

O CARÁTER DIALÓGICO E SOCIAL DO SIGNO E DO PENSAMENTO EM PEIRCE*

Lauro Frederico Barbosa da SILVEIRA**

RESUMO: O caráter semiótico de todo pensamento exige que tal fenômeno seja intrinsecamente dialógico, pois uma mediação interfere na própria produção do pensamento. Todo pensamento é igualmente social, pois o signo é produto da tradição e determina um programa de conduta para o futuro que tem por sujeito último a totalidade das mentes no fim da história.

UNITERMOS: Semiótica; dialogismo; caráter social do signo; otimismo crítico; pragmatismo.

Peirce manifesta, no decorrer de sua obra, uma confiança no conhecimento da verdade que o leva a ser freqüentemente visto como um otimista, até certo ponto ingênuo. As críticas fundamentam-se especialmente em dois aspectos: a permanência de seres localizados além do domínio do conhecimento e divergências do conhecimento sobre classes de objetos, determinando crenças incompatíveis entre si, mas indecidíveis em sua verdade por serem igualmente coerentes na representação dos objetos e na determinação da conduta.

A algumas dessas objeções, Peirce teve ocasião de responder, a outras, em especial à da não convergência das representações e das crenças, não lhe foi possível responder, pois tiveram um desenvolvimento póstumo e podem ser encontradas em textos bastante recentes. Notaremos, no entanto, que a posição mitigada da aceitação de uma teoria, proposta por esses críticos, já fora nitidamente invalidada em textos do autor.

A confiança peirceana no sucesso em atingir a verdade, além de procurar um fundamento teórico que, resumidamente, procuraremos aqui apresentar, encontra uma comprovação indutiva que certamente tem sustentato o ânimo de muitos cientistas.

No texto de 1878, *How to make our ideas clear* (1.5 . 409, Nota A), Peirce responde ao objetante:

“... embora em nenhum estado possível de conhecimento pode qualquer número ser suficientemente grande para expressar a relação entre o acúmulo que resta desconhecido e o acúmulo do conhecido, mesmo assim não é filosófico supor que, tendo em vista qualquer questão dada (a qual tenha um significado claro), a investigação não encaminhará uma solução, se tal investigação for levada suficientemente longe.”

* Comunicação apresentada pelo autor no I Colóquio Luso-Brasileiro de Semiótica. Universidade Federal Fluminense. Niterói, 1984. O texto consta dos Anais do Colóquio, em edição restrita e mimeografada.

** Departamento de Filosofia – Faculdade de Educação, Filosofia, Ciências Sociais e da Documentação – UNESP – 17500 – Marília – SP.

E aqui começa Peirce, nesse artigo, a recorrer aos fatos:

“Quem diria, há poucos anos atrás, que poderíamos algum dia saber de que substâncias são feitas as estrelas cuja luz pode estar nos atingindo vinda de muito antes da humanidade existir? Quem pode ter certeza do que saberemos em algumas poucas centenas de anos? Quem pode adivinhar qual seria o resultado da continuação da pesquisa científica por dez mil anos, guardada a atividade dos últimos cem anos? E se tal pesquisa continuar por um milhão, ou um bilhão, ou por qualquer número de anos que se quiser considerar, como será possível dizer que qualquer questão que seja não poderá finalmente ser solucionada?”.

Não se trata de recorrer à experiência supostamente bem sucedida para dela retirar uma idéia aparentemente geral. Aliás, não é comum encontrarem-se textos de Peirce que considerem, ao nível dos fatos, o sucesso do pensamento, sua convergência à verdade e uma previsão otimista de um futuro a partir da consideração do sucesso passado.

Trata-se, certamente, de recorrer a um dinamismo constatável historicamente da produção científica em impressionante aceleração, para mostrar que a tese da convergência para a verdade e da incorporação crescente do universo dos fenômenos ao domínio do conhecimento científico não é uma elaboração infundada da razão mas uma hipótese teórica verificável historicamente. Tal tese não é nem sequer ingênua, pois só se desenvolve no interior de um saudável ceticismo sob a luz do mais rigoroso espírito crítico. O que ela não aceita é um relativismo radical, um pessimismo dogmático, um nominalismo, enfim, que divorcia pensamento e realidade empírica, ao primeiro atribuindo um exclusivo formalismo e, ao mundo dos fenômenos, uma irreducibilidade radical a qualquer inteligibilidade.

