

# Epistemologia Semiótica

## *Semiotical Epistemology*

**Lucia Santaella**

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC-SP  
lbraga@pucsp.br

**Resumo:** Os conceitos semióticos de Peirce costumam ser reduzidos à famosa tríade dos ícones, índices e símbolos. Isso se dá porque são comumente ignorados os propósitos filosóficos e cognitivos desses e de outros conceitos. Peirce não apenas criou uma teoria dos mais diversos tipos de signos, mas plantou essa teoria em um solo fenomenológico original de modo que dela resultassem implicações epistemológicas não menos originais, que, por sua vez, exigem de quem delas se aproxima, entre outras coisas, o abandono cabal das ilusões de que a cognição e o conhecimento se dão na relação dual entre um objeto que se dá a conhecer e um sujeito conhecedor. Embora as relações diádicas sejam onipresentes na experiência humana, elas estão sempre subsumidas em relações triádicas, isto é, relações mediadas, relações sígnicas, pois o signo, para Peirce, é sinônimo de mediação. Isso já começa no pensamento, estende-se para a percepção e, obviamente, para os signos externos (sons, palavras, formas visuais e todos os seus híbridos). Com base nos processos mediadores, este artigo visa a explicitar a originalidade da epistemologia peirciana na sua construção de uma teoria sígnica do conhecimento.

**Palavras-chave:** Semiótica. Epistemologia. Mediação. Pensamento. Percepção.

**Abstract:** *Peirce's semiotic concepts are commonly reduced to his famous triad of icons, indexes, and symbols. This is due to his commentators' neglect of the philosophical and cognitive purposes of these and other concepts. Besides creating a theory of the most diverse types of signs, Peirce also embedded this theory in a no less original phenomenological soil which demands the full dismissal of any illusion that cognition and knowledge occur in a dual relation between an object and a subject of knowledge. Although dyadic relations are omnipresent in human experience, they are always subsumed in triadic relations, that is, mediated relations, sign relations, since the sign, for Peirce, is a synonym of mediation. This already begins in thought, extends to perception and, obviously, to external signs (sounds, words, visual forms, and all their hybrid forms). On the basis of mediating processes, this paper aims at clarifying the originality of Peircean epistemology in its construction of a sign theory of cognition.*

**Key-words:** *Semiotics. Epistemology. Mediation. Thought. Perception.*

## 1. Os Três Ramos da Semiótica

Embora muitos pensem que a semiótica peirciana se reduza a uma teoria geral dos signos, esse é apenas o primeiro ramo de uma disciplina filosófica tripartite cujos outros dois ramos, além do primeiro, que recebeu o nome técnico de gramática especulativa, são: lógica crítica ou lógica propriamente dita e retórica especulativa ou metodêutica. A gramática especulativa investiga as condições sem as quais os signos não seriam o que são. A lógica crítica estuda os argumentos ou raciocínios, abdução, indução e dedução, isto é, as condições que dão segurança ao raciocínio.

A metodêutica, por sua vez, que tem sido o ramo menos estudado pelos comentadores de Peirce, é a teoria do método científico que resulta da inter-relação dos tipos de raciocínio investigados na lógica crítica, ou seja, considera as condições para que a pesquisa seja conduzida com sabedoria, tendo por finalidade última conceber como se dá o crescimento da razão. A metodêutica inclui também uma retórica especulativa voltada para o estudo “das condições necessárias para a transmissão do significado dos signos de uma mente a outra e de um estado da mente a outro” (CP 1.445), ou melhor, das condições para a transmissão de idéias e para a inteligibilidade dos signos (WI: 175). Por isso, para Peirce, esse terceiro ramo da semiótica é o seu ramo mais vivo, uma vez que dá conta, de um lado, das condições comunicativas dos signos e da fixação das crenças; de outro lado, dos procedimentos da pesquisa e sistematização das ciências. Segundo Liszka (2000: 470), ambas, retórica especulativa e metodêutica, podem ser conciliadas dentro de uma “retórica científica que trabalha para sublinhar as condições formais da pesquisa como uma prática que inclui pressuposições, propósitos, princípios e procedimentos”.

Para a proposição de uma epistemologia semiótica todos os três ramos da semiótica devem ser levados em consideração. Entretanto, mesmo que nos demoremos mais no primeiro ramo, já podemos extrair dele os fundamentos de maior relevância para essa tarefa.

Infelizmente, os conceitos semióticos de Peirce costumam ser simplificados e repetidamente reduzidos à famosa tríade dos ícones, índices e símbolos até o limite da esterilidade. Isso se dá porque são comumente ignorados os propósitos filosóficos e cognitivos desses e outros conceitos, assim como de suas inseparáveis inter-relações. Já em 1978, Buczyńska-Garewicz dizia que “toda utilização moderna da semiótica peirciana deve considerar e estar alerta a todo o conteúdo filosófico dessa teoria, caso contrário, ficaria reduzida a uma interpretação muito superficial e equivocada. Infelizmente, tornou-se moda aludir à semiótica de Peirce genericamente, ou a muitas de suas categorias semióticas, sem uma apreensão de seus sentidos profundos e multidimensionais” (p. 3).

Se é certo que os semioticistas em geral tendem a minimizar o fato de que a semiótica é uma dentre outras disciplinas filosóficas, estruturadas de modo interdependente no interior de uma arquitetura filosófica, há que se considerar, contudo, que, desde a morte de Peirce, os signos vêm crescendo e se multiplicando na cultura a tal ponto que é mais do que natural que especialistas em cinema, televisão, música, arte, internet etc. busquem na teoria dos signos ferramentas de análise para subsidiar seus estudos dos processos de criação de sentido. Todavia, isso não pode levar ao esquecimento de que as classificações de signos não são classificações em sentido estrito, mas “fornecem um padrão para a análise compreensiva dos signos que inclui todos os aspectos epistemológicos e ontológicos do universo dos signos, o problema da referência, da

realidade e ficção, a questão da objetividade, a análise lógica do significado e o problema da verdade” (BUCZYŃSKA-GAREWICZ 1983: 27).

Aí estão elencadas as questões cruciais com que lida a epistemologia, no seu sentido mais legítimo. Conforme foi lucidamente explicitado por Oehler (1979), no seu seminal artigo sobre “As fundações cognitivas da teoria dos signos”, Peirce não apenas criou uma teoria dos mais diversos tipos de signos, mas plantou essa teoria em um solo fenomenológico original de modo que dela resultam implicações epistemológicas não menos originais, um verdadeiro giro copernicano na tradição que exige de quem delas se aproxima, entre outras coisas, o abandono cabal das ilusões de que a cognição e o conhecimento se dão na relação dual entre um objeto que se dá a conhecer e um sujeito conhecedor. De fato, ou se abandona esse preconceito dualista e qualquer um de seus disfarces, ou apenas se escorrega em torno da radicalidade do giro peirciano, sem conseguir na verdade penetrá-lo.

Embora as relações diádicas sejam onipresentes no universo e na experiência humana, elas estão sempre subsumidas em relações triádicas, isto é, relações mediadas, relações sgnicas, pois o signo, para Peirce, é sinônimo de mediação. Quando, no contexto da semiótica peirciana, se faz a afirmação de que tudo é signo, o que se quer dizer é que não há relações – e não apenas no universo humano – que possam escapar dos processos mediadores que são próprios dos signos. Evidentemente o mundo está preñado de efetividades que se manifestam em ações e reações, polaridades, confrontos, conflitos. Essas efetividades, entretanto, seriam cegas e brutas, caso não houvesse princípios guias, isto é, princípios gerais ativos para cumprir a função mediadora exercida pelas intenções, propósitos, discursos, leis. Tudo isso já começa no pensamento, estende-se para a percepção, obviamente para os signos externos (sons, palavras, formas visuais e todos os seus híbridos), alcança o mundo biológico e pode-se cogitar que avance pelo mundo puramente físico.

