

O PRAGMATISMO DE PEIRCE COMO TEORIA DO CONHECIMENTO E DA APRENDIZAGEM

Maria Virgínia Machado Dazzani
- (UFBA)

RESUMO:

Este ensaio procura abordar o conceito de aprendizagem na perspectiva de problemas epistemológicos e lógicos na obra de Charles Sanders Peirce, principalmente em algumas passagens onde ele investiga a estrutura dos atos cognitivos e das inferências, a lógica do inquérito e tenta elucidar o seu pragmatismo. Para tanto, será fundamental situar a aprendizagem no campo dos problemas associados ao conceito de “raciocínio”, “pensamento” e “inquérito”.

PALAVRAS-CHAVE:

Aprendizagem, Conhecimento, Peirce, Pragmatismo, Semiótica.

1. Semiótica e aprendizagem

A idéia central deste ensaio pode ser resumida numa afirmação de John Shook (2000: 1), “... *o pragmatismo é fundamentalmente uma teoria empirista da aprendizagem* [grifos meus]. Segundo o raciocínio de Shook, toda investigação sobre a estrutura e as funções da mente e suas relações com a *possibilidade de conhecimento*, assim como encontramos no pragmatismo, deve compreender uma teoria da aprendizagem. Mesmo que muitos filósofos tenham separado, de um lado, os métodos e procedimentos de obtenção de novos conhecimentos (como, por exemplo, na ciência) e, do outro, os métodos e procedimentos de absorção de conceitos, noções e crenças já

estabelecidos, Peirce postularia que existe uma única metodologia da aprendizagem e do conhecimento humanos.

Peirce, J. Dewey e W. James concordam com um princípio básico do empirismo segundo o qual a inteligência e as faculdades humanas são essencialmente dadas a partir da aprendizagem na experiência: em primeiro lugar, a experiência possibilita a base para o conhecimento, e a atividade mental é o trabalho de transformação da experiência em objetos de conhecimento; o confronto e a transformação desta experiência tem como principal objetivo sanar as dúvidas e inquietações na mente (cuja característica é ser inquiridora), estabelecendo a crença; por fim, o conhecimento visa o estabelecimento da “crença prática”, isto é, a formação de hábitos de conduta cognitiva e moral futura.

Para realizar isso, porém, o pragmatismo necessitou “naturalizar a mente humana” (compreendendo-a no interior dos processos da natureza) e repudiar todas as formas de transcendentalismos, dualismos, inatismos e idealismos, como estão em Platão e Descartes.

Neste ensaio estarei ocupada em descrever como o pragmatismo e a *doutrina dos signos* de Peirce devem e podem ser entendidos como uma teoria do conhecimento e como, nesta teoria, por sua vez, o conceito de “aprendizagem” tem um lugar central: de um lado, não há conhecimento a partir de um “ponto zero”, absolutamente inicial; do outro lado, todo conhecimento é construído no sentido de instituir a ação prática (baseada na crença); por essa razão, a “aprendizagem” está relacionada com a formação de esquemas interpretativos e crenças. Além disso, esse é um *processo* e, como tal, continuamente aberto e revisável. Para usar uma imagem rortyana, o conhecimento não é um espelho da natureza ou das coisas, mas uma construção sempre aberta (como em Dewey) que interpreta o mundo (Cf. DAZZANI, 2000). O que é estabelecido pelo aprendizado não é

da ordem de algum conteúdo definido ostensivamente como uma conduta “correta”; o conhecimento é o modo como passamos a entender e interagir no mundo, não recorrendo a uma pura ostensão como critério de revisão e correção. O aprendizado diz respeito ao modo como firmam um hábito de conduta, uma regra para ação.

Em Peirce, aprender significa não mais que estar no fluxo contínuo e falível de nossas concepções possíveis da realidade: só sabemos que há objetos, pessoas e um mundo real porque estamos na posse de “uma consciência de aprendizagem” que faz com que ordenemos o experienciado com um conceito geral (cf. IBRI, 1992: 64). A única regra da razão, para ele, é investigar e aprender (“*Não bloqueie o caminho da investigação*”, dizia Peirce), formando novos esquemas de interpretação e de ação. *Aprender é adquirir um hábito e os homens aprendem investigando o real.*

A aprendizagem é a capacidade de síntese, de ampliação e aperfeiçoamento dos conceitos que usamos para indicar o real e o significado próprio do fazer humano. Tais capacidades são concebíveis apenas se o caráter mental da consciência tiver a plasticidade necessária para *crescer*, rompendo com velhos hábitos que se consumam como inadequados à vivacidade e dinâmica de nosso próprio existir (Cf. MERRELL, 2002: 61-80).

2. Peirce e a Teoria do Conhecimento

Peirce julgava-se não um filósofo no sentido clássico, mas um “cientista experimental” (PEIRCE, 1998a: 332) e imaginava poder pensar os assuntos filosóficos do mesmo modo que o cientista trabalha no seu laboratório, qual seja, como questões de experimentação. Sua principal inspiração era Immanuel Kant, principalmente a idéia de que a experiência (sensória) é constitutivamente permeada por uma *ordem* que não pode ser compreendida independentemente da

própria experimentação: nossa idéia de “existência”, por exemplo, envolve os conceitos de espaço e tempo, pois cada objeto existe em alguma relação espacial e temporal com algum outro, mas os conceitos de espaço e tempo são vazios se não estão relacionados com objetos presentes na experiência sensível. A máxima kantiana era: “conceitos sem intuições são vazios”, mas “intuições sensórias sem conceitos são cegas” (cf. KANT, 1997).

