

INVESTIGAÇÃO E EXPERIÊNCIA NA TRADIÇÃO PRAGMÁTICA*

Prof. Dr. DENNIS M. SENCHUK

Resumo: Ao explorar algumas questões levantadas pelo recente livro de Victorino Tejera, *American Modern: The Path Not Taken*, este artigo considera a extensão pela qual a filosofia de C. S. Peirce pode ser encarada como uma partida do Novo Mundo diretamente dos primórdios da Filosofia Européia Moderna. Após detalhar alguns problemas, incluindo distinções entre as metafilosofias cartesiana e peirciana, eu concluo que Peirce pode ser creditado, em primeiro lugar, com uma revisão radical do conceito europeu moderno de experiências, através do que podemos chamar de uma visão semiótica destes problemas (enquanto mediados por signos, enfrentados com processos inferenciais, e amarrados com ações); e, em segundo lugar, com um conceito distinto e poderoso de inquirição científica e filosófica. Voltando-me em seguida para o filosofar aparentemente herdado de John Dewey, eu percebo suas afinidades mais óbvias com o pensamento de Peirce, mas em seguida enfatizo que a própria re-concepção de experiência de Dewey é uma partida ainda mais dramática do conjunto da tradição européia moderna. A experiência, Dewey nos ensina, é essencialmente ativa; não é nunca inteiramente passiva.

A filosofia moderna é um período ou uma tradição na escrita e no pensamento europeus que se inicia com Descartes. O caminho mapeado por V. Tejera², em *American Modern: The Path Not Taken*, tem como seu progenitor Charles Sanders Peirce, que segue, alguns séculos mais tarde, uma direção agressivamente anticartesiana. A Nova Ciência desempenha um papel proeminente na tradição mais antiga: Descartes procura preparar o palco para a investigação científica liberta da religião, ao bifurcar toda a criação em dois campos separados e distintos de estudo, a saber, a Alma (ou a substância pensante), cujos únicos estudantes efetivos são os teólogos católicos, e o Corpo (ou a substância corpórea), cujos obedientes estudantes são os filósofos naturais cartesianos (ou os novos cientistas). Essa façanha é alcançada sobre o substrato de uma estrutura metodológica, seu Método das Idéias Claras e Distintas. Esse método, que é empirista em sua compreensão de como nós chegamos a ter nossas idéias das 'naturezas simples', e racionalista em sua compreensão

Dennis M. Senchuk é professor do Departamento de Filosofia da Universidade de Indiana (EUA).

* Traduzido por Prof. Dr. João A. Máttar Neto, pós-doutorado em Literatura Comparada pela Stanford University (USA) e membro do Grupo de Estudos do Pragmatismo.

de como nós chegamos a conceber as essências das coisas reais, como agrupamentos necessários de naturezas simples, é então combinado com seu Método da Dúvida. A combinação permite que Descartes conceba agrupamentos indubitáveis essenciais para a substância pensante, separados e distintos dos agrupamentos dubitáveis essenciais para a substância corpórea. Nasce então o dualismo cartesiano.

Peirce, assim como Descartes, defende a investigação científica como um caminho para a verdade; mas a concepção falibilista de Peirce sobre a investigação científica contrasta auspiciosamente com a concepção mais absolutista de Descartes. Os estudiosos de Descartes poderiam objetar: as credenciais de Descartes como um cético inovador são impecáveis; e o próprio domínio em que suas dúvidas permanecem intactas, mesmo após ele declarar uma vitória parcial sobre o ceticismo, é o reino da ciência, i.e., o domínio físico (ou corpóreo). Entretanto, um exame mais atencioso do pensamento de Descartes revela que, em sua maior parte, seu ceticismo em relação ao mundo material é limitado a algumas dúvidas 'hiperbólicas' exageradas sobre a existência do corpo; ele parece totalmente confiante em que, se a matéria existe, ela precisa conformar-se à concepção fisicalista que seu método possibilitou-lhe formar, clara e distintamente, a seu respeito. Claro que, como outros Novos Cientistas, Descartes admite métodos (*a posteriori*) de teste empírico, mas é justo afirmar que ele confia nesses métodos apenas dentro dos limites da estrutura de sua noção (*a priori*) clara e distinta de um mundo corporal, cuja natureza essencial deve ser estendida.

Um grande esquema, sem dúvida; mas mesmo estas idéias estruturais do mundo não poderiam demonstrar-se erradas? Talvez, com a permissão de Descartes, o universo físico não esteja distribuído no espaço euclidiano, totalmente maleável ao estudo da geometria analítica através das coordenadas cartesianas. Talvez esse universo não seja totalmente preenchido com matéria, com substância estendida, e seja apenas capaz de movimento através dos 'vórtices³' constitutivos da matéria, rodando e trocando de posições como chicletes redondos em uma máquina de venda completamente cheia. Com todo o respeito devido à filosofia, deve-se notar que os problemas com esta figura cartesiana são distinguidos pela própria ciência, sem intervenções externas; mas isto não deve diminuir a contribuição de Peirce à nossa compreensão coletiva da natureza da investigação científica, como um empenho social falibilista.

Peirce, o pai da Filosofia Pragmática, está variada e dramaticamente em desacordo com o 'espírito do cartesianismo', que ele inclusive compara desfavoravelmente com a Filosofia pré-Moderna: o cartesianismo 'ensina que a filosofia deve começar com a dúvida universal; enquanto a escolástica nunca questionou os fundamentos.' (CP 5.264) Essa acusação é injusta, não obstante a sabedoria recebida sobre a filosofia de Descartes. Descartes realiza uma célebre comparação entre seu procedimento cético e a tarefa de alguém remover maçãs potencialmente podres de um cesto, antes que elas estraguem todas as outras: 'Ele não começaria por tirar todas as maçãs do cesto, virando-o? E o próximo passo não seria lançar seus olhos sobre cada uma das maçãs, uma por vez, e selecionar e colocar de volta no cesto

apenas aquelas que lhe pareçam boas, deixando as outras de fora?’ (Descartes 1984: 324). Mas uma reflexão sobre essa analogia sugere que Descartes não supôs efetivamente que seu método da dúvida produzir-lhe-ia um começo epistemológico fresco: as maçãs já estavam coletadas por vários e diversos meios, não pelo ato de virar cestos (o equivalente metafórico da dúvida universal); e são algumas destas próprias maçãs que devem ser colocadas de volta no cesto, desde que não haja nenhuma razão para levantar a questão de sua boa qualidade, de sua falta de podridão.