## 2. Pensamentos dão-se em Signos

Que todo pensamento se dá em signos é a famosa tese anticartesiana com que Peirce deu partida à criação da semiótica. Qualquer coisa, de qualquer espécie, que esteja presente à mente – imagem ou quase-imagem, relações claras ou vagas entre idéias, palavras soltas ou articuladas, memória, som, afecções, emoções – é signo genuíno ou quase-signo, este último um signo ainda rudimentar, mas não despido de potencial para funcionar como signo. Portanto, aqui está o primeiro passo para compreender essa nova noção antilogocêntrica de signo: o signo verbal, lingüístico, discursivo, as palavras são apenas um dos subtipos dos tipos de signos. Não obstante sua inquestionável primazia para os humanos, o verbal coexiste com muitos outros tipos de signos, e isso também – e talvez muito mais – no pensamento, pois este é, por natureza, desregrado, submetido às leis imponderáveis das associações por semelhança e contigüidade, ordenando-se apenas quando submetido às leis da lógica ou quando se organiza visando à comunicação. Contudo, mesmo ordenado, o pensamento continua a se tecer numa mistura de signos.

Como se pode ver, não há nenhum segredo indiscernível nessa concepção de signo. Aquilo que outros chamam vagamente de idéias ou coisa parecida, Peirce chamou de signos. Por quê? Pelo simples fato de que, qualquer coisa que esteja presente à

mente está no lugar de alguma outra coisa, que pode ser um pensamento anterior, a reação a um estímulo exterior (que é o caso da percepção, como será visto mais abaixo) e assim por diante. Além disso, todo pensamento chama pela presença de um outro pensamento. Tem-se aí, como se pode ver, o esboço de uma relação triádica, em que um pensamento faz a mediação entre um pensamento anterior e um pensamento subsequente. Por isso, para Peirce, tanto quanto para Platão, todo pensamento é dialógico.

[O] pensamento sempre procede na forma de um diálogo – um diálogo entre diferentes fases do ego. [...] Todo pensamento é dialógico na forma. Seu eu de um instante apela para o seu eu mais profundo, buscando seu assentimento. [...] Sendo dialógico, o pensamento é essencialmente composto de signos como sua matéria, no mesmo sentido em que um jogo de xadrez tem no jogador a sua matéria. [...] Todo pensamento é conduzido em signos que são, na maioria, da mesma estrutura geral das palavras; aqueles que não são assim, são daquela natureza de signos dos quais nós, aqui e ali, em nossas conversas com outros, necessitamos para melhorar os defeitos das palavras ou símbolos. (CP 4.6 e CP 6.338)

Peirce ainda acrescenta que “o fato de que toda evolução lógica do pensamento deve ser dialógica não é simplesmente um fato da psicologia humana, mas uma necessidade da lógica” (CP 4.551). Pensamentos se dão em signos e não há pensamento que não seja dialógico por excelência porque a mera presença de um signo chama a presença de outro signo. “Da proposição de que todo pensamento é um signo, segue-se que todo pensamento deve se dirigir a algum outro, deve determinar algum outro, visto que essa é a tendência do signo” (CP 5.253).

Disso decorre que, na sua essência, a ação do pensamento-signo não é meramente individual, mas social. Cada ato particular de entendimento é uma resposta a um signo através de outro signo. “Uma pessoa não é absolutamente um individual. Seus pensamentos são o que ela está dizendo a si mesma, isto é, está dizendo ao seu outro eu que está apenas aparecendo (vindo à tona) no fluxo do tempo” (CP 5.421). Isso implica o entendimento do pensamento-signo como processo, fluxo contínuo. Por isso, a linguagem não está em nós. Ao contrário, nós estamos no movimento da linguagem, no seu passado, presente e devir. Por estarmos na linguagem, nosso eu individual é necessariamente vago, sem contornos perfeitamente definidos. O que dá unidade e consistência ao individual é o signo que, por sua vez, é inalienavelmente social (ver SANTAELLA 2006).

Entretanto, embora a mente seja o lócus do pensamento, Peirce não o considera de maneira isolada, mas ligado, de modo inseparável, à percepção, à sua tradução em signos externos e à ação deliberada, que é o propósito do pensamento, como reza o pragmatismo. Vejamos cada uma dessas questões e suas conseqüências epistemológicas.

### 3. Percepção como Porta de Entrada do Pensamento

“Os elementos de todo conceito entram no pensamento lógico pela porta da percepção e encontram sua saída pela porta da ação propositada; e aquilo que não puder mostrar seu passaporte nessas duas portas deve ser preso como não autorizado pela razão” (CP 1.202). Não é casual que essa passagem de Peirce seja muito citada, pois ela funciona

como uma espécie de síntese capaz de resumir dois aspectos fundamentais do seu pensamento: a relevância do papel desempenhado pela percepção na cognição e, evidentemente, na aquisição de conhecimento, e a ligação indissolúvel do pensamento à conduta deliberada. Começemos pela percepção.

O que é que nós percebemos em um ato perceptivo? Percebemos algo insistente, impositivo, que não é nossa mente que cria. Esse é o percepto, exterior a nós, algo que se força sobre nós, um existente que se apresenta à apreensão de nossos sentidos. Perceptos são iniciadores compulsivos do pensamento, insistentes e exigentes, incontroláveis e pré-cognitivos. Assim sendo, os perceptos só podem ser um dos elementos do processo perceptivo, apenas o elemento iniciador da percepção, pois sem elementos generalizadores, mentais e mesmo racionais não haveria processo perceptivo. Uma vez que esses elementos não são introduzidos pelo percepto, há, além dele, mais dois elementos na percepção: o *percipuum* e o juízo perceptivo, como se pode conferir na citação abaixo:

Nada podemos saber sobre o percepto a não ser pelo testemunho do julgamento de percepção, exceto o fato de que nós sentimos o golpe do percepto, a reação dele contra nós, assim como vemos os conteúdos dele arranjados num objeto, na sua totalidade [...]. Mas, no momento em que fixamos nossa mente sobre ele e pensamos sobre o menor detalhe dele, é o juízo perceptivo que nos diz o que nós assim percebemos. Por esta e outras razões, proponho considerar o percepto, tal como ele é imediatamente interpretado no juízo perceptivo, sob o nome de *percipuum*. (CP 7.643)

O percepto em si corresponde ao elemento não racional que bate à porta dos nossos sentidos. O *percipuum* é o percepto tal como ele se apresenta no juízo de percepção. É o percepto na mudança de natureza por que passa ao ser incorporado à nossa mente, ao nosso processo perceptivo. Mas o que é o juízo perceptivo?

