

# O LUGAR DA ÉTICA EM PEIRCE

por

Alexandra Abranches\*

## INTRODUÇÃO

A preocupação nuclear de Charles Sanders Peirce é a lógica. E nuclear em vários sentidos: porque está no centro das problemáticas abordadas; porque é em torno dos seus desenvolvimentos que os diferentes aspectos do pensamento de Peirce se desenvolvem; porque tem um carácter normativo no âmbito de uma concepção arquitectónica da filosofia. Que lugar, então, para a ética num pensamento dominado pela lógica?

Esta questão será abordada através de uma prospecção na vasta massa de textos deixada por Peirce (apenas os constantes dos *Collected Papers*). E, depois de uma explicitação dos modos de apresentação nesses textos de problemas e temas relacionados com a ética, tentar-se-á indicar a derivação que permite ver em autores como Habermas e Apel a presença de um kantismo lido em tom peirceano. Outras indicações de possíveis derivações em ambientes teóricos distintos deste, como o neo-pragmatismo, serão apenas também brevemente enunciadas. Este é um trabalho que, mais do que exaustivo, se pretende aproximativo.

As referências aos textos de Peirce serão identificadas utilizando-se a já clássica notação respeitante aos *Collected Papers*: nº de volume, ponto, nº de parágrafo (ex. C.P. 5.147).

Peirce nunca escreveu um tratado sobre ética. O seu próprio reconhecimento do valor teórico e sistemático desta disciplina é tardio. A maior parte das referências a ela situam-se em textos de 1902 e 1903. Uma problemática importante relativa à ética no pensamento de Peirce, a questão da relação entre teoria e prática, surge já em 1898, em “Detached Ideas on Vitally Important Topics” (C.P.

---

\* Universidade do Minho, Braga.

1.616 – 661)<sup>1</sup>. Mas aqui não se faz qualquer referência à ética como disciplina filosófica e integrada. Será no desenvolvimento do trabalho apresentada a pertinência deste tema no âmbito da concepção peirceana da ética.

Uma primeira função deste trabalho será, pois, determinar como surgem em Peirce as preocupações relativas à ética, tardias, como se disse, num autor cuja produtividade filosófica importante começa cerca de 40 anos antes, na década de 60 do século dezanove.

## 1. AS CIÊNCIAS NORMATIVAS

Peirce escreve na “Minute Logic” de 1903 que, durante muitos anos, a ética lhe pareceu completamente estranha à lógica e que duvidou que fosse mais do que uma ciência prática ou uma arte; diz ainda que só nos cinco ou seis anos anteriores à redacção do texto em causa é que a intimidade da ética com a lógica se lhe revelou (C.P. 2.198). Neste momento, ela surge no âmbito de um esboço de classificação das ciências que dê conta dos vários ramos do saber humano, de acordo com a intenção arquitectónica afirmada em C.P. 1.176-178. A ética seria, então, uma das ciências normativas, estas por sua vez sendo, juntamente com a fenomenologia e a metafísica, um dos ramos da filosofia que é, com a matemática e a idioscopia, uma ciência de descoberta. Por ciência normativa (C.P. 1.186), Peirce entende a ciência que distingue o que deve ser do que não deve ser, e que se reparte em três divisões separadas, estética, ética e lógica. A ética (C.P. 1.191) é a ciência do certo e do errado (“right and wrong” – mais tarde, corrige esta descrição) e apela para a estética para a determinação do *summum bonum*, daquilo que é admirável sem razão ulterior e que fornece o critério para a sua operatividade específica. Enquanto teoria da conduta auto-controlada ou deliberada, a ética fornece por sua vez à lógica, seu caso especial enquanto teoria do pensamento auto-controlado ou deliberado, os seus princípios. Temos assim uma ordem de dependência entre estética, ética e lógica. É importante notar que, nesta sua classificação das ciências, Peirce coloca as ciências normativas no âmbito teórico, das ciências de descoberta, cujo fim é o conhecimento da verdade e não no âmbito das ciências práticas, dirigidas aos usos da vida (C.P. 1.239). A influência daquelas sobre estas é apenas indirecta (e este tema será retomado a propósito da divisão entre teoria e prática) – (C.P. 1.251), sendo que a ética seria aquela divisão da

---

<sup>1</sup> Este é um título atribuído pelos editores dos *Collected Papers*, e o texto é uma parte da primeira das Conferências de Cambridge, de 1898, cujo título genérico é *Reasoning and the Logic of Things*. Existe uma edição, integral e comentada, destas conferências, com uma introdução de K. L. Ketner e Hilary Putnam, e cuja referência se encontra na bibliografia deste trabalho. De qualquer modo, as referências a este texto serão feitas a partir dos *Collected Papers*.

filosofia que mais diria respeito a essas ciências práticas, enquanto fornecendo sugestões. Não deixa, de qualquer forma, de ser, juntamente com as outras duas ciências normativas, uma das “mais puramente teóricas das ciências puramente teóricas” (C.P. 1.281), ao estudar o que deve ser, isto é, ideais. A proximidade das três ciências normativas com três ciências práticas correspondentes não deve, pois, fazer-nos passar sobre elas um juízo de utilidade. Veremos aliás como é a questão da utilidade que é primacialmente repudiada por Peirce na sua epistemologia o que, e isto não poderemos vê-lo aqui, tem razões e implicações ontológicas e metafísicas.