Em tal nominalismo, tão contrário a reconhecer uma efetiva interação entre pensamento e realidade, encontrar-se-iam subjacentes: um irracionalismo básico do mundo e um dogmatismo negativista que excluiria “a priori”, e contra o testemunho parcial mas sincero dos fatos, a possibilidade da investigação científica se encaminhar com esperança razoável ao encontro da verdade.

O posicionamento peirceano não aceita, no entanto, a perspectiva intuicionista e, com ela, um transcendentalismo que sustentasse a fixação da crença no “a priori” da razão.

Já em 1868, no artigo intitulado *Questions concerning certain faculties claimed for man* (1.5 . 213-263) e no que imediatamente lhe seguiu, ou seja, *Some consequences of four incapacities*, Peirce recusa admitir a *intuição*, definida como “uma premissa que não é ela mesma uma conclusão”, pois aceitá-la seria supor “um conhecimento determinado fora da consciência”, “determinado diretamente por um objeto transcendental” e por isso não constituindo uma cognição propriamente dita (1.5 . 213). Caso houvesse tal intuição, ela não poderia racionalmente ser detectada, pois não haveria como deduzi-la e, ou se chegaria a uma série infinita de intuições ou se apelaria a um sentimento de possuí-la, e este é intrinsecamente inadequado como prova (Cf. 1.5 . 214).

O transcendentalismo sustenta-se na imediatez do conhecimento, para garantir a verdade de forma não discursiva, quer se trate de atribuir a transcendentalidade ao objeto, quer ao sujeito, exigindo pois a intuição intelectual ou a intuição sensível.

Todo conhecimento é, para Peirce, inferencial, mediato, articulado no tempo e processual. Todo processo de conhecimento faz-se mediante signos e no decorrer da experiência.

Apelar para o método “a priori” constituiu-se efetivamente, denuncia Peirce no *The fixation of*

belief (1.5 . 382-389), em reconhecer como verdadeiro o que é simplesmente “agradável à razão”, redutível a uma “questão de gosto”. Abraçando tal método, a razão pretende encontrar tão somente nela, em seu exercício, o fundamento de sua própria crença.

A tese ainda atual, que limita a validade do conhecimento à sua coerência, sustentada, por exemplo, por Robert Meyers (2), e que recusa conferir peso comprobatório ao processo indutivo – no decorrer da experiência –, pois julga tal recurso decorrente de uma petição de princípio, incorreria no voluntarismo apontado pelo autor nos defensores do método “a priori”. Com efeito, Peirce em *How to make our ideas clear*, reconhecendo que a partir de Descartes o argumento de autoridade deixou de exercer explicitamente o papel de sustentáculo dos argumentos, denuncia nos filósofos o desprezo pelos fatos como critério de verdade e, como a única preocupação, a consistência de suas opiniões no interior do sistema que elaboraram: “É difícil, diz o texto, convencer o seguidor do método ‘a priori’ alegando fatos; mas mostre-lhe que uma opinião que ele está defendendo é inconsistente com o que ele apresentou em outro lugar, e ele estará pronto em retratar-se” (1.5 . 406).

Para que o exercício racional, evitando a sujeição do argumento de autoridade, não caia no solipsismo do método “a priori”, é necessário tornar a razão disponível ao impacto da experiência.

O *The fixation of belief* (1.5 . 383-387) introduz do seguinte modo o método por ele denominado científico:

“... há pessoas, entre as quais devo supor encontrar-se meu leitor, que, quando vêem que alguma de suas crenças é determinada por alguma circunstância estranha aos fatos, a partir desse exato momento admitirá não somente em palavras que sua crença é duvidosa, mas experimentará uma dúvida real e a respeito dela, de modo que em algum grau ao menos ela deixará de ser uma crença.”

Para satisfazer nossas dúvidas, com efeito, é necessário que um método seja encontrado pelo qual possam nossas crenças ser determinadas por nada que seja humano, mas por alguma permanência externa – por alguma coisa sobre a qual nosso pensamento não possa produzir nenhum efeito. E mais adiante, o texto continua:

“Nossa permanência externa não seria externa, no sentido que estamos empregando, se ela se restringisse em sua influência sobre um único indivíduo. Ela deve ser algo que afeta, ou pode afetar, todos os homens. E, apesar dessas afecções serem necessariamente tão variadas quanto são as condições individuais, mesmo assim o método deve ser tal que a conclusão última de todos os homens deve ser a mesma” (1.5 . 383-384).