Recordemos: perceber é se dar conta de algo externo a nós, o percepto. É isso, aliás, que dá ao perceber sua característica peculiar, senão não haveria diferença entre perceber e sonhar, alucinar, devanear, pensar abstratamente. O que caracteriza a percepção é o senso de externalidade de que o percepto vem acompanhado. Perceber é se defrontar com algo. Em toda percepção, há um elemento de compulsão e insistência, uma insistência inteiramente irracional que corresponde à teimosia com que o percepto resiste na sua singularidade, compelindo-nos a atentar para ele. A luz que ilumina os livros em volta de minha mesa insiste na obstinação de sua existência. Ela se força à minha apreensão. Assim, o percepto é algo que está fora de nós e fora do nosso controle. É ele que determina a percepção. Embora determine a percepção, só pode ser conhecido pela mediação do juízo perceptivo. Para que esse conhecimento se dê, o percepto deve, de algum modo, estar representado no juízo de percepção. Aquilo que representa o percepto, dentro do juízo perceptivo, é o *percipuum*, meio mental de ligação entre o que está fora e o juízo perceptivo, que já é fruto de uma elaboração mental.

Nada podemos dizer sobre aquilo que aparece, o percepto, senão pela mediação de um juízo de percepção que é dado em uma interpretação. Como poderíamos interpretar algo externo a nós, qualquer coisa que seja, sem um juízo de percepção que nos diga o que é afinal que estamos percebendo?

Os juízos perceptivos são inferências lógicas, elementos generalizantes que pertencem à categoria fenomenológica da terceiridade, da ordem da lei, e que fazem com que o *percipuum* se acomode a esquemas mentais e interpretativos mais ou menos habituais. São os juízos perceptivos que nos dizem que o cheiro que estamos sentindo é o de um perfume de mulher, que aquilo que estamos vendo é a porta de um elevador. Embora sejam inferências lógicas, os juízos perceptivos se forçam sobre a nossa aceitação e reconhecimento através de processos mentais sobre os quais não temos o menor domínio consciente, processos que estão totalmente fora do nosso controle. A que tipos de juízos pertencem, então, os juízos perceptivos?

Segundo Bernstein (1964), aí está um dos *insights* mais originais de Peirce, pois ele comparou o julgamento de percepção com as inferências abduativas. Explanação mais detalhada da abdução e dos outros tipos de raciocínio foi apresentada em Santaella (2004a), de modo que nos limitaremos aqui a uma breve apresentação necessária ao acompanhamento da discussão. A abdução é um dos tipos de raciocínio ou argumento entre os outros dois (indução e dedução) que compõem a lógica crítica, o segundo ramo da semiótica. A abdução foi uma criação peirciana. Antes dele, só a indução e a dedução eram levadas em conta como tipos de raciocínio ou método. Além de ter criado a abdução, ele também introduziu mudanças na compreensão que se costuma ter da indução e da dedução.

A abdução é um quase-raciocínio, instintivo, uma adivinhação altamente falível, mas é o único tipo de operação mental responsável por todos os nossos *insights* e descobertas. Sem ele, o ser humano perderia a capacidade de descobrir do mesmo modo que os pássaros, sem asas, perderiam a capacidade de voar. A abdução funciona como “o processo para se chegar a uma hipótese explanatória” (CP 5.171) acerca dos fatos que nos surpreendem porque não possuímos ainda uma explicação para eles.

Não há uma linha de separação muito rígida entre os juízos de percepção e as inferências abduativas. “Em outras palavras, nossas primeiras premissas, os juízos perceptivos, devem ser considerados como casos extremos de inferência abduativa” (CP 5.181). É certo que os juízos perceptivos, como juízos que são, dependem de princípios condutores que são gerais e habituais, do domínio da terceiridade. No entanto, se eles são casos extremos de inferência abduativa, então há sempre algo de hipotético e, conseqüentemente, falível nesse tipo de juízo. De fato, nossa vida, em qualquer instante, por mais corriqueiro que ele seja, está cheia de exemplos de situações em que nossa percepção se equivoca, falha. Julgamos ter visto uma coisa e, logo depois, nos damos conta de que erramos. Não era o que pensávamos ter visto.

Se juízo perceptivo e abdução têm semelhanças, o que os diferencia? Ambos são igualmente falíveis, porque hipotéticos. No entanto, o juízo de percepção tem algo de insisterente, compulsivo, algo que obstrui nosso caminho e que somos obrigados a reconhecer, enquanto que a inferência abduativa é mais gentil. Esta nasce em momento de soltura, de entretenimento lúdico do pensamento consigo mesmo. Por isso, é destituída de certeza. O juízo perceptivo, ao contrário, embora falível, é indubitável. Nossa vida ficaria insana, esquizofrênica, não conseguiríamos sequer sobreviver, se estivéssemos a todo instante colocando nossos juízos de percepção em dúvida. A abdução, ao contrário, pode e deve ser submetida à crítica.

Estabelecida a distinção entre abdução e juízo perceptivo, como fica, então, a diferença entre o juízo perceptivo e outros tipos de juízos? Os perceptivos são formados

por mecanismos mentais que escapam totalmente ao nosso controle e domínio, enquanto que os outros tipos de juízos podem ser submetidos à crítica, podendo haver até regras de treinamento mental para desenvolvê-los com mais propriedade.

Toda a explanação acima nos serviu para evidenciar que processos perceptivos já são processos de mediação, pois o julgamento de percepção preenche a condição de signo sem qualquer resistência. Ele está no lugar de uma outra coisa, o percepto e, sendo capturado pelos esquemas mentais, entra na corrente do pensamento que cede imediata entrada a outro pensamento logo depois de si.

A conseqüência epistemológica que se extrai disso é que, apesar de termos contato direto, físico com o mundo exterior, não há acesso cognitivo sem mediação – e isso começa na percepção. Mesmo nos processos perceptivos mais rudimentares, quando nossa reação ao percepto fica no nível de uma simples ação reflexa, essa ação funciona como um quase-signo, pois se trata aí de uma forma muito frágil de predicação. Aquém da ação reflexa, quando nossa reação ao percepto fica suspensa em uma mera, vaga e indiscernível qualidade de sentimento, como pode acontecer quando descansadamente – com o pensamento sem eira nem beira – ouvimos música, o sentimento também já funciona como o modo mais precário de predicação. Se os pensamentos já são signos, se os julgamentos de percepção, mesmo nas suas formas pré-cognitivas mais rudimentares, também são signos ou quase-signos, o que se pode dizer dos signos externalizados, que assim o são para permitirem a comunicação entre duas mentes ou quase-mentes?

#### 4. Signo é Mediação

Para Peirce, os signos que realmente importam são aqueles que são externalizados, pois, ao se corporificarem, adquirem mais permanência, livrando-se do caráter evanescente dos signos mentais. Além disso, permitem a transação do pensamento entre as pessoas. Nesse caso, o caráter mediador do signo também se torna mais evidente. Entre dezenas de definições de signo, espalhadas pelos escritos de Peirce, uma definição breve e razoavelmente completa diz que “o signo é qualquer coisa que é, de um lado, de tal modo determinada por um objeto e, por outro lado, de tal modo determina uma idéia na mente de alguém, que esta última determinação, chamada de interpretante do signo, é conseqüentemente determinada mediatamente por aquele objeto” (CP 8.343). A definição explicita a ação do signo, a maneira como o signo age, que é chamada de semiose, a saber, sua ação é determinar um interpretante, crescer em um outro signo.

O signo é a forma mais simples de terceiridade ou mediação. É essa função mediadora que deixa claro que o modo de ação lógica e não física de um objeto é uma causação lógica. Ação não-física não significa que o objeto do signo não tenha caráter físico ou não execute ações físicas. Entretanto, no caso do signo genuíno, isto é, quando o signo tem natureza de lei, mesmo que haja ação física, não é isso que tem prioridade na constituição da tríade, mas antes a causação lógica do objeto pela mediação da ação do signo, que é determinar um interpretante, um outro signo que traduz o significado do anterior. Isso explica por que o interpretante terá uma relação com o objeto similar àquela que o signo tem com o mesmo objeto. “A relação deve consistir em um poder do representamen para determinar algum interpretante como sendo um representamen do mesmo objeto” (CP 1.542).