Num texto de 1906, “The Basis of Pragmatism” (C.P. 1.573 – 574 e C.P. 5.549 – 564), são desenvolvidas a caracterização e as inter-relações das ciências normativas. A dependência da lógica em relação à ética torna-se clara se considerarmos o pensamento como operação activa e a lógica como a ciência do pensamento deliberado, ou seja, controlado para o fazer conforme a um propósito ou ideal. Assim, a lógica ocupar-se-ia de um tipo especial de acção ou conduta, o pensamento, e das regras da sua operatividade correcta – seria um caso especial do controle da acção para a tornar conforme a um padrão e a “teoria do primeiro deve ser uma determinação especial da teoria do último” (C.P. 1.573). Dado que as teorias especiais devem sempre basear-se nas teorias gerais das quais são amplificações, a teoria do controlo da conduta e acção em geral de modo a conformar-se a um ideal deve fornecer a base para a teoria do controlo de um tipo de conduta e acção em particular, que é o pensamento. A lógica depende da ética enquanto tal teoria geral da conformidade da acção a um ideal. A ética, por sua vez, implica mais do que uma teoria de tal conformidade, implica a teoria do próprio ideal, a natureza do *summum bonum* (C.P. 1.573). Há, segundo Peirce, um erro a evitar, frequente em quem escreve sobre ética, e que consiste em confundir ideal de conduta e motivo para a acção. Se toda a acção tem um motivo, o ideal pertence apenas a uma linha de conduta que é deliberada. E dizer que uma conduta é deliberada implica que cada acção, ou cada acção importante, é revista pelo agente e que o juízo deste é feito sobre ela para determinar se deseja que a sua conduta futura seja assim ou não: o ideal é o tipo de conduta que, quando revista, atrai o agente. Esta auto-crítica, seguida de uma resolução consciente, que por sua vez excita uma determinação do seu hábito, irá modificar a acção futura, mas não será geralmente uma causa movente para a acção. O ideal é, assim, um hábito de sentimento – *feeling* – (C.P. 1.574), que determina uma preferência “quase passiva” por uma maneira de fazer o que quer que seja que o agente possa ser movido a fazer (não é um motivo) e a teoria da formação deste hábito é o que se deve querer dizer com estética.

Esta concepção normativa da ética, ou pré-normativa, como é argumentado em C.P. 1.577, já que não pergunta pelas condições de realização de um propósito

definitivamente aceite mas pelo que deve ser procurado, isto é, pelo próprio propósito, escolhido não por uma qualquer razão mas antes de qualquer razão (“back of every reason”) – e a lógica pressupõe esta questão resolvida para poder ser a ciência do pensamento deliberado – esta concepção, dizíamos, leva Peirce a corrigir e a renunciar a uma definição de ética como “ciência do certo e do errado” (como afirmara em C.P. 1.91). É que a ética não pode ter como problema fundamental a distribuição de objectos por categorias criadas por si própria, já que sob esse problema está o de estabelecer essas mesmas categorias. Assim, o problema fundamental da ética não é “o que é certo?” mas “o que é que eu estou deliberadamente pronto a aceitar como afirmação daquilo que eu quero fazer?”, “o que devo visar, de que é que estou à procura? Para onde devo dirigir a força da minha vontade?”. O problema da ética, diz em C.P. 5.134, é determinar qual o fim possível. Essa determinação obedece a uma condição formal: “qualquer fim que não possa ser adoptado e consistentemente perseguido é um mau fim. Não pode sequer ser propriamente chamado um fim último” (C.P. 5.133). Logo, “a natureza de um fim absoluto (...) é aquilo que *seria* procurado sob todas as circunstâncias possíveis – isto é, ainda que os factos contingentes verificados pelas ciências especiais fossem completamente diferentes daquilo que são.” (C.P. 5.134)<sup>2</sup>. Christopher Hookway<sup>3</sup> vê aqui justificação para colocar Peirce numa linhagem que vai de Kant a Rawls, universalidade e restrição de informação funcionando como condições para a adopção de fins.