O início da investigação cartesiana é o conjunto de opiniões antecedentemente obtidas por diversos métodos que não o da dúvida sistemática, e alguns desses métodos poderiam inclusive ser seguidos em face do ceticismo extravagante. Esse conjunto de opiniões consistiu naquilo em ‘que eu tinha originalmente acreditado e utilizado, bem natural e espontaneamente, como meu guia, e [nas] visões costumeiramente sustentadas por outros, independente da verdade ou falsidade.’ (Descartes 1984: 325). O modo alternativo de investigação, flexível ao ceticismo, era seu método das idéias claras e distintas. E, embora Descartes questione os fundamentos, ele o faz com o objetivo explícito de eventualmente afirmar alguns deles, o que dificilmente parece ser um ponto contra o cartesianismo.

Israel Scheffler observa que Peirce chama a atenção para ‘aquela capacidade elusiva⁴, mas profundamente importante, da ciência construir, sem fundações certas ou começos indubitáveis, uma habitação firme para o conhecimento humano, capaz sobretudo de uso contínuo e correção contínua.’ (1974: 57) Scheffler cita um número de imagens utilizadas por filósofos posteriores para capturar essa capacidade, incluindo a analogia de Otto Neurath de se tentar reconstruir um navio no oceano, tendo de utilizar materiais do próprio navio, e sendo incapaz de reconstruir do zero; e Scheffler então credita a Peirce o fato de haver criado a primeira destas figuras, ao comparar o raciocínio das ciências bem-sucedidas não a uma ‘corrente [linear, dedutiva] que não é mais forte do que sua ligação mais fraca, mas [a um] cabo cujas fibras podem ser inclusive bem finas, desde que sejam suficientemente numerosas e intimamente conectadas.’ (CP 5.265)

Mas o que se pode dizer do fato de que o próprio procedimento cético de Descartes possa ser lido, de forma figurativa, como a reconstrução, no alto mar, de seu navio do conhecimento? Se encarássemos a figura de Neurath em termos prescritivos, sugerindo o que deve ser feito para emular o excelente exemplo das ciências bem-sucedidas, este fato pareceria sugerir que Descartes fez o que precisa ser feito. Mas e se tomássemos a figura como expressão de alguma situação existencial da qual não há escapatória, para sugerir que nossa condição epistêmica humana força-nos a reconstruir a partir de materiais disponíveis à mão? Nesse caso, então, ainda a seu favor, Descartes não está tentando o impossível – ao menos não através de seu procedimento cético.

Começa a parecer que, em ambos os casos, a antipatia de Peirce em relação ao cartesianismo é equivocada. Mas ainda há mais. Peirce, que pareceria, anacronicamente falando, favorecer a segunda interpretação da metáfora de Neurath, considera que as manobras céticas de Descartes estejam buscando o impossível. E

esta aparente futilidade persuade Peirce de que o ceticismo cartesiano 'deve ser apenas formal, conseqüentemente auto-enganador, já que não se constitui como uma dúvida real.' (CP 5.265)

Se esse desacordo dá-se a respeito do que caracteriza uma conduta filosófica apropriada, Descartes poderia ser facilmente defendido: sua dúvida consiste em chamar ativamente à tona princípios epistêmicos fundamentais; fazer isso não requer que ele nutra quaisquer incertezas genuínas, quaisquer suspeitas amedrontadoras; ele impõe e procura atingir o requerimento de que haja algumas razões específicas, embora hipotéticas, para questionar todo e qualquer desses fundamentos; e tudo isso parece eminentemente apropriado para um procedimento filosófico. O método da dúvida não termina, como Peirce sugere, ao reafirmar todas as opiniões previamente sustentadas por Descartes; termina, segundo Descartes, com um princípio singular e necessariamente verdadeiro, 'Eu sou, eu existo,' e a habilidade para recuperar todas e apenas aquelas idéias clara e distintamente percebidas, dedutíveis desse princípio. Isso pode não parecer com a maneira pela qual a investigação científica apresenta o fundamento filosófico (e oferece uma desculpa teológica) para tal investigação.

De outro lado, Peirce encontra-se em terreno firme de discordância quando discute aspectos do método cartesiano de idéias claras e distintas. De fato, seu ingresso à metáfora do cabo em oposição à metáfora da corrente é um desafio direto a esse método. Os desejos de Descartes de manter essa intuição, 'a concepção de uma mente clara e atenta' (Descartes 1985: 14), tornam imediatamente auto-evidentes certos tipos de conhecimento. Sua metáfora da corrente é invocada para explicar como a dedução, 'a inferência de algo como seguindo necessariamente de outras proposições' (15), pode nos permitir também conhecer com certeza fatos não-auto-evidentes: eles podem, portanto, ser conhecidos, desde que sejam inferidos a partir de princípios verdadeiros e conhecidos através de um movimento contínuo e ininterrupto do pensamento. Isto é similar à maneira através da qual nós podemos saber que a última ligação em uma longa corrente está conectada à primeira: mesmo se não podemos enxergar de uma só vez todas as ligações intermediárias das quais as conexões dependem, podemos ter conhecimento da conexão desde que pesquisemos as ligações uma após a outra, e tenhamos em mente que cada ligação da primeira à última está atada a sua vizinha. (Descartes 1985: 15)

Peirce pode parecer encontrar-se na embaraçosa posição de insistir em que cabos são inerentemente mais fortes do que correntes, quando algumas vezes mesmo a ligação mais fraca em uma poderosa corrente é, na verdade, muito forte. Mas Descartes está patentemente confiando na noção de intuições auto-evidentes que procedem apenas à luz da razão; e Peirce está seguramente correto ao duvidar dessa noção. Sua metáfora do cabo é utilizada para sugerir, seguindo o exemplo das investigações científicas, que, mesmo na ausência de certezas antecedentes, justificativas muito poderosas para as nossas afirmações de conhecimento podem estar baseadas em numerosas linhas finas e individuais de argumento, enroladas e apertadas umas nas outras.

As apreensões de Peirce em relação à noção de intuição estão conectadas a suas convicções de que às nossas cognições falta imediatez, de que elas são mediadas por signos e estão inseparavelmente envolvidas com inferências. Isso parece contrastar quase completamente com o ponto de vista de Descartes; mas as aparências podem ser enganadoras. Peirce, ao discordar da imediatez de nossas cognições, oferece exemplos de percepção sensível que deveriam mostrar o papel encoberto mas inegável do processo inferencial, mesmo em nossas cognições mais patentemente intuitivas. Nesse sentido, ele argumenta que, dado o ponto cego na retina, 'segue que o espaço que vemos imediatamente (quando um olho está fechado) não é, como havíamos imaginado, um oval contínuo, mas sim um anel, cujo preenchimento deve ser a função do intelecto.' (CP 5.218) Bem, a noção do que é imediatamente visto é uma coisa muito estranha para se afirmar no contexto de tentar enfraquecer a noção de percepção intuitiva; e está longe de ser óbvio que, tendo discutido apenas um possível exemplo da situação, Peirce seja forçado, logicamente falando, a aceitar uma alternativa única, que o levaria a concluir especificamente que o intelecto está implicado em 'preencher (seja qual for o significado disso!) Entretanto, bem distante de quaisquer reservas críticas que alguém possa ter em relação aos méritos filosóficos desse argumento, ele pode não compartilhar diretamente de nenhuma questão real com Descartes, cujas únicas intuições corretas supõe-se que sejam concepções, i.e., entidades intramentais apreendidas intelectualmente, não através da percepção sensível imediata.