Nessa medida, conforme será mais bem explicitado mais abaixo, a referência do signo ao seu objeto é uma propriedade objetiva do signo, uma propriedade ou fundamento que dá ao signo o poder de produzir um interpretante, seja este, de fato, produzido ou não. A ação do signo por causalção lógica, ou seja, sua função mediadora, fica mais bem compreendida com o uso do verbo “determina”. O signo é determinado pelo objeto. Essa relação de determinação é similar à determinação do interpretante pelo signo, mas é o signo que preenche a função mediadora entre o objeto e o interpretante. A causalção lógica que a ação do signo expressa é a forma geral de um processo que implica que idealmente a semiose tende para um estado ideal em qualquer meio que ela se realize.

Por exemplo, este texto, que o leitor agora lê, é certamente um signo, não há como duvidar disso. Seu objeto é a teoria semiótica de Peirce, que este texto intenta representar, sob alguns aspectos, em certa medida e capacidade. É esse objeto, a teoria de Peirce, que determina este texto, isto é, o que dessa teoria foi apreendido ao longo de muitas leituras e aprendizagens progressas de quem produz este texto. Portanto, o objeto já tem a natureza de signo. Embora pressuponha objetos físicos, a obra de Peirce na estante, não são esses objetos físicos que determinam a ação deste signo que, no caso, é mediar entre o objeto, que o determina, e o efeito de entendimento que ele visa produzir na mente de seus intérpretes. O interpretante não se reduz a cada interpretação pessoal realizada por cada leitor, mas é o efeito geral, ideal a que todos os leitores deveriam chegar. Neste ponto, fica clara a objetividade do signo. Atingir esse efeito ideal depende das propriedades objetivas deste texto, de sua capacidade ou não de mediar entre a obra de Peirce e os leitores.

O efeito ideal corresponderia à revelação do objeto pelo signo por meio da geração de interpretantes, mesmo quando essa revelação não passar de uma esperança ainda não atingida. Isso implica conceber o objeto do signo como um alvo geral do processo de semiose.

Como se pode ver, Peirce considera a semiose como o processo pelo qual o objeto – este que, de maneira não-técnica, pode ser chamado de realidade – se revela. A relação signo-objeto-interpretante visa descrever a forma desse processo. A realidade (o objeto) se torna manifesta através da mediação dos signos e esses signos são apreendidos pelo interpretante. O objeto é acessível apenas através da mediação dos signos (SCOTT 1983: 159). Conseqüentemente, o modelo peirciano do conhecimento é inalienavelmente triádico. Nesse modelo, o signo é o termo mediador, o meio para o conhecimento. Todo conhecimento é mediado, ocorrendo por meio de representações de quaisquer espécies que sejam — visuais, sonoras ou verbais e suas misturas. Nesse modelo, não há lugar para dualismos. Sua complexidade também expulsa de cena o tradicional defrontamento agônico ou intercâmbio idílico entre um sujeito e um objeto do conhecimento. Ainda bem, pois se trata aí de dois conceitos, objeto e sujeito, que foram fortemente abalados e minados ao longo do século XX.

## 5. De que Objeto se Está Falando?

A explanação acima explicita por que todo objeto é necessariamente objeto do signo. Se a realidade é mediada por signos, se até mesmo na percepção só chegamos aos objetos por meio de signos, o que a mediação nega é a ilusão epistemológica da possi-



bilidade de uma relação face-a-face entre sujeito e objeto. Por isso mesmo, cabe aqui a pergunta, de que objeto se está falando quando essa relação dual é posta em cena? Dos objetos físicos, singulares que habitam o mundo?

Que há coisas externas que exercem um poder sobre os nossos sentidos é algo que Peirce esteve longe de negar. Aliás, elas não são vistas por ele como as causas incognoscíveis das sensações, mas como concepções inteligíveis que são colocadas em movimento pelas sensações (CP 8.13). Tais concepções inteligíveis, que são produzidas no processo perceptivo, apresentam um elemento de generalidade. O que se coloca aqui, portanto, é a realidade dos individuais, que Peirce também chamou de singulares.

Não apenas a realidade dos objetos que os signos tornam inteligíveis, como também a existência concreta de determinados particulares tem seu lugar no pensamento de Peirce. A diferença entre ambos encontra-se na sua teoria das categorias como modos do ser, a saber: possibilidade, existência e realidade. Esta última tem a ver com inteligibilidade, enquanto a categoria da existência consiste na relação diádica genuína de um individual estritamente determinado com outros individuais presentes no universo em que existem. Envolve, pois, interação bruta e cega, despida do governo da lei. O reino dos objetos é cognoscível porque representável, ao passo que o individual pode ser apontado, mas não representado. Pode ser experienciado, mas não representado, pois, ao ser representado, adquire traços inescapáveis de generalidade. “O que comumente designamos apontando para ele ou de outro modo indicando-o é o que assumimos como sendo singular. Mas tão logo o compreendemos, ele não será mais singular. Só podemos indicar o universo real; se nos pedem para descrevê-lo, só podemos dizer que ele inclui tudo que possa haver que realmente seja. Isto é um universal e não um geral” (CP 8.208).

Isso não significa que o singular é uma coisa em si mesma. “Temos experiência direta das coisas, nada poderia ser mais completamente falso do que a afirmação de que só podemos ter experiência de nossas próprias idéias” (CP 6.95). Embora o individual como tal não possa ser capturado, ele está presente a nós como elemento opositivo de nossas experiências. Estas não são experiências de nossas idéias, mas do mundo em todas as suas dimensões por meio de nossas idéias. A chave aqui se encontra obviamente na percepção (DELANEY 1993: 50). O universo dos individuais concretos apresenta-se a nós na percepção, o que envolve a facticidade bruta do mundo que se força sobre nós, resistindo a alguns dos nossos modos de conceptualizá-lo (CP 1.324, 336).

Resistem porque singulares não podem ser exauridos por nenhuma representação. A foto de uma paisagem não exaure a paisagem. A descrição de uma paisagem fica em dívida com seu objeto. O olhar que lançamos a uma paisagem somente é capaz de representá-la de certo ângulo, certo ponto de vista, certa proximidade ou distância. Não é a paisagem. Entre aquele que vê e aquilo que é visto interpõe-se a mediação tanto do nosso equipamento sensório, quanto dos esquemas interpretativos que brotam das estruturas mentais e das convenções culturais. É essa mediação que denuncia quão imaginária é a pretensa relação entre um sujeito e um objeto do conhecimento, como se este fosse uma mera presença inocente. Não menos imaginária é a concepção de sujeito que está por trás dessa pretendida diáda.

## 6. Que Sujeito é Esse?

Nesse contexto, a concepção de sujeito é datada e provém de Descartes. Quando esse sujeito diz para si mesmo “eu penso”, ser e pensar coincidem nesse momento. É o fato de pensar que serve de base para a sua existência. Esse “eu” que pensa e, porque pensa, constitui-se como ser existente, é, antes de tudo, uma entidade original que se identifica com a consciência e com a totalidade da pessoa. É o princípio da unidade individual. Na síntese esclarecedora que Ferraz (2005: 50) nos fornece, trata-se de um sujeito presente a si, dotado da capacidade de introspecção e intelecção, um sujeito que tem na racionalidade um apoio seguro para ter acesso, uma vez eliminados os enganos originados pelo sensível e pelo corpo, a um conhecimento e uma percepção verazes e objetivos.