No início da “Analítica dos Conceitos” Kant escreve o seguinte:

“O entendimento não é, pois, uma faculdade de intuição. Fora da intuição não há outro modo de conhecer senão por conceitos. Assim, o conhecimento de todo o entendimento, pelo menos do entendimento humano, é um conhecimento por conceitos, que não é intuitivo, mas discursivo.” (Ibid.: 102)

A concepção kantiana do conhecimento certamente distinguiu-se dos pensadores mais próximos de sua época, tanto racionalistas quanto empiristas. A corrente empirista pensava no conhecimento como algo derivado diretamente da experiência e a dos racionalistas, pelo contrário, afirmava que o conhecimento é baseado exclusivamente na razão inata: ambos tomavam como garantidos que o conhecimento deve ser absoluto no sentido de ser independente da pressuposição e da perspectiva (Cf. FAERNA, 1996: 63-95). O mundo real, para Kant, surge como algo *necessariamente já interpretado* e permeado por conceitos. Isto não quer dizer que exista, de um lado, um mundo real e, do outro, signos e símbolos que interpretam a experiência sensível. A experiência, ela mesma, não pode existir sem se acomodar a uma ordem simbólica (tocamos em algo e temos, imediatamente, a consciência de algo pesado ou frio ou áspero; a qualidade ou sensação do objeto vem acompanhada da consciência desse objeto

e vice-versa). Peirce, ao modo kantiano, esteve desde o início convencido que o conhecimento não é intuitivo e imediato e que é apenas através de signos ou símbolos ou esquemas de pensamento (crenças e hábitos) que todo o conhecimento do mundo se dá (Cf. PEIRCE, 1986b).

Como têm destacado vários comentadores (Cf. GALLIE, 1975; ALMEDER 1980; CHENU 1985, FISCH 1986; HAUSMAN, 1993 e MURPHEY, 1993), esta reflexão sobre o conhecimento – a crítica à epistemologia intuicionista e subjetivista e a busca de uma perspectiva construcionista que incorpore e supere Kant – foi o celeiro do pragmatismo de Peirce na sua obra de juventude. Em 1877, quando cunhou a chamada “máxima do pragmatismo” (PEIRCE, CP 5.402), Peirce estava ocupado com o tema *metafilosófico* de um método que permitisse avaliar nossas construções teóricas – a saber, crenças sobre a realidade e hábitos de lidar com conceitos sobre esta realidade –, principalmente no âmbito das práticas científicas. Sua pergunta, grosso modo, era: como podemos distinguir crenças verdadeiras de crenças falsas e concepções *claras e distintas* de concepções *obscuras e confusas*?

Tradicionalmente, desde Descartes, uma parcela importante do trabalho filosófico, a Teoria do Conhecimento, vem identificada ao esforço de estabelecer um método que permita indicar com segurança aquelas idéias e crenças que, pela sua clareza e razoabilidade podem servir de base e fundamento para as teorias sobre o mundo, a realidade, a ciência e a moral. Foi a partir de Descartes que a localização do problema da verdade como uma realização subjetiva se tornou um marco fundamental na história da filosofia. E Peirce, reconhecendo a origem do problema da verdade no âmbito da filosofia tomou emprestado os termos *clareza e distinção das idéias* para re-

tomar tal discussão. Segundo Peirce (1986: 259), quando Descartes idealizou “reconstruir a filosofia” em oposição ao pensamento confessional baseado na autoridade divina, seu esforço foi o de buscar uma fonte mais natural de princípios verdadeiros no próprio espírito humano. Descartes tinha como objetivo firmar uma ciência verdadeiramente segura (sobre as coisas como objetos externos existentes), mas estava convencido que comumente temos nos enganado a propósito de como as coisas realmente são:

“Notei, há muitos anos já, que tenho recebido desde a mais tenra idade tantas coisas falsas por verdadeiras, e sendo tão duvidoso tudo o que depois sobre elas fundei, tinha de deixar abaixo tudo, inteiramente, por uma vez na minha vida, e começar, de novo, desde os primeiros fundamentos, se quisesse estabelecer algo seguro e duradouro nas ciências.”
(DESCARTES, 1988: 106)

Seu problema epistemológico principal era saber se as idéias que o *eu* (o sujeito do conhecimento) acredita claras e distintas podem ser garantidas como verdadeiramente essências e se isto que o sujeito afirma poderia expressar uma razão universal objetiva e não apenas uma ilusão ou sonho. Por isso, a questão da apreensão imediata e certa do objeto para o qual o espírito se dirige tem um papel primeiro: a *intuição* seria esta relação direta e integral entre o sujeito cognoscente e seu objeto sem qualquer mediação. Descartes se referia principalmente à *intuição evidente* do próprio eu que leva ao conhecimento certo. A fonte da certeza, da razão humana e das verdades fundamentais, seria propiciada pelo auto-exame e na auto-consciência do sujeito que constata que *sabe inequivocamente que pensa e existe*:

“Não sou eu, então, pelo menos, alguma coisa? Mas já neguei que tivesse quaisquer sentidos e qualquer corpo. Todavia, hesito: porque, o que se conclui daí? Estou ligado ao corpo e aos sentidos de modo que não possa existir sem eles? Mas persuadi-me que não havia absolutamente nada no mundo, nenhum céu, nenhuma terra, nenhum espírito, nenhum corpo. Não me persuadi também de que eu próprio não existia? Pelo contrário, eu existia com certeza se me persuadi de alguma coisa. Mas há um enganador, não sei qual, sumamente poderoso, sumamente astuto, que me engana sempre com a sua indústria. No entanto, não há dúvida de que também existo, se me engana; que me engane quanto possa, não conseguirá nunca que eu seja nada enquanto eu pensar que sou alguma coisa. De maneira que, depois de ter pesado e repesado muito bem tudo isto, deve por último concluir-se que esta proposição ‘Eu sou, eu existo’, sempre proferida por mim ou concebida pelo espírito, é necessariamente verdadeira.” (DESCARTES, 1988: 119)

Peirce sempre se posicionou contra o *idealismo subjetivista* e *solipsista* implicado nesta perspectiva cartesiana que sustenta que o objeto do conhecimento e da certeza epistemológica (do qual posso estar imediatamente certo) é somente minha *própria* mente (Cf. PEIRCE, 1992a, pp. 28-55). Se seguirmos Descartes não poderemos *estar certos* de que há qualquer coisa existente fora da minha mente, pois para este idealismo não existe conceito objetivo de mundo para além do “eu” plenamente autoconsciente e solitário (Cf. MOUNCE, 1997: 9; MERRELL, 1997: 297 e seg.).