O fim último, mais uma vez, é o admirável por si, sem razão ulterior em função da qual seja admirável, o auto-satisfatório, e qualquer versão utilitarista ou hedonista que faça reconduzir o valor do fim a uma consequência, ao sentimento de prazer ou à utilidade que acompanha o acto, retira a esse fim o seu carácter normativo, isto é, ideal. Mas, frisa Peirce, a definição de um tal fim não deve ser reduzida a um mero formalismo (C.P. 5.134). O ideal, como algo que se impõe à conduta, terá um carácter substantivo, determinável. Um ideal é uma generalidade; e um ideal último, não dependente ou remetendo para um outro, tem de ser um único ideal. Para além destas condições, Peirce diz em C.P. 1.614, que o admirável por si, enquanto resultado perfeitamente auto-satisfatório, não pode ser um resultado estacionário, momentâneo. E “a única coisa cuja admirabilidade não se deve a uma razão ulterior é a própria Razão” (C.P. 1.615)<sup>4</sup>, entendida como desenvolvimento e crescimento, presente tanto na actividade do mundo como na da mente sob a forma de leis. Assim, o ideal de conduta será a participação no

---

<sup>2</sup> “The nature of an absolute aim (...) is what *would be* pursued under all possible circumstances – that is, even though the contingent facts ascertained by special sciences were entirely different from what they are”.

<sup>3</sup> C. Hookway, *Peirce*, London and New York, Routledge, 1992, p. 65.

<sup>4</sup> “The one thing whose admirableness is not due to an ulterior reason is Reason itself (...)”.

desenvolvimento da razão, “executar a nossa pequena função na operação da criação, ajudando a tornar o mundo mais razoável.” (C.P. 1.615)<sup>5</sup> Essa participação consiste no desenvolvimento do conhecimento, na actividade lógica e comunitária de investigação dirigida à Verdade, isto é, à determinação do real “a longo prazo” (*in the long run*). “A opinião que está destinada a ser finalmente aceite por todos aqueles que investigam é aquilo que queremos dizer com a verdade e o objecto representado nessa opinião é o real.” (C.P. 5.407)<sup>6</sup>. A investigação científica e desobstaculizada é simultaneamente um empreendimento cognitivo e moral. O homem de ciência é o agente eticamente fundado por excelência.

## 2. O MODELO DO HOMEM DE CIÊNCIA

Uma das vertentes em que as questões éticas e morais são referidas por Peirce diz respeito, então, ao perfil do investigador e à actividade de investigação. Vimos já como, enquanto ciência normativa, a ética é fulcral para a lógica – e esta é a teoria do pensamento na sua actividade de descoberta enquanto actividade deliberada conforme ao *summum bonum* que é a razão em crescimento. Logo, não é estranho que a actividade científica e as questões epistemológicas se entrecruzem com temas éticos que em nada dizem respeito a problemas de aplicação, mas à pura investigação e à racionalidade neste processo. E isto de dois modos, um positivo e o outro negativo, poderíamos dizer (e este segundo retomar-se-á a propósito da distinção entre teoria e prática).

Em C.P. 1.49, Peirce diz-nos que “em geral, os homens de ciência têm sido os melhores dos homens”, e neles podemos encontrar uma série de virtudes modelares em acção: o cientista é “determinado”, “sincero consigo próprio”, movido pelo “amor da verdade”, “honesto”, “justo”. Se quer fazer alguma coisa em ciência, o indivíduo deve preferir a verdade ao seu interesse próprio e bem-estar e à sua vaidade (C.P. 1.576); um exame da história da ciência não nos mostra “um único homem que tenha aumentado consideravelmente o conhecimento humano (a não ser que a teologia seja conhecimento) em relação ao qual se tenha provado que fosse um criminoso” (C.P. 1.576)<sup>7</sup>. Reforçando a ideia de que o bom pensamento é um caso especial da boa conduta e que, assim, a lógica (em acção na ciência) e as condições de verdade que esta analisa são um aspecto ou fase do

<sup>5</sup> “Under this conception, the ideal of conduct will be to execute our little function in the operation of creation by giving a hand toward rendering the world more reasonable (...)”.

<sup>6</sup> “The opinion which is fated to be ultimately agreed to by all who investigate is what we mean by truth, and the object represented in this opinion is the real”.

<sup>7</sup> “It is a remarkable fact that, excluding idle tales about pre-socratic philosophers, all history does not tell of a single man who has considerably increased human knowledge (unless theology be knowledge) having been proved a criminal”.

*summum bonum*, que é o objecto da ética pura, Peirce afirma que “o bom raciocínio e a boa moral estão intimamente ligados” (C.P. 1.576) e que um bom “raciocinador” é necessariamente um homem virtuoso, já que o raciocínio exige virtudes: probidade na indução, elevação de espírito na abdução. Enquanto pensamento sob controlo, os fenómenos de raciocínio são paralelos aos fenómenos da conduta moral e todos os elementos principais desta podemos encontrá-los naquele; um padrão geral concebido mentalmente com antecipação; uma agência eficiente na natureza interna; a subsequente comparação do acto com o padrão (C.P. 1.607). O raciocínio correcto é o que nos conduz ao nosso fim último (C.P. 1.611) e o cientista é aquele que, na sua actividade de descoberta, adequa mais plenamente a sua conduta à prossecução desse fim último ao “ajudar a tornar o mundo mais razoável” (C.P. 1.615), ao participar no “crescimento da razoabilidade concreta”.