Soberana durante séculos, essa concepção, que tanta robustez dá ao ego, entrou decididamente em crise, a partir de meados do século XIX, acentuando-se nas últimas décadas do século XX. Trata-se de uma desconstrução que hoje transborda por todos os lados, em discursos que proclamam a morte do sujeito, no lugar do qual surgem novas imagens de multiplicidade, heterogeneidade, flexibilidade e fragmentação da subjetividade humana (ver SANTAELLA 2004b: 13-26).

Se Jacques Lacan ainda sustentou a figura do sujeito, como foi competentemente discutido por Safatle (2005), ele a livrou de um pensamento da identidade. Trata-se, portanto, de uma figura anticartesiana. Em vez de assumir o discurso da morte do sujeito ou do retorno à imanência do ser, ao arcaico, ao inefável, Lacan sustentou o princípio de subjetividade, mas numa articulação fundamental entre sujeito e negação.

Em uma epistemologia semiótica, a idéia de um sujeito do conhecimento é sumariamente abandonada pela introdução da função mediadora do signo, em cujo processo indivíduos particulares não deixam de encontrar um lugar, mas trata-se de um lugar dentro de uma trama complexa que expande a tríade do signo-objeto-interpretante em subcomponentes capazes de nos levar a entender as minúcias dos processos interpretativos e cognitivos que os signos instauram.

Para o que interessa interrogar aqui, basta verificar que o signo tem pelo menos três interpretantes: o interpretante imediato, o dinâmico e o final. Antes de tudo, é preciso alertar para um equívoco comum, o de se entender interpretante como sinônimo de intérprete. Este ocupa apenas a posição lógica do interpretante dinâmico, sendo, portanto, apenas uma parte de um todo maior que começa no interpretante imediato, interno ao signo, antes que este encontre um intérprete. O signo tem uma objetividade própria e seu interpretante interno depende daquilo que o signo objetivamente tem potencial para significar. Por exemplo, neste texto que o leitor ora lê, por questão de pertinência, não estamos tratando dos dois objetos do signo, o imediato e o dinâmico. Portanto, falta a este texto o potencial para levar ao entendimento desses conceitos, de modo que o leitor, caso queira, terá de buscar essa explanação em outros textos (por exemplo, SANTAELLA 2002: 14-23). Enfim, todo signo apresenta certo grau de interpretabilidade que lhe é próprio, antes mesmo de encontrar seus intérpretes que atualizarão e efetivarão alguns graus dessa interpretabilidade.

Falar de efetividade é penetrar no domínio do interpretante dinâmico. Esta é a posição lógica ocupada pelos intérpretes existentes, singulares, psicológicos, espaço-temporalmente situados. É na mente desses intérpretes que o signo produzirá um efeito interpretativo. Esse interpretante é muito propriamente chamado de dinâmico porque

há variações particulares no modo como cada intérprete está preparado ou despreparado para desdobrar o potencial interpretativo que o signo apresenta. Na terminologia da teoria da informação, diríamos que a geração do interpretante dinâmico depende do repertório do intérprete.

De todo modo, a geração desse interpretante se dá sempre em três níveis: o nível emocional, o energético e o lógico. O primeiro efeito interpretativo é pré-cognitivo, pois não vai além do sentimento. Mesmo quando o intérprete não se dá conta disso, todo ato interpretativo é acompanhado por certa qualidade de sentimento, por mais imperceptível que ela seja. Há ocasiões, contudo, em que o sentimento pode ser mais intenso e vir em golfadas de emoção. O ato de interpretar pode até parar nesse nível, sem avançar para um estado cognitivo, como ocorre em alguns casos na audição de uma música, na contemplação de uma obra de arte, nas trocas amorosas.

O segundo nível corresponde a certo esforço que o intérprete tem que dispensar à interpretação de um signo. O esforço pode ser maior ou menor, mas ele sempre estará presente. Pode ser um esforço físico, por exemplo, ter de se locomover até uma livraria ou uma biblioteca para buscar mais informações sobre o assunto sob interpretação. Entretanto, o mais importante aí é o esforço mental que está implicado em todo processo de aprendizagem e aquisição de conhecimento, pois, sem o dispêndio de certa energia mental, nenhum conhecimento pode ser adquirido.

O terceiro efeito significado de um signo é o interpretante lógico, que é o efeito mais propriamente cognitivo. Dispor de um interpretante lógico significa ter internalizado regras interpretativas que não são individuais, mas coletivas. Embora envolva elementos individuais, conhecer é um processo que transcende o indivíduo, pois o conhecimento implica compartilhamento e troca. Entre outras coisas, o que precisa ser compartilhado são as regras interpretativas, como acontece, por exemplo, com a língua que falamos e com a qual somos capazes de nos comunicar porque suas regras de interpretação são comuns a todos os falantes. Para Peirce, o interpretante lógico pode vir cedo demais ou tarde demais. No primeiro caso, a aplicação da regra já está tão automatizada que o intérprete nem se dá conta de que a está processando. Isso acontece quando o signo sob interpretação já é conhecido e não apresenta nenhum desafio. O interpretante lógico vir tarde demais significa que a regra interpretativa não foi ainda internalizada e precisa ser gerada. É justamente nestes casos que ocorre a aquisição de conhecimento. Para isso, o interpretante energético deve ser colocado em ação, pois gerar uma nova regra interpretativa implica ser capaz de traduzir a fala alheia em fala própria, para usarmos esta expressão de Bakhtin.

Em quaisquer desses casos, seja o efeito produzido pelo signo um efeito emocional, energético ou lógico, o interpretante dinâmico é sempre, de uma forma ou de outra, um outro signo, distinto do signo que se apresentou à mente. Assim como ocorre na percepção, o sentimento, a emoção já são formas rudimentares de predicação, tanto quanto a ação. Desempenham o papel de quase-signos, enquanto o interpretante lógico funciona como uma espécie de lei mediadora que rege a tradução de um signo em outro.

O terceiro tipo de interpretante é o interpretante final que se refere ao resultado interpretativo a que todo intérprete estaria destinado a chegar se os interpretantes dinâmicos do signo alcançassem o limite último a que as interpretações coletivas poderiam levá-lo. Uma vez que nunca estamos em uma posição que nos permita afirmar que

aquela é a interpretação última de um signo, o interpretante final é um limite idealmente pensável, mas nunca inteiramente atingível.

Como se pode constatar, na trama de semiose, que é uma trama contínua – na qual intérpretes singulares, inevitavelmente falíveis, estão sempre no meio do caminho – o sujeito cartesiano, centrado e seguro de suas certezas, dilui-se em meio a um processo no qual o intérprete tem um papel indispensável a cumprir, mas que não é, nem de longe, prioritário, pois a força do signo, no seu desenrolar ininterrupto de interpretantes coletivos, é muito mais potente do que quaisquer interpretações particulares. Por isso mesmo, a ação do signo, que, recordando, é a ação de gerar interpretantes, é eminentemente social. Não apenas porque todo signo é por natureza social, mas também porque qualquer interpretação singular, espaço-temporalmente situada é meramente um caso especial do interpretante que, por depender de regras interpretativas coletivas para ser interpretado, é inalienavelmente social, geral e objetivo.