Descartes distingue expressamente entre 'intuição mental e dedução segura, baseado em que nós temos consciência de um movimento ou um fio de seqüência nesta mas não naquela, e também porque a auto-evidência imediata não é requerida para a dedução, assim como o é para a intuição; a dedução, num certo sentido, recebe a sua certeza da memória.' (Descartes 1985: 15) Mas e se transparecer que mesmo as mais paradigmáticas intuições de Descartes sejam 'impregnadas' com inferências? Consideremos sua discussão sobre o pedaço de cera. Sua natureza essencial não é conhecida através dos sentidos, já que a cera permanece ela mesma, apesar da alteração de cada uma e de todas as suas qualidades sensíveis. Abstraindo tudo que não pertence à cera, resta para Descartes 'algo estendido, flexível e mutável'. (Descartes 1984: 20) E estes atributos não são revelados por sua imaginação, que é incapaz de acompanhar as incontáveis mudanças nesses atributos, isto é, todas as diferentes formas a que o mesmo pedaço de cera é capaz de ser estendido. Logo, a natureza do pedaço de cera é apreendida através de um 'escrutínio puramente mental'. (Descartes 1984: 21)

Isso parece implicar que a percepção clara e distinta da cera envolve inúmeras inferências, ao ponto que, se ela se modifica de diferentes maneiras, sua natureza permanece intacta. E, já que o próprio Descartes livremente admite, a propósito de sua versão original do problema de outras mentes, que somos efetivamente capazes de confundir um tipo de apreensão (p.ex., vendo 'chapéus e paletós que poderiam ocultar autômatos') com outra (viz., '*judg[ando]* que eles sejam homens' (Descartes 1984: 21)), por que não poderia ele ser suspeito de confundir seu

próprio conhecimento dedutivo das essências naturais com uma apreensão puramente intuitiva delas? O que passa por uma auto-evidência imediata poderia conceber-se como o resultado de inúmeras deduções individuais intimamente conectadas; e a falta de consciência de qualquer movimento ou seqüência, em Descartes, pode não ser mais significativa do que nossa deficiência intuicional universal para detectar qualquer processo de 'preenchimento' no caso (meramente análogo) de Peirce da continuidade visual percebida apesar de um ponto cego na retina. Ao contrário das aparências, as intuições cartesianas poderiam estar epistemologicamente em débito com deduções prévias, sem que essa dívida seja imediatamente auto-evidente, sem que seja intuitivamente óbvia à luz da razão cartesiana.

Assim, parece que Peirce encontra-se em terra firme contra Descartes quando, com efeito, levanta algumas dessas preocupações céticas sobre o papel que a intuição desempenha no método das idéias claras e distintas. O deslocamento filosófico peirciano de qualquer confiança nas intuições imediatas em direção a cognições mediadas por signos e carregadas com inferências, marca um afastamento genuíno da tradição européia moderna, embora não sem antecedentes nessa própria tradição: o próprio Descartes, como notamos no último parágrafo, sugere que algumas vezes nós confundimos julgamentos com percepções puramente sensoriais; e ele afirma também que o pensamento (incluindo as cognições) e a linguagem (incluindo os signos) são necessariamente conjugados. Outro exemplo interessante é Berkeley, cujo *New Theory of Vision* é citado por Peirce como marcando um movimento de distanciamento da crença de que a terceira dimensão é intuída, em direção à idéia de que 'ela é conhecida por inferência.' (CP 5.219) Mas apesar dos marcantes antecedentes, é Peirce quem segue um caminho filosófico falibilista completamente dependente de cognições mediadas. Elas servem como vigas fixadas num pântano, 'firmes o suficiente para carregar a estrutura' – para utilizar uma imagem popperiana, citada por Scheffler (1974: 57).

Peirce não está satisfeito, portanto, com uma postura cética standard contra os europeus modernos: ele não desenvolve sua hipótese de cognições mediadas simplesmente para ser igualmente plausível e provável em relação à noção deles de intuições. Peirce presume que todas as cognições, quão manifestamente óbvias pareçam ser, são carregadas de inferências. Isto é difícil de saber. Peirce apresenta múltiplas considerações não-lineares em suporte dessa presunção, incluindo o lema de que o pensamento deve necessariamente realizar-se em signos e que, dada a natureza dos signos, todo pensamento deve ser interpretado por outro pensamento. Isso, por sua vez, é assimilado à idéia de que 'o pensamento não pode acontecer em um instante, mas requer tempo.' (CP 5.253)

As observações de Peirce podem ser vistas, caridosamente, menos como uma tentativa de prova do que como uma proposta para uma concepção alternativa de cognição. De acordo com essa concepção, 'cognições' individuais incorporam algum tipo de processos 'inferenciais' latentes em adição a, e parcialmente determinativo de, seus aspectos manifestos. E, dado o caráter temporal e empiricamente contingente desses processos, apesar de não observável, parece mais adequado encará-los

como postulados teóricos, cuja existência inclusive não deveríamos ser tentados a procurar provar com base em uma argumentação filosófica puramente *a priori*. O falibilismo de Peirce, que começa por sugerir que a filosofia deve emular a investigação científica ao invés de confiar em intuições do tipo ‘seria’, encontra-se numa posição *sui generis*: seus próprios postulados, cognições carregadas de inferências, quão plausíveis pareçam, devem ser estabelecidos cientificamente. Mas o que isso significa?

Dentro da tradição européia moderna, pode-se dizer que as tentativas de Descartes de basear a ciência em fundações indubitáveis, discernidas pela razão, desenvolveram-se, sob a pressão seletiva do conflito dialético, em uma variante empirista que procurou basear a ciência em fundações sensório-experienciais indubitáveis. O falibilismo de Peirce levanta a seguinte questão: cada tipo de fundação seria uma alternativa científica preferível a sua hipótese de cognições carregadas de inferências? Mas Peirce praticamente não pode confiar em procedimentos indutivos diretos, que não questionem o caráter dos dados que eles percorrem. O que ele precisa é de uma abordagem mais hipotético-dedutiva, que seja capaz, a princípio, de oferecer credibilidade a seus postulados teóricos; e tal abordagem parece consonante com sua teoria geral da investigação. Nessa teoria, a dúvida efetiva é o ‘único motivo imediato’ da investigação, cujo ‘único objeto é firmar opinião’ (CP 5.375), i.e., a fixação de crença.