3. Conhecimento e Crença

O anticartesianismo de Peirce sugere que quando falamos de mundo e de conhecimento, estamos tratando, na verdade, de interpretação, de significação e crença. Mesmo a percepção imediata ou consciência imediata é ela mesma uma inferência ou hipótese (Cf. PEIRCE, 1992b; cf. tb. SANTAELLA, 1993); tais inferências ou hipóteses só podem ser checadas por outras inferências ou hipóteses *ad infinitum* e nada existe independentemente de ser interpretado por uma mente humana. Com isso, Peirce também estaria perdendo qualquer contato com o mundo (como encontramos em Descartes)? Como postular algum sentido de realidade nesta perspectiva? O desafio aqui é estabelecer de que maneira, intersubjetivamente (como no laboratório), podemos estar certos que uma interpretação ou crença é correta e não apenas uma ilusão. O que podemos tomar como referência para estabelecermos as garantias da correção? Ou seja, como dizer que o modo como firmamos nossas interpretações e crenças e nossos hábitos *determina nossa compreensão da realidade* (de nós mesmos, dos outros e das coisas e acontecimentos) e pode ser justificado sem cairmos no humanismo perspectivista e relativista cuja máxima é “de todas as coisas a medida é o homem” (como em Protágoras e James)?

Estes são alguns desafios que o jovem Peirce tentou resolver e vêm explicitados na sua compreensão do *método do pensamento e do inquérito* (para o qual o modelo é o inquérito científico) e o *processo de fixação das crenças* sobre o mundo. Peirce definira já no seu “The Fixation of Belief” de 1877 (Cf. PEIRCE, 1986a: 242-257; CP 5.358-387) que o inquérito (ou a investigação sobre o real e a construção do nosso conhecimento sobre o mundo) é *o processo através do qual nós passamos da dúvida genuína para a crença estável*. E,

como é evidente, os termos principais aqui são os “predicados psicológicos” *crença* e *dúvida* (Cf. ALMEDER, 1980: 1).

Peirce compreendia o termo “crença” como um *certo estado mental* ou *sentimento* resultado de conexões habituais entre nossas idéias e conceitos e que implica em expectativas concernentes ao modo como o mundo é e virá a ser. Grosso modo, se uma pessoa *acredita que p*, onde *p* é uma proposição qualquer, isto quer dizer que ela está em um estado psicológico caracterizado por certas expectativas causadas por conexões habituais entre suas idéias (Cf. PEIRCE, 1986a: 247). Isto, porém não esclarece se a crença em questão é verdadeira e racional ou não é. Todas as vezes em que está em questão nossa relação com o mundo e com outros sujeitos humanos e nosso agir há necessariamente a presença de uma crença (ou estados mentais que causam nosso agir de modos particulares), independente da crença ser verdadeira ou falsa. Além disso, o único modo de conhecermos o que o homem acredita é observarmos como ele age; o interesse de Peirce era o de propiciar uma análise do conceito de crença que possibilitasse uma *verificação* das sentenças que expressam crenças.

Eis o problema do esclarecimento filosófico das crenças: “Somos, sem dúvida, predominantemente lógicos, mas não o somos de maneira perfeita. A maioria de nós, por exemplo, é mais confiante e esperançosa do que a lógica justificaria.” (PEIRCE, 1986a: 244-5). Um método – isto é, um procedimento deliberado e racional – se impõe àquele que deseja uma certeza que vá além do “para mim, e somente para mim, é certo que...”. Isto é o que podemos chamar de “positividade da crença”: nossas teorias, concepções e crenças orientam e formatam nossos interesses e impregnam de ordem o nosso agir. A crença se caracteriza: a) como “algo de que estamos cientes”, b) “aplaca a irritação da dúvida” e c) “envolve o surgimento, em

nossa natureza, de uma regra de ação, ou, digamos com brevidade, o surgimento de um *hábito*” (PEIRCE, 1986b: 263). Em contrapartida, segundo Peirce, “a dúvida nunca se acompanha de tal efeito” (*Idem*, 1986a: 247).

A rigor, o *inquérito* começa com a dúvida genuína e seu objetivo é vencer esta dúvida através do estabelecimento (na verdade, o reestabelecimento) de crenças estáveis: a irritação da dúvida causa uma luta para alcançar a crença e a luta ela mesma é *inquérito* (cf. ALMEDER, 1980: 7). A dúvida causa um estado mental profundamente desagradável contra o qual lutamos para nos libertarmos e, conseqüentemente, retornar ao estado de crença, caracterizado por uma tranqüilidade e satisfação que desejamos preservar e tornar duradouro. A este estado apegamo-nos com veemência não apenas para crer, mas “*to believe just we do believe*” (PEIRCE, 1986a: 247).

Como um estado mental, a dúvida (e não a descrença) geram efeitos diversos aos da crença: ela representa uma falta de associação de idéias, privando-nos de expectativas já que não dispomos de critérios para agir de qualquer modo particular. Como tal, é um estado irritante e frustrante do qual devemos escapar. Uma dúvida não é simplesmente uma *descrença*, pois a descrença numa proposição implica que a pessoa não está *privada* da disposição para agir de qualquer modo particular mas, ao contrário, ela age – ou está disposta a agir – como se a proposição em questão fosse falsa. A descrença é um estado mental semelhante ao da crença. De algum modo, a descrença não implica na angústia da dúvida, nem no movimento de procura por certezas (como no caso da dúvida).

Mas a “*duvida real*” em oposição à “*dúvida artificial*” de Descartes só aparece quando, de fato, alguma coisa confiadamente esperada falha ou quando alguma coisa não esperada ocorre. Ou seja, alguém não pode estar num estado genuíno de dúvidas ao menos que

tenha sido surpreendido tanto pelo que ele não esperou quanto pela ausência daquilo que estava no horizonte das suas expectativas. Isto implica que *não pode haver dúvida genuína sem uma crença antecedente*. Crença e expectativa vêm primeiro e o poder para duvidar muito depois (Cf. PEIRCE, CP 5.512). A dúvida é sempre uma dúvida específica que pressupõe e nega uma *crença específica*; não há lugar para a dúvida geral assim como não há lugar para a crença geral. A dúvida só surge quando alguma crença, ou um conjunto de crenças é rompida, ou seja, quando alguém não sabe como agir porque alguma crença que havia endossado anteriormente repentinamente e surpreendentemente não mais permite facilitar seu trato com a experiência. Neste ponto, quando Peirce insiste na origem externa da dúvida genuína, faz com que o seu argumento epistemológico se dirija contra a concepção de inquérito e dúvida em Descartes.