É claro que a natureza coletiva do interpretante depende da sua atualização em interpretantes particulares. Contudo, o particular é inescapavelmente falível. Só o desenrolar histórico contínuo dos interpretantes pode permitir que falhas interpretativas sejam, até certo ponto, superadas. O potencial para isso inere à tendência autocorretiva e auto-regulativa da semiose, pois, por mais que interpretações fantasiosas possam prevalecer durante algum tempo, a semiose, cedo ou tarde, tende a se autocorrigir porque o objeto do signo (a realidade) insiste. Disso se infere a importância do papel desempenhado pela determinação do signo pelo objeto. Ao mesmo tempo em que a semiose interpretativa incorpora a diversidade de opiniões e a pluralidade de perspectivas, o objeto, fonte da semiose, insiste na sua determinação. Nesse caráter da semiose, encontra-se o princípio do realismo científico de Peirce; semiose entendida como equivalente a continuidade, inteligência, aprendizagem, crescimento e vida. A semiose explícita, antes de tudo, um método que tem como escopo desenvolver uma concepção altamente abstrata da mente, derivada da análise daquilo que está implícito na tendência para a verdade que habita as profundezas da alma humana (RANSDELL 1977).

Contudo, a questão não termina aí. Dentro do interpretante lógico, Peirce ainda introduziu o conceito de interpretante lógico último, que equivale a mudanças de hábito. De fato, se as interpretações sempre dependessem de regras interpretativas já internalizadas, não haveria espaço para a transformação e a evolução. A mudança de hábito introduz esse elemento transformativo e evolutivo no processo de interpretação. Neste ponto, um novo movimento se instaura na semiose. Embora crescer ininterruptamente em outros signos constitua a vida dos signos (ver Short 1988), quando introduziu a mudança de hábito no processo semiótico, Peirce estabeleceu a ligação indissolúvel entre pensamento e ação, base de seu pragmatismo.

## 7. Do Pensamento à Ação Deliberada

Em “Como tornar claras as nossas idéias” (W3: 257-275), ainda no contexto do seu primeiro pragmatismo, em 1878, Peirce dizia que o propósito do pensamento é estabelecer uma crença, um hábito de pensamento. Se hábitos de pensamento são crenças, estas são disposições para a ação. São as crenças que guiam nossas ações. Mas quando fez a revisão do pragmatismo, Peirce constatou que era tolo tomar a ação em si mesma, independentemente do pensamento que ela coloca em ato, como o fim último da vida,

porque a ação pressupõe uma finalidade que só pode estar no ideal que guia o pensamento. Uma vez que pensamentos não são individuais, pois nós estamos muito mais no pensamento do que ele em nós, o segundo pragmatismo, desenvolvido de 1900 em diante, livra-se do caráter individualista que uma ação singular pode ter.

De acordo com a máxima pragmática, o significado de um conceito intelectual é operacional na medida em que os resultados de algumas operações especificáveis constituem esse significado. Isso quer dizer que predicar um conceito intelectual é o mesmo que declarar que “se uma certa operação correspondendo ao conceito é executada sobre um objeto, ela seria (certamente ou provavelmente ou possivelmente, dependendo do modo de predicação) seguida por um resultado com uma descrição geral” (CP 5.483). Essa análise localiza o significado dos conceitos em um futuro condicional. Ao mesmo tempo, mantém que os conceitos têm uma referência geral (quer dizer, relacionam-se com efeitos de uma descrição geral). Isso corresponde exatamente à definição do interpretante lógico último como mudança de hábito.

Nada poderia ser mais adequado do que a mudança de hábito para preencher a função de um futuro condicional com uma referência geral, um futuro condicional de natureza hipotética, como reza o pragmatismo. Só um interpretante lógico dessa natureza poderia sintonizar com a natureza evolucionista do interpretante final e com o fim último do pragmatismo que passou a residir no desenvolvimento de idéias corporificadas. O crescimento da razoabilidade encarnada nos existentes depende do papel desempenhado pela sensibilidade, ação e inteligência humanas através do seu poder característico da autocrítica e do autocontrole. Assim, o valor e a importância de um conceito intelectual só pode ser encontrado nas conseqüências concebíveis, para a conduta autocontrolada, da aceitação ou rejeição daquele conceito. Encontra-se justamente aí a porta que conduz o pensamento à ação deliberada, além de que aí também se encontra o nó que liga a teoria dos signos e o pragmatismo à lógica da abdução e ao processo de investigação.

Depois de 1900, a máxima pragmática não pode mais ser vista como mera postulação, mas como um método, ou melhor, como aquela parte da retórica especulativa que se responsabiliza pela determinação do significado de palavras difíceis e conceitos abstratos. Ao se livrar do verificacionismo do primeiro pragmatismo, no novo contexto da teoria dos signos e da lógica abdução, o pragmatismo passa a dizer respeito às conseqüências que a aceitação de uma hipótese trará para o pensamento e a conduta de um intérprete, a saber, em que medida essa aceitação o levará a uma mudança de hábito de pensamento e ação, rumo ao imponderável, mas sempre evolucionário interpretante final.

### **8. A Questão da Verdade e o Realismo Científico**

Segundo Misak (1991: 1-3), muito do preconceito atual contra o pragmatismo é primariamente devido àqueles que se chamam de pragmatistas, mas apresentam uma visão que certamente causaria horror ao seu fundador. Esses novos pragmatistas seguem Peirce ao recusar uma visão transcendental da verdade, mas vão muito mais longe do que Peirce ao argumentar que essa rejeição supõe que não existe, de modo algum, qualquer noção sensível da verdade. Peirce, ao contrário, queria rejeitar as visões de que a verdade está além da investigação, mantendo a noção de que há uma resposta correta para uma dada questão. No pragmatismo peirciano é gerada uma teoria da verdade com um estatuto único e dificilmente imitável (ver também THAYER 1996). Não se trata, de

uma definição analítica da verdade, mas de uma elucidação distintivamente pragmática da relação entre verdade e investigação. Sendo a verdade o escopo da investigação, haverá tanto mais razão para a insistência de que nossa concepção da verdade seja pragmaticamente legitimada, pois a adoção de tal concepção já produzirá, por si mesma, efeitos saudáveis e éticos sobre a pesquisa.

A rigor, completa Misak (*ibid.*: 159), não precisamos manter um critério pragmático de significação para pensar que uma concepção da verdade, que funcione como guia da investigação e deliberação, seja necessária, pois o escopo da investigação é a verdade e o objetivo de qualquer atividade deveria estar no encontro de um guia compreensível para aquela atividade. Mas é apenas uma concepção pragmaticamente legítima da verdade que poderá servir como esse tipo de guia, pois ela apenas resultará numa série de expectativas. Aceitar tal concepção significa incorporar essas expectativas à prática da investigação. Assim sendo, a teoria peirciana da verdade diz respeito àquela verdade que o investigador pode e deveria adotar. Um ano antes de morrer, Peirce declarou: “a verdade pragmática real é a verdade que pode e deve ser usada como um guia para a conduta” (MS 684: 11). Segundo Misak (*ibid.*: 160), essa visão da verdade tem, pelo menos, três vantagens:

a) Ela delinea o contexto racional no qual a investigação pode se desenvolver, pois só nos pomos a investigar porque assumimos que chegaremos a algo que será capaz de dizer se nossas expectativas podem se preencher ou não, quer dizer se uma dada condição esperada é verdadeira ou não.

b) Ela dá sentido à prática da investigação como busca da verdade. Não uma verdade transcendental, acima do bem e do mal, e religiosamente imutável, mas uma verdade viva, em processo. Adotando-a, o investigador será capaz de ver como buscar a verdade pode fazer sentido. Uma crença pelo menos parcialmente verdadeira estará lá, esperando por ele ao final provisório da jornada. E dessa verdade, ele próprio será uma parte.

c) Tal visão da verdade fornece e justifica uma metodologia. Ela encoraja o investigador a submeter suas crenças ao teste da experiência e do argumento, aplicando o método científico nas três etapas por ele estipuladas, pois esse é o melhor modo de se saber se nossas crenças sairão vencidas ou vencedoras do teste da experiência.