No caso da visão monocular, pode-se supor que dúvidas reais sobre a continuidade da cena, fornecidas a nós por nosso aparato visual, são ocasionadas pela descoberta de um ponto cego em nossa retina. Essas dúvidas são então descartadas quando a hipótese dos processos inferenciais, que servem para ‘preencher a lacuna’, é formulada, já que esse postulado teórico, que parece dar conta do fenômeno em questão, permite um acordo de nossas opiniões. E até o momento em que alguma outra dúvida se desenvolva, a nova opinião (ou crença) é estabelecida como um hábito, que é distinguido de outras crenças – incluindo a crença dissipada na continuidade de alguma experiência visual puramente intuitiva – ‘pelos diferentes modos de ação a que [esta nova crença] dá origem’. (CP 5.398)

Quando se considera que tais “hábitos de ação” estão envolvidos em (ou são idênticos a) o significado de um pensamento ou ‘conceito’, a famosa máxima de Peirce torna-se acessível: para clarificar, ‘para desenvolver’ o significado de um conceito, ‘nós temos, portanto, que determinar quais hábitos ele produz, pois o que uma coisa significa é simplesmente os hábitos que ela envolve’. (CP 5.400) De acordo com a máxima de Peirce, as coisas são conhecidas por ou completamente concebidas como seus efeitos, suas conseqüências perceptíveis em todas as ações concebíveis que as envolvem. Essa alternativa ao método cartesiano de clarificar idéias compartilha da tendência racionalista ao original, que chega às idéias mais claras possíveis por meio de conceptualidade. Mas o método de Peirce diverge intencionalmente de seu arquétipo – ao substituir o objetivo de conceber todas as possíveis ‘conseqüências continentais à ação do objeto’ (nas palavras de Scheffler 1974: 78) pelo objetivo de Descartes de desvendar aspectos comuns a todas as mudanças possíveis que permitem a identidade putativa⁵ do objeto.

Como o uso da linguagem é inegavelmente uma forma de ação, eu sugeriria que a nossa concepção peirciana mais clara de qualquer objeto, incluindo aqueles objetos postulados teoricamente, incorporará *inter alia* tudo que nós estamos apta e relevantemente preparados para dizer sobre ele; pois, *ele* existindo ou não, nossa concepção sobre o objeto nos conduzirá a conseqüências perceptíveis, no limite das coisas concebíveis a serem ditas sobre ele. O pragmatismo peirciano, então amplificado, não é limitado ao verificacionismo, operacionalismo, e às várias formas de behaviorismo a que ele tem sido, em geral, assimilado. De fato, embora Peirce nos faça perceber a filosofia através das lentes da ciência, não é nada óbvio que ele espere que a melhor clarificação possível de nossas idéias seja oferecida em termos exclusivamente causais. De fato, nem todas as conseqüências, nem todos os 'efeitos, que possam, conceberivelmente, ter interconexões práticas' (CP 5.402), são causais.

A leitura da filosofia de Peirce por Tejera enfatiza, razoavelmente o suficiente, sua associação com a semiótica, i.e., a teoria dos signos peirciana. 'Peirce,' ele nota, 'descreve a semiótica em 8.343 como "a ciência *cenoscópica* dos signos."' (p. 2) Esse termo é emprestado de Bentham, que o utilizou para uma 'ciência que é fundada sobre a experiência comum de todos os homens' (8.199) O uso que Peirce faz dele sugere a noção do estudo de fenômenos observados que não se baseia em observações especiais para descobrir qualquer fenômeno novo. Tejera está correto ao sugerir que, no caso da semiótica, o uso que Peirce faz do termo tende (também) a indicar uma investigação 'baseada numa observação abstrativa dos fatos do dia-a-dia do funcionamento do signo' (p. 2); mas o que é 'observação abstrativa'? É, Peirce exagera, uma faculdade reconhecida por pessoas ordinárias, todas as quais têm a ocasião de perguntar para elas mesmas se elas ainda desejariam certas coisas se, contrariamente aos fatos, elas tivessem os meios de gratificar esses desejos. Uma pessoa tenta responder a tal questão através de uma observação abstrativa quando:

Ela constrói em sua imaginação um tipo de diagrama, ou esboço de si próprio, considera quais modificações o estado hipotético das coisas requereria que fosse feito nessa figura, e então a examina, isto é, *observa* o que ela imaginou, para conferir se o mesmo desejo ardente está lá para ser discernido. (8.227)

Mais fácil dizer do que fazer literalmente; mas, entendida figurativamente, essa passagem está sugerindo que se realize algum tipo de busca na alma para decidir, digamos, se ainda desejaríamos ter um toque de Midas⁶, caso estivéssemos conscientes de tudo o que isto implicaria. Peirce propõe que nós *observemos* o que imaginamos, mas ele é mais sutilmente compreendido por estar sugerindo que nós *consideremos cuidadosamente* como seria, efetivamente, termos nossos ardentes desejos correspondidos sob condições diversas. Uma versão filosófica relativamente recente dessa estratégia é a idéia de John Rawls de ter princípios de justiça escolhidos por trás de um "véu de ignorância": brevemente, imaginarmos-nos legisladores filosóficos racionalmente interessados em nosso próprio bem, ignorantes de nosso lugar na sociedade, nossos bens e habilidades naturais, mesmo nossas concepções do bem e nossas inclinações psicológicas. (Rawls 1971: p. 12.)

No caso da semiótica, Peirce sugere, é por 'esse processo, muito parecido com o raciocínio matemático, [que] podemos tirar conclusões sobre o que *seria* verdadeiro sobre os signos em todos os casos, enquanto a inteligência que os utiliza seja científica', i.e., seja 'capaz de aprender através da experiência.' (CP 2.227) Sombras de Descartes? Contra o pano de fundo dos signos implícitos em nossas cognições, pode-se considerar a observação abstrativa constituída do caráter desses signos através de todos os seus usos possíveis (apropriados) por uma inteligência científica. Mas como para antecipar e prevenir qualquer acusação de que ele seja um cartesiano *malgre tout*, Peirce apressa-se em dizer que as afirmações resultantes do que pode ser considerado sobre esses signos-em-uso são 'eminentemente falíveis, e portanto, em um sentido, de forma alguma necessárias'. (CP 2.227) Além disso, ao invés de serem os frutos da meditação solitária, estas afirmações são consideradas resultado de um 'processo completo de desenvolvimento em [uma] comunidade de estudantes.' (*Ibid.*) Embora a semiótica (ou a lógica, 'em seu sentido geral') almeje 'descobrir o que *deve ser* e não meramente o que *é* no mundo real', Peirce insiste que ela seja uma ciência observacional. O que ele parece estar sugerindo é que a lógica, assim como a metafísica, 'realmente fundamenta-se em observações, conscientemente ou não; e [que] a única razão por que isto não é reconhecido universalmente é que ela se fundamenta sobre tipos de fenômenos dos quais a experiência de todo o homem é tão saturada, que ele usualmente não presta atenção particular neles'. (CP 6.2) Peirce não levanta a questão de se a semiótica baseia-se ou não inteiramente nessas observações universais, mas ele sugere que a metafísica 'em alguns lugares transforma-se em [uma] ciência especial.' (CP 6.6) – O que significa dizer que a metafísica confia ocasionalmente em observações especiais para descobrir fenômenos novos. Presumivelmente, isto ocorre porque '[o seu] negócio é estudar os aspectos mais gerais da realidade e dos objetos reais' (CP 6.6); e alguns aspectos específicos da realidade podem não ser observáveis "a olho nu".