Para Peirce todo o raciocínio está permeado da possibilidade lógica do erro e o *cogito* é tanto o produto das inferências como é qualquer outra proposição. Em resumo, a defesa que Peirce faz da *falibilidade* de todo conhecimento e raciocínio *refuta* a dúvida cartesiana, que seria, por sua vez, apenas uma dúvida artificial. Um inquérito legítimo, com isso, *não pode* começar com a dúvida cartesiana. Por isso, ao contrário, o inquérito deve originar-se com uma dúvida real e dirigir-se para a formulação de proposições que nós genuinamente não duvidamos.

A dialética entre crença e dúvida instauram uma idéia de que nosso pensamento opera na construção de teorias (no sentido amplo do termo teoria) sobre o estado efetivo do mundo no esforço de impor uma ordem razoável e lógica para a realidade. Isto permite, entre outras coisas, a generalização, a utilização de instrumentos normativos, o uso intersubjetivo de conceitos, a previsão de ocorrência de fatos cotidianos, etc. *Elas estão enraizadas no modo como aprende-*

mos qualquer coisa no mundo e sobre o mundo: desde a idéia espaço-temporal até a significação das palavras, frases e argumentos, o sentido do que é ilusório distintamente do que é real, a memória e a possibilidade da previsão de acontecimentos que se darão no futuro.

Pensando assim, este jogo dialético crença-dúvida é constitutivo da forma do nosso conhecimento. Mesmo que a crença não tenha uma relação direta e imediata com o agir, ela nos coloca numa situação mental que nos permite um agir de um determinado modo (imaginando estarmos certos e de acordo com a razão). Ela nos impulsiona em direção ao agir, nos oferece supostas garantias (mesmo que provisórias) para seguir crendo (Cf. PEIRCE, 1986a: 246). A crença tende à certeza e a auto-preservação, enquanto a dúvida é um estímulo que leva o esforço de superação (sair da dúvida para o seu oposto, a crença). É muito importante para o fluxo da vida humana que nossas crenças sejam de tal modo que nos sirvam para orientar *devidamente* as ações, para que satisfaçamos nossos desejos. Ora, toda crença que não pareça estar estruturada de forma a assegurar esse resultado será rejeitada como uma falsa crença ou simplesmente como uma não-crença: “a esse esforço denominamos *investigação*, embora eu deva admitir que, por vezes, tal designação não se mostra muito adequada” (*Ibid.*, p. 247). A investigação humana tem por objetivo o acordo de opiniões e crenças, pois “buscamos não apenas uma opinião, mas uma opinião verdadeira” (*Ibid.*). No entanto, tão logo alcançamos uma crença firme e já nos sentimos completamente satisfeitos e aplacados. Mas como saber se nossa crença é verdadeira ou falsa posto que toda vez que alcançamos uma crença (aplacando a dúvida), sentimo-nos satisfeitos com a suposta verdade desta crença? Qual seria a medida para avaliarmos se uma crença é verdadeira? Seria possível nos debruçarmos sobre nossas próprias crenças e julgá-las verdadeiras ou falsas? E onde estaria a disposição para colocar

em dúvida uma crença, já que ela oferece uma satisfação e aplacamento? Quais seriam os critérios de razoabilidade para avaliarmos as crenças? “Podemos, no máximo, sustentar que buscamos uma crença que julguemos verdadeira. Julgamos, contudo, que é verdadeira cada uma de nossas crenças e, assim, a afirmação é mera tautologia” (PEIRCE, 1986a: 248).

Como vemos, esse jogo dialético de crença e dúvida não é tão simples quanto parece. Estão aí imbricados os conceitos de verdade e certeza epistemológica e, portanto, as garantias do conhecimento e o processo da aprendizagem.

Em Peirce, deve-se tomar como verdade a opinião sobre a qual investigações independentes convergem e todos, intersubjetivamente possam concordar (Cf. MISAK, 1991: 125 seg.): é a independência do real (ou seja, o real como independente da nossa perspectiva, do nosso ponto de vista) e o inquérito que explicam porque a convergência é a marca da verdade. Entretanto, devemos lembrar que, para ele, a convergência de investigações não explica o real, somente testemunha a verdade (Cf. MOUNCE, 1997: 12). Mas, como sabemos, Peirce suspeita que o espírito humano nem sempre está investido da curiosidade inquiritiva e científica e comumente adere sem titubeio a sua crença (“Não se pode negar que a fé sólida e imutável proporciona grande paz de espírito” (PEIRCE, 1986a: 249)).

Este é o sentido de uma reflexão filosófica sobre “método de fixação de crenças”. Ele diz que podemos firmar uma crença de diversos modos e seria uma impertinência egoísta objetar que é irracional não aceitar que alguém tenha fé cega, sem reflexão crítica; no máximo podemos dizer que aquele método de firmar uma crença é diferente do nosso.

Quatro seriam, esquematicamente, os métodos de “fixação das crenças”: o *método da tenacidade* (alguém abraça uma crença e,

independente dos fatos, acontecimentos e raciocínios, a toma como inabalavelmente verdadeira) (*Ibid.*: 250); o *método da autoridade* (“... Onde quer que haja uma aristocracia, grêmio profissional ou associação de classe, cujos interesses dependem ou suponha-se que dependam de certas proposições, encontram-se, inevitavelmente, traços desse produto natural do sentimento coletivo” (*Ibid.*: 251)); o *método a priori* (como em Descartes) (*Ibid.*: 252) e o *método científico* (*Ibid.*: 253-5). E é este último que interessa a Peirce:

“... Devemos dispor de algo que afete ou possa afetar todas as pessoas. E embora as maneiras de afetar sejam necessariamente tão diversas quanto às condições individuais, o método deve ser tal que as conclusões últimas de todas as pessoas sejam as mesmas.” (*Ibid.*: 254)

O resultado do inquérito não é simplesmente um estado mental caracterizado por *sentimento seguro*. Embora uma crença estável acarrete em “sentimento seguro”, uma crença não será dita estável ou firme se não for estabelecida como verdadeira através do *método da ciência*. Tal *método* sugere, em primeiro lugar, a possibilidade dos homens e das diversas subjetividades individuais compartilharem de uma linguagem comum e uma realidade comum (o que não é possível nos outros métodos que são etnocêntricos e subjetivistas: a verdade é a verdade para aquele que crê e somente para ele). O *método da ciência* supõe que “há coisas reais”, cujas características independem por completo de nossas opiniões a respeito delas. As coisas reais afetam nossos sentidos e participam da nossa experiência supostamente de acordo com “leis regulares”. Por isso, podemos nos valer dos órgãos da percepção para, através do uso do raciocínio lógico, averiguar como efetiva e verdadeiramente as coisas são. Qualquer

homem, desde que tenha experiência bastante e raciocine suficientemente acerca do assunto, saberá o que é realidade (Cf. PEIRCE, 1986a: p. 253-3). Isto não impede, entretanto, que a investigação continue e produza nossas idéias sobre a realidade.