Nessa medida, continua Misak (*ibid.*: 162), tal teoria da verdade tem, no seu centro, a seguinte tese sobre a relação entre verdade e pesquisa: o objetivo da pesquisa é chegar a crenças verdadeiras, e seriam verdadeiras as crenças que seriam produzidas se a investigação seguisse seu curso ininterrupto, pois, caso não fosse mais possível aperfeiçoar uma crença, então ela satisfaria todos os objetivos que possamos ter para a investigação. Ela seria coerente, por exemplo, com o resto da rede de nossas crenças e com todos os dados, desempenhando um papel na explicação desses dados. Se nossa crença tiver todas essas características, isso significa que a investigação pode descansar. Mas os investigadores sempre acharão que há mais trabalho a ser feito. No entanto, se a investigação puder repousar, nossas crenças, nesse ponto, seriam as melhores crenças que poderíamos ter. O pragmatista sugeriria, então, que não haveria porque tirar dessas crenças a qualificação de verdade, pois elas satisfazem não só os objetivos imediatos da pesquisa (adequação empírica, poder explanatório, a assim por diante), mas também satisfazem o objetivo último da pesquisa – a verdade.



A despeito de sua coerência, a interpretação de Misak limita-se a uma visão situacional da pesquisa, deixando de colocar a necessária ênfase no caráter evolucionário do pragmatismo. De fato, não é fácil discorrer de maneira mais englobante sobre o conceito peirciano de verdade, tanto é assim que se trata de um dos conceitos cuja interpretação é uma das mais controversas entre os comentadores de Peirce. Sem entrarmos nos detalhes dessas controvérsias, basta afirmar com Bergman (2004: 64) que, quando se levam as diferenciadas interpretações em consideração, pode-se atribuir a Peirce quase todas as visões contemporâneas da verdade, desde que certas partes da sua obra sejam iluminadas e outras ignoradas, a saber: a teoria da verdade como correspondência, coerência, adequação pragmática, consenso da comunidade, ou variantes e combinações destas.

Depois de uma longa discussão sobre as variantes da noção de verdade que encontrou nos escritos de Peirce, ao examinar as questões do pragmatismo, Skagestad (1981) concluiu que, para Peirce, a ciência progride pela convergência na direção da verdade. Esta doutrina realista é expressa na tese de que o método científico é autocorretivo (CP 2.588, 2.703, 2.729-76-81, 5.384-85, 5.582-90, 6.40-41 *apud* SKAGESTAD *ibid.*: 164).

Uma breve e bastante convincente discussão do desenvolvimento das idéias de Peirce sobre verdade e realidade foi apresentada por Hookway (2004, 2005). Uma das teses que esse autor defende é que a primeira explicação pragmática da verdade, em Peirce, de 1878 (W 3: 273), foi formulada com a finalidade de esclarecer o conceito de realidade. A estratégia peirciana foi fornecer uma clarificação lógica da verdade para, então, usá-la na explicação do que ele entendia por realidade: o real é o objeto de uma proposição verdadeira, o que significa reivindicar uma definição verbal da realidade cujos caracteres são independentes do que alguém possa pensar sobre eles (ver CP 5.565, 1901). Assim, a verdade como convergência esclarecia pragmaticamente a idéia da realidade como independente do pensamento. Peirce via essa explicação da realidade como independente de nossas opiniões, sem sucumbir no ceticismo que vê a realidade independente como a coisa em si incognoscível.

A tese principal de Hookway é que não fica claro se os primeiros escritos de Peirce envolvem sua adesão à concepção absoluta de realidade como alguns de seus comentadores dão a entender. Para Hookway, de 1880 em diante, essa adesão não existe e nos escritos de maturidade, Peirce distingue os conceitos de verdade e realidade, sugerindo que a metafísica é mais independente da lógica do que foi inicialmente suposto. Isso trouxe uma nova maneira de pensar a realidade, como veremos.

No início, o realismo de Peirce sobre as leis e sobre o mundo externo dependia crucialmente de sua postulação de que proposições sobre o mundo exterior e proposições descritivas das leis da natureza encaminhavam-se para uma destinada convergência de opinião. Contudo, nas três últimas décadas de sua vida, Peirce veio a considerar que “coisas externas e transformações governadas por lei são objetos de experiência ‘imediate’: nossa experiência manifesta secundidade [existência] e terceiridade [lei] e isso pode ser explicado pela referência à secundidade e terceiridade no comportamento e interação das coisas externas” (*ibid.*: 143). Isso implica a insistência de que temos uma apreensão perceptiva direta de coisas externas independentes. Conforme Hookway (*ibid.*: 144-45),

esse desenvolvimento torna fácil desligar a conexão entre verdade e realidade: deveria haver um consenso sobre as questões que não manifestam externalidade



ou independência dessa maneira. A presença da convergência de opinião não garante que seus objetos serão experienciados como coisas externas que interagem conosco. Também deixa aberta a possibilidade de que possa haver outros modos de coisas reais serem independentes do pensamento: isso requer estudo metafísico e não pode ser sustentado apenas na estrutura da investigação e na destinada convergência de opiniões.

Tal argumento leva Hookway (*ibid.*: 145) a concluir que “nosso conceito de realidade reclama tanto pela presença de processos governados por leis externas na experiência, quanto de uma explicação metafísica dos modos de ser das leis e das coisas externas”.

É nesse contexto interpretativo que, nos seus últimos escritos, Peirce deu um status regulativo para o seu conceito de verdade, quando transformou a adesão à convergência em uma esperança, um princípio regulativo, em lugar de interpretá-la como uma lei ou uma verdade substantiva. Assim, a adesão do pesquisador pode não passar da esperança razoável de que a investigação produzirá convergência. Isso coincide com a conclusão de Bergman (2004: 69-70) sobre a explicação peirciana da verdade e da investigação, quando seus últimos escritos são levados em consideração.

Mesmo que seja apenas uma correção e não uma transformação cabal do pensamento peirciano, a mudança é notável (ver NEM 4: xii-xiii; CP 6.610, MS L75c: 90). Ainda segundo Bergman (*ibid.*: 71), “Peirce não parece preocupado pela falta de prova da existência ou realidade da verdade. Em lugar disso, a noção de verdade é tomada como mais ou menos dada, emergindo da atividade contínua da pesquisa. Em certo sentido, a verdade desejada está sempre no futuro, em outras palavras, verdade absoluta (distinta de verdades positivas e ideais) é uma meta ideal da investigação”.