No sentido em que a metafísica estuda 'as características mais gerais,' é fácil perceber quais argumentos, retirados de observações especiais assim como ordinárias, são falíveis – viz., pois se tratam de generalizações sujeitas a possíveis refutações com base em aspectos específicos ignorados. E como outras pessoas são igualmente levadas a conhecer os mesmos fatos, as observações, em que as generalizações se baseiam, é fácil perceber porque a metafísica assim concebida é um empreendimento público ao invés de uma busca puramente solitária: outras pessoas estão em uma posição, p.ex., para avisar-nos sobre aspectos específicos ignorados que poderiam refutar mesmo nossas melhores conjecturas individuais sobre o mundo real. Na verdade, alguns desses avisos podem inclusive se referir ao caráter de nossas próprias experiências subjetivas como, p.ex., quando nos detemos e objetamos sobre a própria explicação de Peirce, bem metafisicamente figurativa, da observação abstrativa, como a nos requerer que *observemos* o que nós primeiro imaginamos. E esses lembretes podem forçar uma clarificação da afirmação metodológica mais ampla de que a metafísica está baseada em *observação*: isto não é tão verdadeiro se este termo for compreendido significando ou envolvendo necessariamente

os exames cuidadosos (ou as inspeções perceptivas) de objetos da percepção; mas se o termo tende apenas a significar o processo de tomar notas sobre e/ou indicar a característica dos fenômenos – independente do quão subjetivos, quão diferentes dos objetos reais da percepção eles parecem ser – então esta afirmação metodológica pode ser sustentada. É antes mais difícil entender como a observação pode resultar em afirmações suportáveis de necessidade, como Peirce o supõe no caso da semiótica (ou lógica). É difícil mas não impossível. Nós podemos, para começar, enfrentar a dificuldade apelando para outra aceitação (agora inclusive rara) da palavra 'observação.' Qual seja, 'Uma verdade ou um fato observado; algo aprendido pela observação; uma máxima retirada da experiência.' (SOED⁷) Equipados com esta definição, é mais fácil compreendermos como algumas necessidades podem ser 'observadas'. Assim, uma máxima sobre a necessidade prática de evitarmos nos colocar em sinuca de bico⁸ pode ser prontamente coletada da experiência, mesmo das experiências efetivas de outros ou de nossas próprias experiências meramente imaginárias. E nenhum salto adiante é requerido para compreender como lições podem também ser tiradas sobre a necessidade de usarmos signos de maneiras particulares se exercitarmos a inteligência científica com sucesso, se usarmos signos ao aprendermos da experiência. E, no sentido em que a metafísica engloba necessidades, inclusive, afirmações sobre elas poderiam também ser consideradas como baseando-se em observações abstrativas.

Agora, o termo 'abstração', ainda parcialmente compreendido através de um de seus sentidos antigos como uma retirada das coisas dos sentidos, sugere separação em nossa *concepção* de uma coisa (mais do que algum tipo de extração física da própria coisa). E isto pode fazer parecer praticamente evidente que quaisquer necessidades metafísicas do tipo 'seria', discernidas através da abstração das nossas observações mais comuns, são na verdade, ao contrário, apenas necessidades *conceituais*. Mas a insistência de Peirce (notadamente anticartesiana) em que a observação abstrativa envolve o uso da imaginação ao invés da concepção, poderia ser compreendida como inclinando-se na direção oposta, já que conexões necessárias, judiciosamente imaginadas, entre coisas reais, tendem menos a ser ignoradas como se se tratassem meramente de conexões necessárias entre imagens. Estas conexões dificilmente pareceriam mais defensíveis do que aquelas, considerando que a noção de necessidade conceitual tem usualmente, quase por tradição, sido encarada como uma alternativa mais clara, filosoficamente mais atrativa, do que a idéia de necessidade metafísica. Definitivamente, sem dúvida, não se deve discutir gostos filosóficos sobre estas questões. Mas se nós polirmos, mesmo que com um leve toque metafísico, a idéia de concepções, garantindo a elas ou a suas 'realizações' no concreto algum tipo de *status* psicologicamente teórico, se não ontológico fenomenal, então quaisquer aparentes vantagens filosóficas que pareçam resultar da presumida sugestão de que necessidades conceituais são *meramente* abstratas podem ser arriscadas.

O próprio Peirce pareceria inclinado a reificar⁹ concepções, ao identificar significados com hábitos psicologicamente estabelecidos e por se comprometer, eu

entendo, com a idéia de que o preenchimento de inferências das cognições é algum tipo de habituação. Desta forma, não há para ele qualquer alternativa filosoficamente válida para encarar as necessidades metafísicas putativas, se quaisquer, como reais. Consideremos algumas possibilidades peircianas: Se observações abstrativas são criaturas da imaginação, elas ainda assim são cognições, carregadas de signos (ou representações-signos) e seus significados, cuja explicação e realidade completas estão fora de questão, além de qualquer dúvida real, para Peirce. Se, ao contrário, estas observações são concepções, elas ainda sim são cognições e, uma vez mais, então carregadas. Em ambos os casos, pareceria haver algum sabor ôntico inegável a quaisquer necessidades atribuídas às cognições, a seus signos associados, ou aos significados desses signos. E, sem dúvida, se uma observância estrita da distinção filosófica standard entre atos e objetos das cognições pareceria sugerir que são aos objetos (mais do que os atos) das cognições a que as necessidades são mais propriamente atribuídas, então as ditas necessidades são mais diretamente ontológicas em caráter.