4. A máxima do pragmatismo

Qualquer raciocínio expressa, necessariamente, um ponto de vista ou perspectiva. Como observamos, o *inquérito* nasce apenas quando o espírito humano é alimentado por uma dúvida (que impõe certa irritação e frustração em relação a crenças e esperanças anteriores); o inquérito buscará remover a fonte da frustração e reestabelecer o estado de crença. O inquérito genuíno nasce quando alguém sente uma real dificuldade em suas crenças (Cf. MOUNCE, 1997: 16). De qualquer modo, todo inquérito pressupõe que já tenha ou se parta de alguma crença ou expectativa. Não se pode pairar sobre o vazio e iniciar um inquérito sem pressupostos, idéias e raciocínios (mesmo que, como comumente acontece, sejamos obrigados a revisar nossas crenças de partida – senão não haveria qualquer sentido em distinguir crenças verdadeiras de crenças falsas) (*Ibid.*: 15).

“Crença não é um modo momentâneo da consciência, é um hábito mental que permanece algum tempo e que é, pelo menos em grande parte, inconsciente; tal como outros hábitos, ela encontra-se (até surgir alguma surpresa que inicia a sua dissolução) perfeitamente auto-satisfeita. A dúvida é de um gênero completamente contrário. Não é um hábito, mas sim a privação de um hábito. Ora, a privação de um hábito, a fim de ser alguma coisa, tem de ser uma condição de atividade errática que, por alguma via, necessita ser

eliminada através do hábito.” (PEIRCE, 1998a: 336-7)

A decisão sobre a forma de agir em situações dadas não tem relação com qualquer informação clara sobre o que quer que seja, mas com o hábito através do qual fomos levados a incorporar como uma *norma de conduta*. A clareza de que uma *norma de conduta* implica num certo estado de sedimentação dos costumes é fundamental para Peirce.

Para termos (teoricamente ou filosoficamente) uma idéia do que é o real devemos imaginar que nossas experiências (por exemplo, as sensações) têm um significado e não são o contínuo amorfo e não-nomeado do puro sentir; mas para adquirirmos e distinguirmos o significado do experimentado é importante compreendermos em que rede de significados isto foi apreendido, ou melhor, devemos saber determinar o *hábito* no qual nossa sensibilidade está inscrita: o que constitui um hábito depende de como nos instiga a agir, não somente em circunstâncias suscetíveis de serem antecipadas, mas em situações quaisquer por improváveis que possamos considerá-las; depende de *quando* e *como* ele nos leva a agir. Encontramos na letra peirceana:

“No que diz respeito ao *quando*, todo o estímulo para o agir deriva da percepção; no que concerne ao *como*, todo objetivo de uma ação é produzir um resultado sensível. Voltamos assim a dar ao que é tangível e admissivelmente prático o papel de raiz de qualquer efetiva distinção — por mais sutil que seja- possível de traçar com respeito ao pensamento; e inexistente distinção de significado tão refinada que possa consistir em algo que não uma possível diferença prática.” (PEIRCE, 1986b: 265)

O efeito que as coisas reais produzem em nós é favorecer o nascimento da crença que pode ser averiguada e compartilhada por diversos homens. Peirce afirmou que antes de nós empregarmos o método da ciência para determinar a verdade de qualquer proposição dada, nós devemos primeiro conhecer o que a proposição significa e para aquele fim ele ofereceu um critério de significado, a máxima pragmática, em 1878 (Cf. ALMEDER: 13):

“Consider what effects, which might conceivably have practical bearings, we conceive the object of our conception to have. Then, our conception of these effects is the whole of our conception of the object.” (PEIRCE, 1986b: 266)

Peirce entendia que essa máxima implicava que o significado de qualquer proposição é dada, em primeiro lugar, numa outra proposição que é, por sua vez, uma descrição geral de todos os fenômenos experimentais concebíveis; o significado do que ele chama um “conceito intelectual” ou proposição é igual às condições de sua verificação; mais precisamente, o significado de qualquer “conceito intelectual” ou proposição que menciona as propriedades observáveis e os efeitos que alguém esperara se dá sob certas circunstâncias na qual a proposição é verdadeira. Como salienta Almeder (Cf. 1980: 14), falar sobre o significado de um conceito é de fato falar sobre o significado de uma sentença ou proposição, pois somente estas últimas podem ser verificadas.

A máxima, ademais, estabelece uma ligação inseparável entre a *cognição racional* e a *finalidade racional*. Aqui Peirce está fazendo uma sutil distinção entre *certeza prática* e *inquérito teórico* para, no final, postular que a *certeza prática* é mais fundamental que o *inquérito teórico*. Pois, se partimos do *inquérito teórico*, somos

“carregados com uma imensa massa de cognição já formada” (como no *método a priori*). Sem a certeza do conhecimento prático e sem a influência sobre nossa conduta e sobre o estado do mundo real, nunca poderemos saber o que está em questão nas nossas construções intelectuais. O significado é essencialmente prático: só compreendemos o significado de um conceito porque adquirimos uma *capacidade* ou *hábito* para nos relacionarmos com o mundo real – e não apenas porque contemplamos uma entidade intelectual. Estas capacidades ou hábitos são *gerais* e se aplicam ao largo da nossa experiência (Cf. MOUNCE, 1997: 13).