Ao mesmo tempo, Peirce se preocupou com a necessidade de dar conta da dimensão pública ou social da verdade (SS 73). De acordo com Ransdell (1979), a concepção social da verdade implica a “objetividade semiótica”, contanto que não entendamos “objetividade” de uma maneira instrumental, em termos de resultados de procedimentos inferenciais, mas sim como uma questão de reconhecimento da comunicação entre pesquisadores, na medida em que comunicar qual foi o nosso ponto de partida e como chegamos à conclusão (ou como pensamos que se pode chegar a uma conclusão) pode ser corrigido por outros pesquisadores e assim compartilhado de modo a ser submetido à possibilidade real de tal correção (*ibid.*: 264).

O que é mais fundamental nessa concepção da verdade como esperança que nunca deve ser abandonada é sua adequação ao fim último do pragmatismo, a saber, o desenvolvimento de idéias razoáveis corporificadas.

De fato, inicialmente, Peirce acreditou que a verdade é a opinião na direção da qual a comunidade de investigadores convergiria. Mais tarde, entretanto, diante da evidência de que há sempre uma flutuação nessa convergência, ele começou a postular que “a verdade real teria uma natureza indefinida, isto é, de alguma maneira violaria o princípio da contradição, sendo tanto pró quanto contra, um pouco de um e um pouco do outro” (MS 300: 7). A explicação de Kent (1987: 199) para essa afirmação corre na seguinte linha: o fim último do pragmatismo é “um processo evolutivo no qual o existente vem, mais e mais, a corporificar certas classes de gerais que, no curso de seu desenvolvimento, mostram-se razoáveis” (MS 329: 20).

Para Peirce, tanto o mundo externo quanto nosso conhecimento dele estão continuamente evoluindo. Mas, para perseguir o fim pragmatista, a experiência é necessária,

visto que, sem ela, não haveria como introduzir idéias novas. Sob o impacto da experiência, da insistência da realidade e como resultado do método autocorretivo da ciência, há uma tendência crescente rumo a uma certa uniformidade de opiniões de modo que elas podem ser incorporadas como um conjunto de leis gerais. Entretanto, há um elemento de acaso no universo que se responsabiliza pelas variações acidentais cujo resultado encontra-se na probabilidade de que não haja respostas definitivas para as nossas questões. Ademais, a propensão de todas as coisas vivas, e mesmo das não vivas, para adquirir novos hábitos não é apenas uma lei entre outras, mas a lei governando todas as outras leis. Assim, as instâncias crescentes de razoabilidade terão um efeito no mundo externo também.

Leis gerais são aquelas que tornam os fenômenos regulares e inteligíveis, sendo as coisas mais reais do universo. É por isso que o pragmatismo não pode fazer da ação, muito menos da ação individual, o *summum bonum* da espécie humana. Na medida em que a evolução avança, a inteligência humana desempenha um papel crescente no crescimento da razoabilidade por meio de seu traço mais peculiar e inescapável: o autocontrole. No começo, a mente humana brotou como um rebento da evolução. Mas, uma vez tendo emergido, ela passou a influenciar o curso da evolução por meio da conduta deliberada que resulta da escuta humana dos desígnios da natureza.

Os tempos em que vivemos, que Peirce, de resto, antecipou, chamando-os de era da voracidade, na qual, longe de ser ouvida, a natureza tem sido devastada pelas leis cegas do lucro, parecem em tudo refutar essas idéias. Entretanto, mesmo que a perversidade de gerações inteiras busque caminhos que seguem na direção oposta, no longo caminho do tempo, os seres humanos serão forçados pela experiência a reconhecer que a natureza e a vida da própria espécie devem crescer em razoabilidade. É por isso que, para Peirce, a investigação científica vale a pena, pois ela se constitui em meio privilegiado para conversar com a natureza em todas as suas formas: da nanosfera à cosmofera, incluindo, sobretudo, as intrincadas facetas da realidade humana.

### Referências Bibliográficas

BERGMAN, Mats (2004). *Fields of Signification*. Explorations in Charles S. Peirce's Theory of Signs. (Philosophical Studies from the University of Helsinki, 6)

BERNSTEIN, Richard J. (1964). Peirce's Theory of Perception. *Studies in the Philosophy of Charles Sanders Peirce*. Eds.: E. C. Moore; R. S. Robin. Amherst: The University of Massachusetts Press. p. 165-189.

BUCZYNSKA-GAREWICZ, H. (1978). Sign and Continuity. *Ars Semiotica*, v. 2, p. 3-15.

\_\_\_\_\_ (1983). Sign and Dialogue. *American Journal of Semiotics*, v. 2, n. 1-2, p. 27-43.

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

FERRAZ, Maria Cristina Franco (2005). Tecnologias, memória e esquecimento: da modernidade à contemporaneidade. *Famecos*, v. 27, p. 49-56, ag. 2005.

- HOOKWAY, Christopher (2004). Truth, Reality, and Convergence. In: *The Cambridge Companion to Peirce*. Ed.: Cheryl Misak. Cambridge University Press. p. 127-149.
- LIZSKA, James, J. (2000). Peirce's new Rethoric. *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, v. XXXIV, n. 4, p. 439-476.
- MISAK, Cheryl J. (1991). *Truth and the End of Inquiry*. Oxford: Claredon Press.
- OEHLER, Klaus (1979). Peirce's Foundation of a Semiotic Theory of Cognition. *Peirce Studies 1*. Institute for Studies in Pragmaticism. Lubbock: Texas. p. 67-66.
- PEIRCE, C. S. (1931-58). *Collected Papers*. V. 1-6, Hartshorne e Weiss (Eds.); v. 7-8, Burks (Ed.). Cambridge, Mass.: Harvard University Press. As referências no texto foram feitas sob **CP** seguido de número do volume e número de parágrafo. **MS** (manuscrito) refere-se aos manuscritos não publicados, catalogados segundo paginação do *Institute for Studies in Pragmaticism*. Lubbock: Texas. **NEM** refere-se a *New Elements of Mathematics* (1976), Carolyn Eisele (Ed.), 4 v. The Hague: Mouton.
- RANDELL, Joseph (1977). Some Leading Ideas of Peirce's Semiotics". *Semiótica*, v. 19 n. 3/4, p. 157-178.
- \_\_\_\_\_ (1979). Semiotic Objectivity. *Semiótica*, v. 26, n. 3/4, p. 261-288.
- SAFATLE, Vladimir (2005). *A paixão do negativo: Lacan e a dialética*. São Paulo: Unesp/Fapesp.
- SANTAELLA, Lucia (2002). *Semiótica aplicada*. São Paulo: Thomson.
- \_\_\_\_\_ (2004a). *O método anticartesiano de C.S. Peirce*. São Paulo: Unesp/Fapesp.
- \_\_\_\_\_ (2004b). *Corpo e comunicação*. Sintoma da cultura. São Paulo: Paulus.
- \_\_\_\_\_ (2006). Os conceitos anticartesianos do self em Peirce e Bahktin. *Cognitio*, São Paulo, v.7, n. 1, p. 121-132.
- SHORT, Thomas (1988). The Growth of Symbols. *Cruzeiro Semiótico*, 8, Porto, 81-88.
- SKAGESTAD, Peter (1981). *The Road of Inquiry*. Charles Peirce's Pragmatic Realism. New York: Columbia University Press.
- THAYER, Horace S. (1996). Peirce and Truth: Some Reflections. *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, v. XXXII, n. 1.

### Endereço/Address

Lucia Santaella  
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo - PUC-SP  
Programa de Estudos Pós-graduados em Comunicação e Semiótica  
Rua João Ramalho, 182/4º andar  
05008-000 - São Paulo - SP

Data de recebimento: 29/2/2008

Data de aprovação: 26/7/2008