*. A diferença entre eles seria de gradação, há fenômenos em que os hábitos estão mais cristalizados, regulares e físicos e há fenômenos em que os hábitos são menos cristalizados, menos regulares e mais psíquicos.

Trazendo essa discussão para o cenário da Comunicação Social, o conceito peirceano de hábito oferece algumas contribuições. Primeiramente, enfocando o aspecto evolucionário do hábito, esse conceito nos interpela a entender o objeto da Comunicação (a representação – Terceiridade – midiática) não como uma coisa estática e acabada, mas como um processo em crescimento contínuo. Um filme, uma propaganda, um programa de rádio não existem isolados, eles só possuem sentido em um contexto de interpretação, e a interpretação é um processo de crescimento e complexificação contínua. Como disse Peirce, citado no capítulo anterior, “Tentar retirar os signos e chegar à coisa real é como tentar descascar uma cebola para chegar à própria cebola.” (PEIRCE apud BRENT, 1998: 357). A evolução constante do signo é o que vai acrescentando essas camadas.

Em segundo lugar, a conaturalidade entre o psíquico e o físico. No contexto da discussão que levantamos acerca da realidade e da ficção no campo da Comunicação Social, essa conaturalidade sinaliza contra a separação dualística entre mente e matéria, entre o objeto e suas representações. A separação realidade/ficção é tributária de uma divisão matéria/mente na qual a representação é considerada como ficcional, separada do real, que se restringe ao objeto existente. O que o conceito do hábito peirceano faz é superar essa dicotomia em prol de uma gradação. Os fenômenos são *mais* ou *menos* mentais, e a matéria possui um pequeno nível de mente. Da mesma forma que as camadas da cebola e a própria cebola, não se pode separar o objeto de suas representações. As representações (e, dentre elas, as representações midiáticas) é que realizam a mediação entre o sujeito e o objeto. Sem elas, o objeto se torna totalmente incognoscível. Dessa forma, não podemos descartar a representação midiática como falsa, ficcional. De fato, mesmo uma experiência que seria considerada “direta”, necessita da mediação de uma Terceiridade (o pensamento) para ser cognoscível. Assim como uma proposta de separação mente/matéria provoca uma divisão realidade/ficção dentro de uma lógica de um pensamento *dualista*, um modelo que propõe mente e matéria não como pontos opostos absolutos, mas como níveis, a partir de uma proposta *triádica*, leva a um modelo de realidade e ficção não como pontos opostos absolutos, mas como níveis. Os produtos comunicacionais podem ser *mais* ou *menos* reais e *mais* ou *menos* ficcionais.

Com isso, queremos dizer que, condizendo com sua condição de signo, a representação midiática possui algum grau de conexão com o objeto, com o seu contexto.

5.4 Continuidade

Finalmente, vamos examinar a contribuição que a doutrina peirceana do *sinequismo* pode oferecer para a questão da realidade e da ficção no campo da Comunicação Social. Definimos o sinequismo, no capítulo anterior, como o princípio de que “tudo que existe é contínuo” (CP 1.172). Epistemologicamente, Peirce assume essa postura pois ela lhe permite superar o problema dos *pontos últimos*. Para a filosofia nominalista, de matriz diádica, uma vez que apenas os objetos individuais são reais, o entendimento de como um objeto pode agir sobre outro é considerado impossível. Propor uma continuidade é solucionar esse problema, uma vez que assumimos que o objeto que age sobre outro está, em certo grau, no mesmo lugar deste. Da mesma forma, quando da discussão da abdução, vimos como Peirce rejeita a questão dos pontos últimos ao recusar a noção cartesiana de intuição. A intuição seria uma ideia que surge na mente de seu interior, completa e independente; um ponto último. Ora, para Peirce, toda cognição é provocada por uma cognição anterior (mesmo que nós não tenhamos consciência disso). Com isso, ele afirma que é impossível termos acesso direto ao objeto “em si”, só podemos conhecer através do pensamento e o pensamento é *mediação* e um *continuum*.