Se rejeitar a intuição como forma originária de conhecimento implicava que todo conhecimento se fizesse mediadamente, isto é, por meio de signos, a caracterização do método científico de fixação de crença não só reforça a semioticidade intrínseca do conhecimento, como manifesta o caráter necessariamente social, comum a qualquer homem, da ciência, da racionalidade em sua mais genuína expressão.

A generalidade do signo, como forma mediadora entre a conduta e o objeto; a independência do objeto e sua exterioridade ou quase-exterioridade relativamente ao sujeito que conhece; sua necessária alteridade como garantia da liceidade do conhecimento, projetam necessariamente no futuro tendencial a obtenção da verdade por uma comunidade. Esta comunidade, com efeito, constitui a única instância capaz de efetivamente superar a particularidade que limita a individualidade e a soma de individualidades. Realiza, no interior do possível histórico, a totalidade que a generalidade, atributo essencial do pensamento e da lei, exige.

Esta tríplice correlação entre signo, objeto e conduta, é reiteradamente exigida por Peirce e seria impossível percorrer exaustivamente os textos que a afirmam e a discutem, ora abordando-a em conjunto, ora explorando alguma de suas implicações.

O conhecimento verdadeiro tem por objeto o real e o real é constantemente definido como “... aquilo cujos caracteres são independentes do que qualquer um pode pensar que ele seja.” (1878, *How to make our ideas clear*, 1.5 . 405).

“Há coisas reais cujos caracteres são inteiramente independentes de nossas opiniões sobre eles; essas coisas afetam nossos sentidos de acordo com leis regulares e apesar de nossas sensações serem tão diferentes quanto são nossas relações com os objetos, aproveitando as leis da percepção (... que digamos de passagem, são juízos, são da ordem da cognição e portanto inferenciais e gerais) podemos assegurar por raciocínio como as coisas real e verdadeiramente são; e qualquer homem, se ele tiver suficiente experiência e raciocinar suficientemente sobre elas será conduzido à única conclusão verdadeira.” (1878, *The Fixation of belief*, CP. 5 . 384).

“... *Realis* e *Realitas* não são palavras antigas. Foram inventadas para constituírem termos de filosofia no século XIII e o significado que pretendiam expressar é perfeitamente claro. É *real* aquilo que tem tais e tais caracteres, pense alguém que ele tem tais caracteres ou não. De qualquer modo, este é o sentido no qual o pragmatismo usa a palavra” (1905, *What Pragmatism is*, 1.5 . 430).

Como, porém, a generalidade é propriedade do pensamento, se o real se define por sua independência relativamente à particularidade de qualquer pensamento, não o é do pensamento em geral. Ao contrário, o real para Peirce é de ordem cognitiva. Como objeto de pensamento, ele é apresentado como possuindo um conjunto de caracteres, só podendo ser apreendido conseqüentemente pela asserção atributiva de predicados.

Para dirimir a possível dúvida sobre a independência do real e o lugar de sua manifestação na opinião a que tende um processo de pensamento determinado, Peirce em 1878, em *How to make our ideas clear* (1.5 . 408), insiste na relação do real com o pensamento e com a opinião, distinguindo o aspecto essencialmente geral de todos eles embora só sejam experimentados na particularidade dos indivíduos:

“... por um lado, a realidade é independente, não necessariamente do pensamento em geral, mas somente do que você ou eu ou qualquer número finito de homens possa pensar sobre ele; e por outro lado, apesar do objeto da opinião final depender de qual seja essa opinião, ainda assim qual é essa opinião não depende do que você, eu ou qualquer homem pense.”

Se o real como fato atinge o sujeito no experimento, ele só será conhecido, racionalmente expresso em sua verdade, no hábito de conduta que o pensamento constitui na comunidade futura e é o signo em seu primeiro correlato que possibilita a efetivação dessa passagem.