De acordo com a máxima de Peirce, uma afirmação é reformulada como uma *condicional (seria)*, ou seja, como o produto de alguma *concepção* que, quando aplicado àquela afirmação, nos termos das *conseqüências práticas* implicadas, sustentará essa afirmação ou, finalmente, a negará. Podemos observar que o termo “prático” goza de igual *status* ao termo “concepção”. O pragmatismo peircenano é tão *sensacional* (da Primeiridade-*sense* até a Segundidade-*atual*), como *intelectual* (Terceiridade-*inferencial*).

Uma vez mais, o empirismo *redescrito* de Peirce implica que o significado de qualquer sentença tem implicações sensórias, mas tais implicações são ilimitadas, pois somente pode ser parcialmente especificada em termos de um vocabulário empírico previamente compreendido (Cf. ALMEDER, 1980: 16). Mas este aspecto não se confunde com o empirismo estrito nem, muito menos com o neopositivismo, posto que Peirce tem uma postura declaradamente falibilista: todas as proposições e declarações (aquelas que têm implicações sensórias) são, em algum

aspecto, significantes, indeterminadas no significado e carregam um certo grau de vaguidade e imprecisão.

5. Crença e signidade

O enunciado “Este diamante é duro” significa nada menos que existem alguns conceitos anteriores à “dureza”; por exemplo, da relação de coisas “duras” para coisas “moles” e do resultado esperado quando trazemos os dois tipos de coisas (“duras” e “moles”) para o contato. Para conseguirmos o resultado que comprove a sua autenticidade, o diamante deve ser riscado após ser friccionado vigorosamente contra algum outro material como o vidro, por exemplo. Enquanto o teste se realiza, “não existe absolutamente diferença entre coisas ‘duras’ e coisas ‘moles’”, diz Peirce (CP: 5.403). As coisas não têm “dureza” ou “moleza”, a não ser que sejam colocadas à prova. Os olhos não enxergam como as coisas são, diria, elas enxergam aquilo que procuram enxergar ou que inferem a partir do que observam. Para Peirce, nesta altura do seu trabalho intelectual, ele imaginava que não haveria questões *de fato* enquanto a testagem não ocorresse dentro de circunstâncias atuais e individuais. Como aponta Merrell (1997), havia em Peirce, em 1878, um pendor nominalista, mas que se transformou profundamente em 1905, quando ele acrescentou um corolário *realista* à sua máxima: o enunciado “Este diamante é duro” tornou-se “Diamantes são duros” e as *conseqüências práticas* tomaram um caráter mais *geral*.

Uma proposição hipotética contendo um antecedente condicional e um conseqüente resultado prático relaciona-se com o que *ocorreria* numa série potencial de estados de coisas não coincidentes com o presente (atual) estado de coisas. Se, no curso inteiro de eventos (ou testes), o que *deve ocorrer* fosse no futuro atualmente *ocorrer*,

então poderia ser concluído que a disposição do objeto daquela proposição sendo o que é, tenderia a manifestar o mesmo comportamento. Contudo, desde que toda a coleção de eventos futuros permaneça sem chances de ocorrer num mundo finito, uma *absoluta verificação* da proposição não pode (para propósitos práticos) estar próxima.

Na arquitetura da teoria peirceana uma concepção ou *significado racional de uma palavra* ou *expressão* se encontra não na análise hermenêutico-etimológica, mas na *influência* que podemos conceber-imaginar-projetar que essa concepção terá na conduta da vida. Temos uma *definição completa do conceito* se pudermos descrever os fenômenos experimentais concebíveis que a afirmação ou negação de um conceito possa implicar:

“Basta dizer que, em si mesmo, o pragmatismo não é uma doutrina de metafísica, nem tampouco uma qualquer tentativa para determinar a verdade das coisas. É apenas um método para averiguar o significado das palavras difíceis e dos conceitos abstratos.” (PEIRCE, 1998b: 400)

A lei ou hábito que é tacitamente expresso no significado de um conceito ou proposição e que configura o significado de nossas proposições é o que Peirce chamou de *Terceiridade*, ou elemento de generalidade, continuidade ou mediação em nossa experiência. A *Terceiridade* compõe o significado de todas nossas proposições posto que todas as proposições expressam alguma lei em virtude do qual o significado das afirmações (declarações) sobre aqueles objetos é expresso (Cf. ALMEDER, 1980: 15)

Peirce havia afirmado que, no fim, é a lei mesma que é expressa em condicionais que constituem o significado último de uma proposição: o “interpretante lógico” de um signo, ou seja, o signo que é

usado para interpretar outro signo na cadeia semiótica, é ele mesmo significável em virtude de um outro interpretante lógico. E se nós queremos evitar um infinito regresso dos interpretantes lógicos, nós devemos manter a análise que o significado último é (*ultimate logical interpretant*) a lei mesma que os interpretantes lógicos (condicionais) expressam (Cf. GOUDGE, 1969).

A *máxima* aparentemente oferece lugar exclusivo à *Terceiridade* e uma direção à racionalidade controlada e desenvolvimento do pensamento e conhecimento consciente (que é o interpretante lógico ou final) dos quais os signos símbolos centrais e os outros signos (*ícones* e *índices*) seriam apenas suporte (signos incompletos e primitivos) e meros precursores de signos legítimos. Entretanto, as coisas não são bem assim. De um modo ou de outro, a *Terceiridade* deve ser priorizada, mas o produto da *Terceiridade*, contudo, deve ser experimentalmente válido. Em outras palavras, o pensamento não pode se divorciar da experiência atual e da interação com o “semiologicamente real”. O que isso quer dizer? Quer dizer que a clareza do pensamento depende dos sentimentos e sensações, do que é percebido e experimentado, do mundo semiótico concreto. Portanto, a *Terceiridade* não esgota o entendimento. A *Primeiridade* e *Segundidade* têm um papel também relevante nesse processo (Cf. PEIRCE, 1997).

Mas a *máxima* parece conter uma contradição: de um lado, ela magnifica o crescimento de signos intelectuais (*Terceiridade*); de outro lado, frases como “efeitos práticos”, “conseqüências práticas” e “conseqüências perceptíveis e sensíveis” que aparecem em muitas variações nos escritos de Peirce sobre pragmatismo e *máxima* pragmática envolve *Segundidade* (atualmente, *práxis* concreta) e *Primeiridade* (qualidade, possibilidade). Portanto, ele coloca a *máxima* entre o contexto da prática atual no mundo concreto de sentimentos, sensações e experiência (Cf. MERRELL, 2003: 135-148). Malgrada

a contradição, a experiência, do ponto de vista peirceano, implica em Primeiridade, Segundidade e Terceiridade, sem hierarquias nem privilégios.