Ontologicamente, surge a questão da realidade dos *continua*. Para avançar em relação a essa questão, Peirce relaciona sua ideia de continuidade às suas categorias ontológicas. Ora, como o pensamento é mediação, e portanto, Terceiridade e é também contínua, devemos supor que a Terceiridade seja um *continuum*. Assim sendo, o *continuum* deve possuir as características da Terceira Categoria. O contínuo é, certamente, geral, uma vez que generalidade quer dizer exatamente *indeterminação*, ou seja, a ausência de individuais definidos. De fato, Peirce afirma (PEIRCE apud IBRI, 1992: 66) que *continuidade* e *generalidade* são dois nomes para a ausência de individuais definidos. A Primeiridade, por ser também um geral, embora de natureza diferente da generalidade da Terceira Categoria, é também um *continuum*. Então, associar a continuidade à Primeira e à Terceira Categorias, já consideradas componentes da realidade na forma de acaso e lei, é postular a realidade dos *continua*.

Trazendo essa discussão para o campo da Comunicação Social, deve-se destacar a posição de Peirce em relação à “coisa em si”. Rejeitar qualquer possibilidade de conhecimento do objeto fora de um processo de mediação é novamente colocar em xeque a concepção dualista de realidade e ficção. Não é possível conhecer o “real” separado, ou “por baixo”, das representações. É ainda a metáfora das camadas da cebola. Assim sendo, é impossível separar uma “realidade” da qual fariam parte, como pontos últimos, os objetos “em si”; das representações que medeiam esses objetos e a mente conhecedora. Ora, é apenas através da mediação do pensamento (que é signo) que podemos conhecer a realidade. Um objeto como ponto último, fora de um processo mediativo é absolutamente incognoscível. De fato, a mediação é um fator componente da realidade (a Terceiridade) sem o qual há apenas existência. *Mesmo a experiência que, no senso comum, consideramos “direta” com o objeto é mediada pelo pensamento como signo.* E isso não tira seu caráter de realidade, pelo contrário, é exatamente a mediação que faz a realidade ser realidade e não existência. Dessa forma, distinguir entre a “realidade” entendida como a experiência direta com o objeto e a “ficção” como experiência mediada (no nosso caso, mediada pelos meios de comunicação de massa) com o objeto é na verdade criar uma divisão entre duas experiências da mesma natureza, *mediada*. Novamente, assim como mente e matéria, realidade e ficção não são fenômenos opostos de naturezas distintas, mas fenômenos de uma mesma natureza com uma diferença em termos de *níveis*. É evidente que não estamos afirmando que uma pedra e uma fotografia dessa pedra sejam a mesma coisa. Propomos que tanto o contato “direto” com a pedra quanto o contato com a pedra através de uma fotografia são, ambos, experiências mediadas por signos. E, assim como a matéria pode ser, em um certo grau, mente; a ficção pode ser, em um certo grau, real.

E, finalmente, tomamos o sinequismo como um princípio de que “todas as coisas nadam em *continua*” (CP 1.171), sustentado pela realidade ontológica da continuidade. É uma doutrina que visa um entendimento de todas as coisas existentes não a partir de uma dualidade absoluta, mas de uma continuidade gradativa. “Não há nenhuma dificuldade em conceber existência como uma questão de níveis.” (CP 1.175). É isso, inclusive, que permite a evolução do universo, da não-existência à existência. Ora, como princípio, o

sinequismo versa que devemos entender as relações entre as coisas pela continuidade e não pela oposição, essa continuidade entendida como *gradação*. É assim que se propõe um *continuum* mente-matéria, um *continuum* dormir-estar acordado, um *continuum* vida-morte. A partir de outro caminho da teoria peirceana, nomeadamente o conceito de *hábito*, já afirmamos que a relação entre realidade e ficção se dá não por oposição, mas por níveis. Agora, a partir do exame da doutrina do sinequismo, podemos propor que, uma vez que essa relação se estabelece em gradação, há então um *continuum realidade-ficção*, no qual esses modos de ser não se opõem absolutamente, mas são pólos de uma continuidade.