O próprio Peirce não acredita na idéia de necessidade empírica, uma idéia que parece associada à metodologia científica fracassada de Descartes. Ele tende a ver o mundo antes como originalmente casual e caótico, embora talvez já em processo de formação de hábitos em grande escala, na forma de leis naturais. (Como a habituação desempenha um papel significativo na versão de Peirce da cognição, pode-se querer acusar Peirce de alguma concepção solipsista da natureza enquanto ela espelha o conhecedor; mas, embora o mundo possa também ser concebido por ele como estando se desenvolvendo em uma forma mais conhecidamente determinista, enquanto nós, como investigadores, melhoramos nossos hábitos coletivos de cognição, este espelhamento mostra-se inadequado mesmo em relação àquele do filme *Duck Soup*, onde o falso Grouchos imita quase todo o movimento do seu irmão.) Mas a verdade sobre o mundo e quaisquer necessidades últimas que ele possa presente ou mesmo eventualmente conter, não é algo a ser discernido aqui e agora por um método filosófico inconcebível de idéias claras e distintas. O que se *espera* que a observação abstrativa revele é, no máximo, alguma 'doutrina dos signos quasi-necessária, ou formal'. (CP 2.227)

Isto é embaraçoso de dizer. É a *quasi*-necessidade apenas aparentemente mas não realmente necessidade, ou é ela algum tipo de necessidade parcial, seja o que for que isto signifique? Peirce, deve-se lembrar, diz aqui que as afirmações individuais da lógica, que, presumivelmente, são constitutivas da doutrina dos signos, 'são eminentemente falíveis, e, portanto, em um sentido, de maneira alguma necessárias'. (CP 2.227) Isto dificilmente serve para desfazer a ambigüidade de seu significado. Peirce não nos diz o 'um sentido' que lhe parece problemático, mas ele pode inclusive estar confundido *indubitabilidade*, uma noção epistêmica que realmente pareceria contrária a *falibilidade*, com qualquer sentido apropriado de necessidade. Mas, estaria ele implicando que pode existir um outro sentido particular para necessário, um sentido que permita uma necessidade parcial? Uma olhar retrospectivo e histórico pode nos fornecer uma resposta.

A lógica moderna, enquanto disciplina formal, apresenta uma explicação bastante convincente sobre como algumas verdades lógicas podem ser vistas como necessidades formais mas não empíricas. É possível interpretar esta explicação como baseada em observação abstrativa. Assim, conjunções são afirmações compostas que podem ser formadas de algumas afirmações mais simples, conectando-as através da palavra 'e'. Uma dessas conjunções seria, 'O céu é azul, e o sol é amarelo.' Um 'esqueleto' dessa conjunção seria fornecido ao utilizarmos letras maiúsculas para abreviar seus componentes simples, e o símbolo '&' para abreviar 'e', portanto: 'A&B.' Poderíamos, então, considerar quais modificações na verdade ou falsidade geral de 'A&B' seriam necessárias por estados hipotéticos envolvendo todas as combinações possíveis de verdade e falsidade para 'A' e para 'B'. Poderíamos figurar todas estas modificações (ou, mais costumeiramente, desenhar uma tabela delas) e então *observar* o que tínhamos imaginado (ou desenhado). Finalmente, poderíamos tirar conclusões sobre o que aconteceria em todos os casos, ou seja, que caso tanto 'A' quanto 'B' fossem verdadeiros, 'A&B' seria verdadeiro; caso contrário, dada qualquer outra combinação entre verdade e falsidade para seus componentes, 'A&B' seria falso; e, conseqüentemente, se 'A&B' for verdadeiro, então 'A' o seria, também. A que, então, nós devemos a aparente necessidade de afirmações como a última?

A explicação usual é que, desde que nós tenhamos efetivamente abstraído do conteúdo empírico das sentenças componentes, a necessidade deve ser explicada, ao invés, em função do elemento remanescente do composto, i.e., o '&', e, mais especificamente, em função da porção funcional-verdade de seu significado-em-uso alocado. Nós entramos, de acordo com a tradição, no domínio não-empírico e a priori das necessidades significado-dependentes. Mas como chegamos lá através de abstração, torna-se necessário um grande salto de fé metafísico para supor que nós atingimos independência completa do domínio empírico, a posteriori. Dado seu compromisso com as verdades (que ele acredita passarem por meramente) 'quasi-necessárias', obtidas por abstração, pareceria não haver qualquer via de escape óbvia, para Peirce, de um compromisso ontológico com necessidades empíricas.

Em resumo, a observação abstrativa de Peirce pode ser explicada como um procedimento metodológico filosoficamente razoável para a investigação lógica, metafísica e outras variedades. Ela é uma precursora importante dos experimentos de pensamento especiais que são a moeda da vez de grande parte do filosofar contemporâneo na ainda mais frouxamente tricotada tradição anglo-americana. Ela nos leva a considerar, com efeito, as conseqüências de certas condições contrafactuais, situações hipotéticas, baseadas em nossa experiência coletiva de, nossas observações em relação a cada e toda variedade existente de fenômenos, reconhecendo a todo momento que nossa compreensão destes fenômenos é mediada pela linguagem ou, mais geralmente, por signos. Este procedimento, por força de qualquer argumentação sensível que possamos oferecer, pode nos habilitar a extrair lições seguras de natureza filosófica – incluindo afirmações falíveis, publicamente retificáveis, sobre necessidades, afirmações daquilo que deve ser. O próprio Peirce teria

desejado objetar a fazer tais afirmações em metafísica ou qualquer outro campo de investigação filosófica não-formal; mas ele não oferece boas fundamentações a tal objeção, e ele poderia inclusive plausivelmente ser acusado de compromisso inconsciente com essas afirmações, com afirmações de necessidade empírica, em sua própria ciência formal da semiótica.

Peirce planeja com cuidado um curso filosófico significativamente em conflito com a tradição européia moderna e, talvez mais especificamente, com suas coordenadas cartesianas. Mais significativamente, Peirce pode ser creditado, em primeiro lugar, com uma revisão radical das concepções modernas européias, com uma visão delas como mediadas por signos, carregadas de processos inferenciais, e reunidas através de ações; e, em segundo lugar, com uma concepção altamente distinta de investigação científica assim como filosófica, uma visão delas como falíveis e comunais¹⁰. Em outras palavras, não menos do que uma reconcepção excepcionalmente nova de nossos materiais básicos (não tanto matéria-prima) e do que se pode razoavelmente esperar que sejamos capazes de fazer com eles.

Seguindo o esquema mais simples possível da história que Tejera deseja nos contar, vamos considerar o que acontece depois de Peirce com a noção de experiência. Como ela se desenvolve na filosofia de Dewey? Num primeiro momento, ficaríamos provavelmente impressionados mais pelas similaridades do que pelas diferenças. Como Peirce, Dewey encara a experiência como mediada por signos. Como Peirce, Dewey identifica o significado desses signos com hábitos. Como Peirce, Dewey sugere que há uma forte afinidade entre experiência e ação.