Não há qualquer impertinência dizer que a máxima envolve Primeiridade, Segundidade e Terceiridade. O problema começa a surgir a partir de enunciados do tipo: “A força gravitacional dentro de um buraco negro é infinito”. Pois bem, que conseqüências práticas esse enunciado pode ter e como pode ser colocado à prova? Outro exemplo é a noção corrente de textualidade nas humanidades extrapolando a máxima pragmatista para a forma mais extrema da sua aplicação imaginável, de acordo com o novo historicismo e etnografia, o estado corrente da teoria e crítica literária, noções pós-estruturalistas de psicanálise e filosofia pós-analítica. É problemático dizer, por exemplo, que os textos terão uma propensão de produzir “alguns resultados sensíveis especificados quando atualizados” desde que eles possam ser atualizados, interpretados numa infinita variedade de caminhos. Esses e outros exemplos parecem produzir uma falsa idéia do significado, interpretação e entendimento, tradicionalmente concebida.

Resumindo, a indeterminação do significado em Peirce origina-se a partir da negação da existência de individuais absolutos e da especificidade do dado individual, da negação da referência infalível e da tradutibilidade precisa de experiência para signo. Desde que nenhum signo possa vir a gozar de uma conexão determinada com o seu ‘*objeto semiótico*’, como um *geral*, está destinado a permanecer incompleto nos termos do seu significado para uma comunidade finita. E desde que isso não possa nunca ser completamente determinado com respeito a possuir ou não cada propriedade conhecida, qualquer predicação sobre o signo ou seu objeto permanecerá vago no sentido que isso permanece sem possibilidade de especificar

completamente uma determinada série de propriedades. Esse é o ponto que desenha tanto o limite quanto a possibilidade da investigação científica, da aprendizagem e, portanto, da educação. Desse modo, corre o risco de mostrar-se inconsistente, pois em algum tempo futuro deve ter alguma propriedade que agora não tem.

O pragmatismo, como Peirce o concebe, é, ao mesmo tempo, uma elucidação e uma descrição do *processo deste inquérito vago e ilimitado*. O pragmatismo entende o inquérito como o trabalho de um agente que perscruta o mundo, observando não “todo o mundo”, mas um aspecto relevante do mundo à luz de algum corpo de crença, a partir de algum ponto de vista ou perspectiva; essa mediação é o modo como este mundo (seus aspectos e qualidades) aparece no interior de uma crença e da posição a partir da qual alguém o observa (Cf. MOUNCE, 1997: 16).

O observador, obviamente, está no mundo e seu conhecimento é adquirido sempre a partir desta sua inserção. O caso específico da *percepção*, por exemplo, requer uma mente que não seja passiva, mas ativa, operativa, que esteja se relacionando com o real. Posto que nunca pensamos sem o apoio de uma crença (mesmo que possamos revisá-la), nunca vemos apenas *o que está lá*, mas o que procuramos (o que inquerimos). O que nós procuramos é determinado por nossos interesses prioritários, necessidades e desejos.

6. O homem-signo e a aprendizagem

Como afirmamos acima, para Peirce é inconcebível um “grau zero” do conhecimento. Não há um conhecimento *independentemente de qualquer conhecimento anterior* e sem um raciocínio baseado em signos. Descartes estava errado porque não temos como firmar *uma consciência de si intuitiva* e não temos nenhum *poder de introspecção* sem que recorramos à observação de fatos externos e ao *pen-*

samento sgnico (Cf. PEIRCE, 1992a: 11-27). Num texto intitulado “Some consequences of four incapacities” de 1868 (Idem, 1992b: 28-55), Peirce procura deixar claro que:

“Não temos qualquer poder de introspeção, mas todo nosso conhecimento do mundo interior é derivado, por um raciocínio hipotético, do nosso conhecimento de fatos externos.

“Não temos poder algum de Intuição mas, sim, toda cognição é determinada logicamente por cognições anteriores.

“Não temos poder algum de pensar sem signos.

“Não temos concepção alguma do absolutamente incognoscível.” (Ibid., p. 30)

O pensamento é um tecido de estados lógico-psicológicos. Este tecido é formado por signos ou que têm a função de signo: Peirce o chamava de “*thought-sign*”. Os signos são manifestações fenomênicas do que pensamos e do que concebemos. Como tal, o signo é um elemento do processo de semiose por meio do qual o sujeito constrói sua imagem do mundo (não no sentido de uma construção solitária e interior; o sujeito aqui é o sujeito do processo semiótico e vem identificado com uma comunidade de inquirido ou uma comunidade cultural):

“O homem cria a palavra para que signifique expressamente o que ele deseja, e apenas para esse indivíduo particular. Mas, uma vez que o homem só pensa por signos e outros símbolos exteriores, estes poderiam retorquir: ‘tudo o que você diz o aprendeu conosco, e sempre precisará de uma palavra como interpretante do seu

pensamento'. De fato, homens e palavras educam-se mutuamente; cada aumento de informação humana envolve e é envolvido por um aumento de informação das palavras.

... a palavra ou signo usada pelo homem é o próprio homem. Se cada pensamento é um signo e a vida é uma corrente de pensamento, o homem é um signo; o fato de cada pensamento ser um signo exterior prova que o homem é um *signo exterior*. Quer dizer, o homem e o signo exterior são idênticos [...]. A minha linguagem [...] é a soma de mim; porque o homem é o pensamento [grifo do autor].” (PEIRCE, CP 5.313-4)

Na idéia de homem-signo está embutida a crença de que tudo que compõe a subjetividade humana, inclusive a emoção, a sensação, o desejo, o juízo, a ação, deve compreendido como um fenômeno discursivo. As dimensões do signo (*primeiridade, segundidade e terceiridade*) não são estágios cronológicos nem correspondem a fatos ontológicos; na verdade, dizem respeito ao movimento perpétuo – significação e re-significação – do contínuo do mundo (mundo que inclui o corpo do homem-signo).