Em resumo, trabalhamos três conceitos axiais da teoria de Charles Peirce, o conceito de *realidade*, o conceito de *hábito* e o conceito de *continuidade* e como esses conceitos permitem uma problematização e uma redefinição dos conceitos de *realidade* e *ficção*, e da relação entre eles, no campo da Comunicação Social. Vimos como a postura do senso comum em relação ao tema (muitas vezes presente nas discussões dentro do cenário da graduação) ecoa a postura *dualista* de Descartes e do nominalismo: a ficção é aquilo que *não é* realidade, realidade entendida como apenas as coisas que existem. Além disso, a ficção, sendo aquilo que não é realidade, possui um caráter de *falsidade*. É evidente, inclusive, o uso, no senso comum, de ficção e falsidade como sinônimos. Afirmar que a realidade é composta apenas pelos objetos individuais existentes e rejeitar a realidade das representações (das mediações, dos gerais, dos universais) é considerar as representações ficcionais e, portanto, falsas. Entender a Comunicação Social a partir dessas matrizes é afirmar que o produto comunicacional, o objeto empírico da ciência da Comunicação, é necessariamente ficcional. Ora, todo produto veiculado pelos meios de comunicação de massa – notícias, propagandas, programas de televisão e rádio, filmes – são mediações, representações. Entender todos como ficções é desconsiderar qualquer possível relação que eles possam ter com a realidade. Dessa forma, essa forma de pensar esvazia, não somente, mas especialmente, documentários, notícias e *reality shows* de qualquer conexão com o real.

Através da exploração dos conceitos de Peirce, vimos que não só as mediações são reais como também que a realidade só é realidade, e não

somente existência, graças a elas. Aqui superamos a divisão entre realidade e ficção entendida como as coisas existentes e suas representações. O objeto é inseparável de suas representações, uma vez que nossa única forma de conhecê-lo é através da mediação do signo (pensamento). A experiência “direta” com o objeto e a experiência mediada pela representação midiática são, ambas, mediadas por signos, fenômenos de mesma natureza. Da mesma forma que mente e matéria possuem a mesma natureza, a experiência que consideraríamos, no senso comum, como direta e a experiência do objeto mediada pelos meios de comunicação de massa possuem a mesma natureza. E, assim como mente e matéria, a diferença entre elas (pois propor que possuem a mesma natureza não é afirmar que são *iguais*) deve ser de níveis. Há fenômenos mais reais e há fenômenos mais ficcionais assim como há fenômenos mais mentais e fenômenos mais materiais. Finalmente, através da doutrina do sinequismo, pela qual devemos considerar que tudo que existe, existe em *continuum*, vimos que esse entendimento de uma relação não de opostos, mas de níveis entre o real e o ficcional leva a uma proposição de um *continuum realidade-ficção*.

Essa proposição é interessante, no campo da Comunicação Social, pois ao afirmar que existe um certo grau variável de realidade na representação midiática, ela nos permite estudar essa representação midiática em sua relação com o objeto ao qual ela se refere. Ao propormos que uma relação com a realidade existe em todo signo, podemos analisar como esse signo se relaciona com uma realidade que lhe faz um *contexto*. É essa conexão que nos leva a afirmar que todo signo (e todo signo midiático) *fala da realidade*. Mesmo os filmes mais fantasiosos se referem, mesmo em pequeno grau e de maneiras metafóricas, alegóricas, simbólicas, ao real e é talvez por isso que nós nos identificamos com personagens “fictícios”. Devemos ressaltar que esse “falar da realidade” independe da intencionalidade do autor ou qualquer coisa semelhante. Ele nasce da própria relação que todo signo estabelece com o seu contexto. Ou seja, é esse entendimento de um *continuum ficção-realidade* que nos permite entender o signo midiático *em referência* ao real, por ele possuir a mesma natureza (de Terceiridade) do real e mesmo, em um grau, *ser real*. Enfim, podemos entender o produto de comunicação não como uma coisa separada da sociedade e da história, mas como um produto também de seu

momento social e histórico. Mais do que isso, podemos entender o signo midiático como um processo dinâmico, crescendo e complexificando-se em sua relação *triádica* com o objeto ao qual ele representa, com as mentes nas quais ele provoca um *continuum* infinito de mediações e consigo mesmo.

Conclusão

Nos capítulos anteriores, exploramos alguns conceitos básicos da teoria de Charles Sanders Peirce e como eles nos permitem entender a relação entre realidade e ficção no campo da Comunicação Social. Chegamos à proposição de um *continuum realidade-ficção*, no lugar de um entendimento de uma oposição dualista entre eles. Neste capítulo, faremos algumas considerações surgidas no processo da escritura do texto e uma reflexão metodológica sobre esse próprio processo de escritura.