Mas Peirce confina suas alegações a respeito da afinidade entre experiência e ação à sugestão de que os hábitos residindo confortavelmente nas cognições, que ele identifica com significados-signos, são inclinações à ação. Dewey, de outro lado, antes reconcebe completamente a experiência como ativa (e essencialmente ativa). A experiência não é, como toda a tradição da filosofia européia moderna a consideraria, uma ocorrência meramente passiva. A experiência, de acordo com Dewey, possui sempre um lado ativo: as experiências não acontecem simplesmente para nós; elas não são impressas sobre nós como inscrições cuneiformes sobre uma tábua de argila; experiências são decretadas por nós. Epistemologicamente falando, nós somos conhecedores ativos, não recipientes passivos ou vítimas cognitivas de tudo o que o mundo bem casualmente atira em nossa direção. Sua visão da experiência como ativa é o *insight* individual mais valioso e filosoficamente mais transformativo de Dewey. Mas permanece uma lição largamente não aprendida, o caminho mais lamentavelmente não tomado por grande parte dos filósofos contemporâneos. Assim, para tomar um exemplo marcante, John McDowell, ao argumentar com Kant, inconvenientemente (e além do necessário) insiste na passividade na experiência:

Na experiência encontramos-nos carregados com conteúdo. Nossas capacidades conceituais já foram colocadas em jogo, pelo fato do conteúdo encontrar-se disponível para nós, antes que tenhamos uma escolha neste sentido. O conteúdo não é algo que alguém reuniu, como quando alguém decide o que dizer sobre

alguma coisa. ... Como a experiência é passiva, o envolvimento de capacidades conceituais na experiência não fornece, por si, uma boa medida para a idéia de uma faculdade de espontaneidade. (McDowell 1994: p. 10-11.)

No mesmo sentido, os processos inferenciais de Peirce operam inconscientemente, abaixo do nível de qualquer consciência que possamos ter sobre nossas próprias cognições. Isto torna as cognições passivas? Dewey negaria. O exemplo de McDowell sobre decidir o que dizer é mais instrutivo do que ele imagina, embora a lição apropriada a tirar do exemplo seja contrária àquela que ele tira. A questão é que ordinariamente nós achamos, ao decidirmos o que dizer, que as palavras particulares que escolhemos tenham “aparecido inconscientemente”. Isto torna nossos pensamentos menos espontâneos, menos passivos? Dewey ensina-nos o contrário. Hábitos, incluindo aquelas disposições psicológicas que invocam o *mot juste*, não tornam nossas atividades impossíveis, incluindo nossos atos lingüísticos; antes, tais hábitos facilitam o controle desses atos, que não são menos espontâneos nem menos passivos em consequência dessa facilitação. Nós não devemos, com certeza, assumir uma forma particular de resposta para a questão de se a experiência é realmente ativa; mas o meu ponto aqui é que McDowell certamente não estabelece uma resposta negativa para esta questão e que, à luz da reconcepção deweyana da experiência, as observações de McDowell, de forma aparentemente desconhecida para ele, enfrentam um desafio muito poderoso.

Apesar de uma construção filosófica falível, a reconcepção de Dewey da experiência pode também ser considerada como estabelecida com a firmeza necessária sobre seu bom senso incomum; mas se um suporte adicional é requerido, ele pode ser fornecido por considerações sobre algumas das precondições para a possibilidade da experiência individual. Assim, por exemplo, a menos que haja consciência de alguma coisa, não há qualquer experiência. E tal consciência, eu gostaria de observar, é uma questão de apreensão (ou compreensão) inerentemente ativa. Às vezes parece que o mundo apenas nos serve experiências, como carnes saborosas ou venenos amargos; mas os casos em que essas coisas são enfiadas goela a dentro são, ainda bem, excepcionais. Nós devemos, na maior parte das vezes, fazer alguma coisa nós mesmos. Nossas transações fenomenais pessoais com o mundo raramente são completadas até que tenhamos aceitado o que nos é oferecido. O Dado mítico, que McDowell caracteriza como o seria-mas-não-é puramente sensório ‘limite da liberdade’ para nossa experiência esquematizada conceitualmente, teria também que ser o Tomado, o apreendido – embora isso seja ainda uma grossa simplificação. É quase como se alguns ingredientes sensoriais da experiência perceptiva sejam, misturados com algumas capacidades conceituais operativas, os meios pelos quais nós apreendemos, enquanto os limites da experiência estendem-se não apenas até os objetos da experiência mas também até algumas das características mais flagrantes dos próprios atos de experienciá-los. Agora, pode ser argüivelmente possível *aproximarmo-nos* do *status* de um puro paciente, como se estivéssemos sofrendo suas próprias experiências; mas, falando de um ponto de vista geral, para fazer tal coisa, você realmente teria que trabalhar para chegar lá ou,

fracassando, teria que ser tomado mais ou menos de surpresa, virtualmente determinado pela experiência. (N.B. Dewey não deseja negar que a experiência envolva algum sofrimento¹¹; antes, ele quer afirmar que a experiência essencialmente envolve ou resulta em algum fazer.)

O desejo de Tejera de promover o filosofar não-redutivo pode ser bem abordado por detalhes adicionais da noção de experiência em Dewey. Como James, Dewey enfatiza algum tipo de lei psicológica do hábito como ingrediente da experiência. Mas, diferentemente de James, Dewey faz um esforço para reduzir essa lei a uma sobre o funcionamento psicológico. Dewey inclusive vai tão longe a ponto de dizer que a experiência reside não na mente ou no cérebro, mas na natureza. Sua versão da Lei Jamesiana do Hábito é formulada como um Princípio da Continuidade da Experiência: ‘A característica básica do hábito é que toda experiência realizada e sofrida modifica aquele que age e sofre, enquanto esta modificação afeta, queiramos ou não, a qualidade de experiências subseqüentes.’ (Dewey 1938: p. 35) E estas modificações não ocorrem apenas dentro de nós mas no ambiente, que é físico, social, e cultural (dentre outras coisas), portanto a persistência da experiência também não se localiza inteiramente dentro do indivíduo. Este princípio também é relevantemente combinado com outro, seu Princípio da Interação: “Ele designa direitos iguais para ambos fatores na experiência – objetivo e condições internas. Qualquer experiência normal é uma interação entre estes dois grupos de condições. Tomados em conjunto, ou em sua interação, eles formam o que chamamos de uma *situação*.” (Dewey 1938: p. 42)

Tejera está favoravelmente disposto em relação à proposta posterior, da meta-de da carreira de Dewey, de que a recepção de suas idéias apenas poderia beneficiar-se da substituição sistemática do termo ‘cultura’ por seu termo ‘experiência’, compreendido com muita freqüência de forma equivocada. E Tejera objeta à avaliação de R.B. Westbrook de que ‘tal mudança terminológica não teria, em face dela, lidado com a contenda de que sua metafísica (se não seu método metafísico) era antropomórfica.’ (Westbrook 1991: p. 346) Eu citei as próprias palavras de Westbrook, porque Tejera parece ter ignorado a qualificação parenteticamente importante, ‘em face dela’. As notas de Tejera *inter alia* que ‘cultura’ não conota algo ‘muito mais público e objetivo’ do que ‘experiência’; mas eu não posso deixar de pensar que ele está disputando uma batalha perdida. Como Dewey quer especificamente invocar o sentido antropológico da palavra ‘cultura’, seria difícil evitar a acusação de antropomorfismo pelas formas de utilizar esta palavra. Minha leitura é que Dewey deseja esfregar no nariz de seus críticos o antropocentrismo de sua perspectiva metafísica. E o que, de qualquer maneira, contaria como ‘público e objetivo’ na ausência de uma perspectiva humana da Natureza?