Essa articulação da proposta peirceana mantém-se no decorrer de toda sua produção filosófica. Pode-se discutir com diversos autores, a partir aliás da postura crítica do próprio Peirce em relação a sua obra, modificações ocorridas em aspectos correlacionados e verificar, por exemplo, alguma transformação no fundamento de atribuição de predicados aos objetos reais. Assim, se em 1878 Peirce não vê significado em se atribuir um predicado a um sujeito a não ser no experimento, e recuse reconhecer significado à atribuição de dureza a um diamante que supostamente nunca interagiu nem nunca interagirá com o experimentador (Cf. *How to make our ideas clear*, 1.5 . 403); por volta de 1905, reconhecerá a validade de tal atribuição como a permanência de uma disposição de interagir, conferindo, então, ao significado uma forma con-

dicional. Esta disposição permanente a interagir será representada, sob a forma de concepção, pelo pensamento para o futuro (Cf. 1905, *Issues of Pragmatism*, 1.5 . 453; 1906, *A survey of Pragmatism*, 1.5 . 467).

Mas a tríplice correlação do signo, a correlação do pensamento presente com o objeto que o determina como um passado que se impõe, da qual decorre a determinação da conduta futura pela formação do hábito racional, continua a ser afirmada nos textos de 1905 sobre o Pragmatismo até os últimos escritos datados de 1910-1911.

Se pensamento por signos, este é estruturalmente dialógico e por isso jamais individualista; se articulado num contínuo temporal tensionado para o futuro para o qual, pelo presente, recupera todo o passado – o pensamento gerando pensamento –, o pensamento pertence antes de tudo ao âmbito do social e só encontraria sua plenitude na totalidade da comunidade dos *apassionados por aprender* (Cf. 1898, *Methods for attaining truth*, 1.5 . 582-583).

A consideração desses dois aspectos profundamente relacionados, pois manifestantes de uma mesma realidade, recebe ênfase especial em *What Pragmatism is*. Sua formulação precisa e rigorosa e seu caráter de síntese quase perfeita do tema que, ao longo dos anos, foi sendo trabalhado e sempre sustentado, merece ser citada literalmente e receber aqui alguma reflexão, mesmo que esta não esgote todo seu significado:

“Há duas coisas muito importantes de que nos devemos certificar e lembrar. A primeira é que uma pessoa não é, em absoluto, um indivíduo. Seus pensamentos são o que ela está ‘dizendo a si mesma’, isto é, que ela está assegurando (‘saving’) a este outro eu que está neste momento surgindo para a vida no fluxo do tempo. Quando alguém raciocina, é a este eu crítico que está tentando persuadir, e todo pensamento seja ele qual for é um signo, e é na maior parte das vezes da natureza da linguagem. A segunda coisa a lembrar é que o círculo social de um homem (por mais ampla ou estritamente que esta frase possa ser entendida), é uma espécie de pessoa frouxamente compactada, sob alguns aspectos de grau mais alto do que a pessoa de um organismo individual. São tão somente essas duas coisas que tornam possível para você distinguir entre a verdade absoluta e o que você não duvida” (1.5 . 421).

O objeto de uma crença, responsável último pela determinação da conduta, se é tomado nesse sentido forte, não pode conviver com uma dúvida a seu respeito. Se o experimento decepciona relativamente a ele, a relação para com o objeto deixa de caracterizar-se como um hábito estável de conduta e assume o caráter errático da dúvida.

Enquanto, no entanto, existir uma crença determinada sobre o objeto, o que se crê aparecerá como verdade absoluta.

O hábito que resistir através do tempo ao impacto do experimento e que, vencendo a dúvida se aperfeiçoará, constituir-se-á para a comunidade dos investigadores “... no estado de crença fixa, ou do conhecimento perfeito.” Uma vez que para Peirce, Verdade e Falsidade não são entidades metafísicas hipostasiadas, mas o predicado determinado pela crença e pela dúvida, não há estranheza alguma no estabelecimento tendencial da verdade. Certamente, no futuro no qual o signo projeta a conduta, não se diz que o conhecimento perfeito assumirá uma total hegemonia no nível de sua extensibilidade; não se diz, igualmente, que classe alguma de objetos não desafiará o conhecimento e não constituirá objeto de dúvida real. Diz-se, isto sim, que o que se crer verdadeiro não mais será atravessado pela dúvida, pois experimento algum terá lugar que possa colocar tal crença em questão.