A mente que engendra os pensamentos é ela mesma um signo. Homens e signos se educam reciprocamente por que o acréscimo de informação e conhecimento de um homem implica na expansão da signidade. Como afirma Merrell (2002: 5 e seg.), parece “que nós estamos condenados a usar signos”. Nossa humanidade está vinculada ao processo de apreensão de regras e leis que organizam o mundo (a fixação das crenças), a interpretação contínua do real posto que ele não é fruto de um espelhamento direto da crença e das coisas (o cará-

ter falibilista e vago da semiose) e a ampliação do tecido simbólico (o inquirido infinito).

Finalmente, contra a crença cartesiana de que o conhecimento se baseia nas intuições e na auto-evidência do eu, Peirce sugere que o conhecimento é mediado, dependente do aprendido no tecido simbólico e nas crenças firmadas. O movimento do conhecimento *é uma cadeia de pensamentos, um processo de inferências flutuantes, que fluem como um rio* (Cf. MERRELL, 2003: 62-80; 2007: 55-81). Porém, o começo e o final dessa cadeia não é algo que se pode perceber com clareza (Cf. PEIRCE, CP: 7. 337).

Assim, uma perspectiva pragmatista sobre o conhecimento e a aprendizagem nos remete a um processo criativo, falível, sem fim, mas, sobretudo, baseado no modo como nossa mente interage com um mundo que, de partida, não conhecemos.

Referências Bibliográficas

ALMEDER, Robert. The philosophy of Charles S. Peirce: a critical introduction. Totowa : Rowman and Littlefield, 1980.

CHENU, Joseph. Une philosophie de la discursivité radicale: essai introductif. In: PEIRCE, Charles S. Textes anticartésiens. Paris : Aubier, 1984.

DAZZANI, Maria Virgínia M. Educação e pragmatismo: uma interpretação de R. Rorty. Salvador : Dissertação de Mestrado/Programa de Pós-graduação em Educação, 2000.

DAZZANI, Maria Virginia M. Pragmatismo e Aprendizagem: uma abordagem semiótica. Tese de Doutorado/Programa de Pós-graduação em Educação, 2004.

DESCARTES, René. Meditações sobre a Filosofia Primeira. Trad. Gustavo de Fraga. Coimbra : Livraria Almedina, 1988.

FAERNA, Ángel M. Introducción a la teoría pragmatista del conocimiento. Madrid : Siglo Vientiuno, 1996.

FISCH, Max H. Peirce, semiotic, and pragmatism. Edited by Kenneth L. Ketner & Christian J. W. Kloesel. Bloomington : Indiana University Press, 1986.

GALLIE, W. B. Peirce and pragmatism. 2a. ed. Westport : Greenwood Press, 1975.

GOUDGE, Thomas A. The thought of C. S. Peirce. New York : Dover, 1969.

HAUSMAN, Carl R. Charles S. Peirce's philosophy. Cambridge : Cambridge University Press, 1993.

HOOKEYWAY, Christopher. Peirce. London/New York : Routledge, 1992.

IBRI, Ivo A. Kósmos noetos: a arquitetura metafísica de Charles S. Peirce. São Paulo : Perspectiva, 1992.

KANT, Immanuel. Crítica da Razão Pura. 4ª. Edição. Trad. Manuela P. dos Santos e Alexandre F. Morujão. Lisboa : Calouste Gulbenkian, 1997.

MERRELL, Floyd. Peirce, signs, and meaning. Toronto/Buffalo/London : University of Toronto Press, 1997.

———. Learning Living, Living Learning: Signs between East and West. New York, Ottawa, Toronto : Legas, 2002.

———. Sensing Corporeally: Toward a Posthuman Understanding. Toronto/Buffalo/London : University of Toronto Press, 2003.

———. Processing Cultural Meaning. New York, Ottawa, Toronto : Legas, 2007.

MISAK, C. J. Truth and the end of inquiry. Oxford : Clarendon Press, 1995.

MOUNCE, H. O. *The two pragmatisms: from Peirce to Rorty*. London : Routledge & Kegan Paul, 1997.

MURPHEY, Murray G. *The development of Peirce's philosophy*. Indianapolis/ Cambridge : Hackett Publishing, 1993.

PEIRCE, Charles S. *Collected Papers of Charles S. Peirce*. Ed. A. W. Burks. Cambridge : Harvard University Press, 1931-5. Vol. 7-8.

———. *Collected Papers of Charles S. Peirce*. Ed. C. Harshorne & P. Weiss. Cambridge : Harvard University Press, 1931-5. Vol. 1-6.

———. "Fixation of Belief" In: *Writings of Charles Sanders Peirce: a chronological edition*. Vol. 3. N. Houser. Bloomington : Indiana University Press, 1986a, pp. 242-257.

———. "How to Make Our Ideas Clear". In: *Writings of Charles Sanders Peirce: a chronological edition*. Vol. 3. N. Houser. Bloomington : Indiana University Press, 1986b, pp. 257-276.

———. "Questions Concerning Certain Faculties Claimed for Man". In: *The essential Peirce: Selected Philosophical Writings. Volume 1 (1867-1893)*. Bloomington/Indianapolis : Indiana University Press, 1992a, pp. 11-27.

———. "Some Consequences of Four Incapacities". In: *The essential Peirce: Selected Philosophical Writings. Volume 1 (1867-1893)*. Bloomington/Indianapolis : Indiana University Press, 1992a, pp. 28-55.

———. *Pragmatism as a principle and method of right thinking: the 1903 Harvard Lectures on Pragmatism*. Edited and introduced, with a commentary, by Patricia Ann Turrisi. Albany : State University of New York Press, 1997.

———. “What Pragmatism is”. In: *The essential Peirce: Selected Philosophical Writings. Volume 2 (1893-1913)*. Bloomington/Indianapolis : Indiana University Press, 1998a, pp. 331-345.

———. “Pragmatism” In: *The essential Peirce: Selected Philosophical Writings. Volume 2 (1893-1913)*. Bloomington/Indianapolis : Indiana University Press, 1998b, pp. 398-433.

PINTO, Julio. 1, 2, 3 da semiótica. Belo Horizonte : Ed. Da UFMG, 1995.

SANTALELLA, Lúcia. *Percepção: uma teoria semiótica*. São Paulo : Experimento, 1993.