Tejera está certo ao ver algum ponto na mudança, na medida em que Dewey foi intencional ao defender um papel indispensável para as *condições objetivas* na experiência, e suas afirmações nesse sentido pareceram ter sido ignoradas por leitores que se distraíram com as conotações subjetivas do termo ‘experiência’. Mas eu estou inclinado a pensar que o próprio Dewey subestimou seriamente o perigo

contrário, de que a substituição levaria muitos leitores a ignorar aquelas *condições internas* para as quais ele queria defender um papel igualmente indispensável na experiência. Além disso, eu temo que o que considero ser seu movimento mais valioso de afastamento em relação aos europeus modernos, sua reconcepção da experiência como ativa, dificilmente sobreviveria a uma reafirmação em termos de 'cultura'.

Os heróis apropriados para a história de Tejera sobre a filosofia americana moderna são certamente Peirce e Dewey. Ele os aplaude por 'não [servirem] ao interesse de leitores que vêm para a filosofia basicamente com treinamento lógico, sem interesse em poética, retórica, semiótica, ou humanidades, e com um interesse nas ciências que restringe suas preocupações ao discurso das ciências exatas, e às aproximações a esta exatidão nas ciências sociais'. (p. 187) Um ponto relacionado e positivo é levantado ao se dizer que esses americanos modernos estão respondendo 'ao desafio das novas idéias vindas da física newtoniana e do século dezanove assim como do darwinismo [no caso de Peirce] e [de] idéias surgindo de novas experiências sociais [segundo à revolução industrial, no caso de Dewey]'. (p. 187) Tudo isso está bem colocado, mas se pode também perguntar se coisas similares não poderiam ser ditas sobre Platão (respondendo, antagonicamente, às revoluções da democracia), sobre Aristóteles (fornecendo algum tipo de estrutura para as ciências dos seus dias), e mesmo sobre modernos do velho mundo como Descartes (que procurou reconciliar os objetivos competidores dos Novos Cientistas e Velhos Teólogos de seu tempo).

Peirce deve, de qualquer forma, ser creditado com uma audaciosa nova direção, mas mais por se posicionar fora da história da ciência do que por simplesmente responder aos avanços contemporâneos nas ciências. Ao anunciar o falibilismo da investigação científica, Peirce não respondeu simplesmente às 'questões metodológicas que [tais] avanços provocaram' (p. 187) E enquanto (em um sentido de 'historicista') pode-se supor que Peirce tenha notado algumas tendências historicistas que teriam resultado em verdade, sua sugestão de que a verdade é a opinião destinada a ser aceita pela comunidade de cientistas no horizonte da investigação não deveria ser interpretada assim tão inevitavelmente e, eu ousar dizer, otimistamente. Ele deve ter suposto, antes, que isto é o máximo que nós podemos esperar atingir no caminho da verdade. E se esta leitura parece levemente pessimista, então talvez a sugestão de Peirce deveria ser entendida em termos de seu pragmatismo. É agora a interpretação standard que Peirce, em expressa contradistinção¹² a James, não forneceu uma explicação pragmática da verdade, mas isto alonga as coisas um pouco. Peirce está, ao formular sua própria visão da matéria, considerando quais conseqüências possíveis *para a investigação humana* a verdade pode trazer – dado o falibilismo que ele encara como inerente à investigação. A verdade final, a opinião finalmente infalível, marca um fim para a investigação.

NOTAS

1. Victorino Tejera, *American Modern. The Path Not Taken: Aesthetics, Metaphysics and Intellectual History in Classic American Philosophy*. Lanham: Rowman and Littlefield, 1996.
2. ou 'redemoinhos'. (N.T.)
3. 'vaga' ou 'indefinida' (N.T.)
4. 'que aparenta ser verdadeira' (N.T.)
5. No original, *have a golden touch*. A expressão se refere à figura mitológica do Rei Midas, que teve atendido seu desejo de ter tudo o que tocava transformado em ouro, o que acabou incluindo sua comida e seus amados, etc. (N.T.)
6. Shorter Oxford English Dictionary.
7. Fizemos aqui uma adaptação do original, *painting oneself out of a corner*. A expressão "painting yourself into a corner" implica a utilização de algum procedimento estúpido que nos deixa na infeliz posição de ficarmos presos onde estamos (até que a tinta seque) ou de termos que destruir o que você já fizemos. A variante utilizada aqui é "Do paint yourself OUT of a corner." Em outras palavras, se você está pintando o chão, comece no canto mais distante da saída da sala, e continue pintando até a saída. (N.T.)
8. transformar a característica de uma 'coisa' em uma realidade tipicamente objetiva. (N.T.)
9. 'comunitárias' ou 'públicas'. (N.T.)
10. no sentido de 'passar por alguma coisa' (N.T.)
11. *Contradistinction* é um termo dicionarizado em inglês, e significa distinção através do contraste ou oposição de qualidades. (N.T.)

REFERENCES

- Descartes, R. (1985 and 1984). *The Philosophical Writings of Descartes*. Volumes I and II, trans. by J. Cottingham, R. Stoothoff, and D. Murdoch. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dewey, J. (1938). *Experience and Education*. New York: Collier Books.
- McDowell, J. (1994). *Mind and World*. Cambridge, MA: Harvard UP.
- Murphey, M. G. (1961). *The Development of Peirce's Philosophy*. Cambridge, MA: Harvard UP.
- Peirce, C.S. (1963). *The Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, Volume V: *Pragmatism and Pragmaticism*. Cambridge, MA: Harvard UP.
- Rawls, J. (1971). *A Theory of Justice*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Scheffler, I. (1974). *Four Pragmatists: A Critical Introduction to Peirce, James, Mead, and Dewey*. New York: Humanities Press.
- Westbrook, R. B. (1991). *John Dewey and American Democracy*. Ithaca: Cornell UP.