Primeiramente, sobre a abordagem metodológica que esse trabalho assumiu. Ora, como uma tentativa de entender a teoria de Peirce, nos propusemos a desenvolver esse trabalho a partir de um método peirceano: o método abdutivo. Já tratamos da abdução no capítulo 3 desse texto, e partiremos daquelas considerações. A abdução é o processo lógico e inconsciente da formulação de uma hipótese para tentar explicar um fenômeno com o qual nos deparamos. Ao contrário da intuição cartesiana, ela não é um ponto inicial do pensamento e uma instância de certeza absoluta. Ela se insere no *continuum* do pensamento e é sempre determinada por um pensamento anterior. Isso é importante para ressaltar que as hipóteses não surgem do nada, como uma “luz divina”, mas acontecem dentro de um processo de pensamento, ou seja: “Para Peirce, só entendemos o que estamos preparados para interpretar.” (SANTAELLA, 2004: 34). Um *insight* não ocorre por desígnio divino, mas ocorre para aquele que está preparado para tê-lo. Ela também é o tipo mais frágil de inferência lógica, sem validade por si só. Ela requer a dedução e a indução para ser comprovada ou mesmo descartada.

Quando escolhi tratar de uma visão da teoria de Peirce sobre o tema da realidade da ficção, tinha apenas uma vaga ideia de como tal visão se daria, graças aos estudos que havia realizado até então. Parti então para a leitura de Peirce e comentaristas como Sebeok e John Deely e a própria Lucia Santaella, de maneira a tornar-me apto a entender a teoria peirceana e permitir assim o surgimento de uma hipótese que me permitisse abordar o tema ao qual eu me propunha. Assim, em um momento de *flash* abdutivo, cheguei a uma hipótese de como abordar a teoria de Peirce de maneira a construir um conhecimento que possa contribuir para a questão da ficção e realidade no campo da

Comunicação Social. Em outras palavras, desenvolvi uma hipótese de um *recorte* dentro do pensamento peirceano que me permitisse avançar na questão que me propunha a fazer: os conceitos de *hábito* e *continuidade*. Como qualquer hipótese abdutiva, não havia nenhuma garantia de certeza em si.

É interessante ressaltar que, embora esses conceitos não tenham sido absolutamente estranhos a mim (se assim fosse, então a hipótese teria que ser entendida como um *ponto primeiro*) eles não eram também conhecidos com a profundidade requerida para a questão. Dessa forma, a hipótese de que a visão peirceana da questão da realidade e ficção no campo da Comunicação Social poderia ser entendida através da exploração dos conceitos de hábito e de continuidade levou a uma *dúvida viva*: o que são, para a teoria de Peirce, hábito e continuidade e podem eles levar a um entendimento da realidade e da ficção? E qual entendimento seria esse? Essa era uma dúvida viva nascida no processo da investigação, em oposição a uma dúvida *formal* cartesiana. Como bem coloca Bachelard: “Em outras palavras, o método científico é um método que busca o risco. Seguro do adquirido, se arrisca em uma nova aquisição. A dúvida está diante dele, e não atrás como na vida cartesiana” (BACHELARD, 1973: 39). A proposta, nesse trabalho, era exatamente não partir de uma dúvida (meramente formal) cartesiana, mas de gerar essa dúvida no processo da investigação, em concordância com o método científico proposto por Peirce em *A fixação da crença*:

Para Peirce, começamos as investigações carregados de crenças, que podem até ser nefastas, mas as começamos também com a esperança de que nossas hipóteses possam se comprovar. A dúvida é algo que necessariamente surge no decorrer da pesquisa e não antes que ela se inicie. (SANTAELLA, 2004: 113-114)

A função dos próximos estágios da investigação, de corrigir, ou mesmo refutar, a hipótese gerada abdutivamente também foi sentida. A exploração dos conceitos de hábito e continuidade me levou a reconfigurar muito do que eu imaginava sobre ambas e também como eu imaginava que seria um olhar da teoria peirceana sobre a ficção e a realidade. Embora eu já supusesse uma proposta que diferisse da oposição dualista, devido ao meu estudo da natureza triádica de sua semiótica, diferentemente da semiótica diádica (semiologia) de

linha francesa, não sabia *como* essa proposta triádica se daria. Além disso, da investigação dos conceitos de hábito e continuidade surgiu a necessidade de explorar outro conceito: o de *realidade*, pela sua evidente relevância para o tema e por ser essencial na compreensão dos outros dois. Também outra maneira pela qual os outros processos da pesquisa aperfeiçoaram a hipótese.