Permanece no texto peirceano um efetivo otimismo mas não, certamente, um otimismo in-

gênuo. A questão é que, para Peirce, existem crenças verdadeiras, hábitos de conduta que, se não forem desafiados por dúvidas reais, não se abalam por dúvidas fictícias. A única distinção que se estabelece é entre aquilo que sujeitos individuais ou mesmo grupos particulares de sujeitos, por mais abrangentes e numerosos que sejam, possam crer e o que a totalidade coletiva das mentes vier a crer quando se efetivar o derradeiro futuro. A crença, de fato, nada muda nesses dois momentos, o que muda é a supressão histórica da particularidade pela totalidade efetivada quando o futuro não mais se tornará passado (Cf. também 1893, *Reply to Necessitarians, Rejoinder to Dr. Carus*. Appendix A. 1.6 . 610).

O texto de *What Pragmatism is*, em consideração, pretende estabelecer a razão da distinção entre as duas formas de verdade e a permanência do estatuto da crença. A crença racional decorre do processo de convencimento da verdade do que nos é legado por intermédio do signo, em termos de determinação da conduta futura diante de uma classe de objetos a que o signo se refere. Nesse processo não há intervenção alguma da intuição e da imediatez; toda relação da mente com o objeto faz-se mediante o signo e na instância do signo. Este, por sua vez, é proposto por um eu passado a um eu presente que o interpreta na medida em que compara criticamente, judicativamente, a proposta de que o signo é portador com a classe de fenômenos experimentais da qual o signo ocupa o lugar no âmbito do pensamento.

Tal comparação efetua-se num duplo experimento: experimenta-se o signo e experimenta-se, por via paralela, exemplares da classe dos fenômenos, objeto do signo. Critica-se o signo em sua consistência e em sua logicidade e critica-se o objeto representado no signo na interação efetiva com exemplares da classe referida no mesmo signo.

Aceita-se ou não a interpretação legada pelo passado e determina-se novamente um programa de conduta para o futuro. O Eu não é então uma unidade perfeita e irreduzível. Ele é estruturalmente dicotômico e só se unifica mediante o signo, num diálogo do eu presente que surge no fluxo do tempo com um eu passado, herdeiro de toda a tradição, a qual pretende ele preservar. Todo pensamento, na medida em que se constitui no confronto com a alteridade do eu passado, mediante o signo, é dialógico.

Esse eu passado, particular na medida em que não é o eu presente, tende a ser substituído por este e, oferecendo um signo experienciável, é um eu coletivo. Traz consigo uma tradição e pensa com signos – entidade eminentemente social e, por isso, interpretável. O outro eu, aquele que surge em sua postura crítica no presente do fluxo do tempo, trabalha ao nível do signo, constitui-se no social e tomará imediatamente, na medida mesma em que interpreta o signo e com isso determina com novos signos a conduta futura, o lugar do eu passado. Constituir-se-á herdeiro e representante da tradição reelaborada por sua crítica e reiterará o processo dialógico no qual surgiu.

Quando este eu crítico determina, na crença, a conduta futura, integra essa comunidade tendencial dando-lhe, com sua contribuição, foros de realidade.

O que crê no presente, só não constituirá o conhecimento perfeito, a crença fixa, se o estado da sociedade que representa puder constituir-se em passado para novos eus; se o ponto assintótico de convergência da crença com a plena realidade não tiver ainda sido alcançado e se novos experimentos puderem vir a ser feitos, capazes de colocar em dúvida o programa de conduta determinado na interpretação do signo.

Sob qualquer outro aspecto, o que não podemos deixar de crer e a verdade absoluta não se distinguirão.

NOTAS

A – Todas as citações dos textos de Charles Sanders Peirce foram retiradas dos *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, constantes das *Referências Bibliográficas* deste artigo. O primeiro algarismo remete às *Referências*; o segundo remete ao volume correspondente dos *Collected Papers*; segue-se, então, a numeração dos parágrafos.

SILVEIRA, L. F. B. da – The dialogic and social character of sign and thought in Peirce: **Trans/Form/Ação**, São Paulo, **11**: 23-29, 1988.

ABSTRACT: The semiotic character of all thought requires this phenomenon to be intrinsically dialogic, because a mediation interferes in the own thought production. All thought is equally social because sign is the product of tradition and determines a program of conduct to the future, which has by ultimate subject the totality of minds in the end of history.

KEY-WORDS: Semiotics; dialogism; social character of sign; critical optimism; pragmatism.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. HARTSHORNE, C. & WEISS, P., eds. – *Collected papers of Charles Sanders Peirce*. Cambridge, Mass., The Belknap Press of Harvard University Press, 1974. v. 1-6.
2. MEYERS, R. – Skepticism and the criterion in Peirce. *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, **14** (1): 3-17, 1978.