Outra preocupação importante para o decorrer deste trabalho é a constante vigilância de se manter afastado do pensamento do senso comum. Ora, como um trabalho que se preocupa com a problematização de conceitos, é importante não tratar as ideias de realidade e ficção da forma como são abordadas no senso comum. Mas mais que isso, o obstáculo mais problemático é a matriz *dualista* do senso comum. Estamos familiarizados com o modo de pensar dualista: sim ou não, certo ou errado, verdadeiro ou falso. E a influência dessa maneira de pensar deve ser reconhecida e evitada. Ora, não podemos tratar diadicamente uma proposta que é essencialmente triádica como a peirceana. Conforme atenta Rosa:

Pode fazer-se a hipótese que a oposição contínuo/discreto se encontra subjacente aos diversos conteúdos representativos do conhecimento. Segundo essa hipótese, uma tal oposição determinaria a forma das teorias que são admissíveis. Escolhe-se, como forma geral dessas teorias, seja o contínuo, seja o discreto. Parece mesmo que a escolha do contínuo se faz contra o discreto e a escolha do discreto se faz contra o contínuo. A escolha do discreto contra o contínuo pode ser considerada irreduzível. É de facto assim? Ou, pelo contrário, é possível uma síntese? Se admitimos uma resposta afirmativa à primeira questão, segue-se que é o próprio discreto que se encontra na base da oposição entre contínuo e discreto. Ao invés, se se aceita a segunda, é a continuidade que permite a síntese dos dois termos em oposição. Segundo esse ponto de vista, postula-se que há sempre uma síntese entre quaisquer dois conceitos em oposição, sendo essa síntese uma das próprias figuras da continuidade. (ROSA, 2003: 13)

Dessa forma, tentamos atentar para o fato de que o pensamento triádico não se opõe ao dualismo, mas o engloba. Ressaltamos que Peirce não afirma que não há nenhuma forma de dualidade, apenas que a realidade não se resume ao diádico, mas que ela se completa na triadicidade. Quando tratamos das categorias ontológicas de Peirce, afirmamos que a Terceiridade engloba a Secundidade, que o individual está subsumido à generalidade e é por isso que a realidade é uma Terceiridade, porque ela é Lei que contém a Existência e o

Acaso. Assim sendo, não podemos pensar o modelo do *continuum realidade-ficção* como oposto à dualidade realidade/ficção. Ele a contém e, por introduzir um terceiro elemento – a generalidade, a mediação, a representação – a expande e expande nossas possibilidades de investigação do tema.

De maneira semelhante, John Deely, ao trabalhar a relação de aparente oposição entre a semiótica (triádica) de Peirce e a semiologia (diádica) de Saussure, Barthes, Hjelmslev e outros, afirma:

Temos aqui duas tradições ou paradigmas, que têm até certo ponto prejudicado o desenvolvimento contemporâneo por existir dentro dele em condições sociológicas de oposição. Essas condições de oposição, todavia, não são apenas desnecessárias logicamente, mas dependem para seu sustento de uma sinédoque perversa pela qual uma parte é tomada pelo todo. A semiótica forma um todo da qual a semiologia é uma parte. (DEELY, 1990: 23)

Um outro tópico que despertou interesse no decorrer do processo desse trabalho é a natureza ao mesmo tempo filosófica e científica da teoria peirceana. Peirce, como ele mesmo assevera (PEIRCE, 1993: 43), era um homem de laboratório, cujas investigações passaram pela química, física, matemática, gravitação, ótica, astronomia. A influência desse contexto pode ser percebida na teoria de Peirce. Sua doutrina do falibilismo é tributária desse trabalho em ciências naturais. Foi medindo, pesando e calculando que Peirce percebeu que sempre há um certo elemento de *erro* em nossos resultados, e que inclusive algumas áreas já publicavam seus resultados com uma margem de erro provável. Ele notou que há sempre alguma característica fortuita no existente individual em exame, totalmente não determinada pela lei. Daí surge o fundamento para suas categorias metafísicas. Fundamentar sua Metafísica na observação do mundo, a Fenomenologia, é também influência de seu trabalho em ciências naturais. É o pensamento das ciências experimentais em que as teorias são modificadas (ou mesmo descartadas) pela observação de fatos de destoem de suas previsões: “Se os fatos não concordam com a Teoria, pior para eles. São *maus fatos*. Isto soa-me infantil, confesso. É como uma criança que agride um objeto inanimado que a machuca.” (PEIRCE apud IBRI, 1992: 34).

Sua abordagem dos tipos de inferência lógica – indução e dedução – e a introdução de um novo tipo, a abdução, também ecoam essa origem. Peirce as

colocou não como tipos formais de raciocínio, como eles são normalmente tratados, mas como estágios ativos de um processo investigativo, trazendo-os de meras formalidades anteriores ao processo da pesquisa (da mesma maneira que a dúvida) para o serem próprio centro de sua proposição de um método científico.

A partir de tudo que vimos da proposta metodológica de Peirce, pela qual buscamos orientar o presente trabalho, queremos concluir com uma citação do próprio Peirce que, a nosso ver, simboliza sua postura em relação ao conhecimento e à pesquisa. Uma postura centrada no rigor do método científico (pragmático) de se fixar a crença, na dúvida viva (e na problematização dessa dúvida) como motor da pesquisa, no papel criativo da abdução e na recusa a supor algum tipo de incognoscível:

A primeira e, em um sentido, a única regra da razão, é aquela de que a fim de aprender, você deve desejar aprender, e com tal desejo não se satisfazer com o que você já se inclina a pensar, seguindo-se um corolário que é digno de ser inscrito em todos os muros da cidade da Filosofia: *Não bloqueie o caminho da investigação*. (PEIRCE apud IBRI, 1992: 69)

Referências Bibliográficas

APEL, Karl-Otto. *El camino del pensamiento de Charles S. Peirce*. Madrid: Visor, 1997. Traduções nossas.

BACHELARD, Gaston. *El compromiso racionalista*. México: Siglo XXI, 1973.

BACHELARD, Gaston. A noção de obstáculo epistemológico. In: *A formação do espírito científico*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.

BRENT, Joseph. *Charles Sanders Peirce: a life*. Bloomington, Indiana: Indiana University Press, 1998. Traduções nossas.

DEELY, John. A semiótica literária e a doutrina dos signos. In: *Semiótica básica*. São Paulo: Editora Ática, 1990.

IBRI, Ivo Assad. *Kósmos Noëtós: a arquitetura metafísica de Charles Sanders Peirce*. São Paulo: Perspectiva/Hólon, 1992.

PEIRCE, Charles Sanders. A fixação da crença. *Popular Science Monthly*, New York, v. 12, nov. 1877 – abr. 1878. Disponível em <www.lusosofia.net>. Acesso em: 17 set. 2008.

PEIRCE, Charles Sanders. A propósito do autor. In: *Semiótica e filosofia: textos escolhidos de C.S. Peirce*. São Paulo: Cultrix, 1993.

PEIRCE, Charles Sanders. Como tornar nossas ideias claras. *Popular Science Monthly*, New York, v. 12, nov. 1877 – abr. 1878. Disponível em <bocc.ubi.pt>. Acesso em: 17 set. 2008.

PEIRCE, Charles Sanders. *The Collected Papers of Charles Sanders Peirce*. Cambridge: Harvard University Press, 1931-1958. Citado CP, seguido pelo número do volume e número do parágrafo. Traduções nossas.

ROSA, António Machuco. *O conceito de continuidade em Charles S. Peirce*. Braga: Fundação Calouste Gulbenkian, 2003.

SANTAELLA, Lucia. *O método anticartesiano de C.S. Peirce*. São Paulo: UNESP, 2004.

SAUSSURE, Ferdinand de. *Curso de lingüística geral*. São Paulo: Cultrix, 1973.

WALL, Cornelis de. Peirce e o princípio do pragmatismo. In: *Sobre pragmatismo*. São Paulo: Loyola, 2007.