Mas esta articulação entre homem científico e conduta eticamente correcta não deve fazer-nos esperar demasiado do ponto de vista prático propriamente dito; nem instala uma moral provisória de tipo cartesiano. É enquanto ciência normativa, a mais puramente teórica das ciências puramente teóricas, que essa articulação entre bom pensamento e boa conduta se desenha. É tendo como ponto de referência o ideal desejável *per se* determinado pela estética e objecto da pura ética, que a conduta científica e lógica é a melhor das condutas. Isto não significa que a ciência deva ser um guia ou um juiz para a conduta corrente, que se possa esperar da ciência certezas para a acção (C.P. 1.55). Ao falar do ponto de vista da acção prática quotidiana, o termo que Peirce utiliza é preferencialmente “moralidade”, definida em C.P. 1.49 como “o folclore da conduta correcta”. Assim, ainda que “o melhor dos homens”, o cientista com um respeito exagerado pela moralidade põe em risco o progresso científico, não porque deva ser sem escrúpulos, mas porque a única determinação não utilitária e, logo, ideal, de bem é precisamente este mesmo progresso. Isto porque, de acordo com a definição de moralidade referida, esta é, basicamente e apenas, um ponto de vista de avaliação, auto e hetero, da conduta que resulta de uma sedimentação histórica, social, tradicional. “Os bons costumes (‘morals’) e as boas maneiras são idênticos.” (C.P. 1.50). Os indivíduos são educados a pensar e a comportar-se de uma dada maneira e qualquer desvio é sentido como um desconforto acusado pela consciência. Cada sistema moral corresponde ou equivale a uma sabedoria tradicional acumulada ao longo de séculos de experiência de uma comunidade e, com a sua função prática de controlo da conduta, permite aos indivíduos a segurança e o domínio em relação às suas paixões: é perigoso do ponto de vista da sobrevivência afastar-se dela.

Enquanto resultado deste depósito histórico, a moralidade é essencialmente conservadora, instala hábitos que tendem a estender-se a cada vez mais aspectos

da vida. E é aqui que reside o perigo da moral em relação à ciência e a sua divergência em relação à ética (Peirce cita a este propósito Pascal, “La vraie morale se moque de la morale”): é que o conservadorismo acerca da moral leva a um conservadorismo acerca dos comportamentos e, finalmente, a um conservadorismo acerca de opiniões de tipo especulativo. “Parece mal”, a moral “indigna-se” quando as suas afirmações são postas em causa.

A moralidade é, então, extremamente dependente de uma estabilização de crenças, do funcionamento estável de um conjunto de hábitos e o cientista é exactamente aquele que está pronto a largar a sua carga de crenças quando a experiência estiver contra elas (C.P. 1.55). A incompatibilidade entre ciência e moralidade tem razões éticas, reside nas suas radicalmente diferentes orientações: a ciência tem como fim a verdade, e a sua determinação é falível, revisível, aproximativa, de longa – interminável? – duração e não sujeita nem se compadecendo com interesses imediatos; a moralidade lida com questões de conduta, com o aqui e agora que exige decisão, com utilidades, é dogmática ao pretender certezas para a acção, é urgente. Assim, misturar o inquérito especulativo com questões de conduta resulta numa espécie de raciocínio “meio a fingir”, que se engana a si próprio a respeito do seu autêntico carácter. Ao raciocínio típico da moralidade Peirce dá o nome de “sham reasoning”, raciocínio de pacotilha, onde a correcção lógica é pervertida e a conclusão determina o raciocínio, em vez de ser determinada por este (C.P. 1.57). O cientista, ao contrário, submetido sem reservas ao inquérito experimental, não sabe antecipadamente quais serão as suas decisões. A consciência não saberia servir de enquadramento normativo à actividade científica sem bloquear o caminho da investigação já que “a consciência pertence verdadeiramente ao homem sub-consciente – àquela parte da alma que dificilmente se distingue em diferentes indivíduos, uma espécie de consciência de comunidade, ou espírito público, que não é absolutamente idêntica em diferentes cidadãos mas que não é de modo nenhum independente deles” (C.P. 1.56). E esta consciência, desmistificada enquanto individualidade fundante é, enquanto produto da moralidade, conservadora: “A consciência foi criada pela experiência, como qualquer conhecimento; mas é modificada pela experiência subsequente com lentidão secular apenas” (C.P. 1.56)<sup>8</sup>. Os ideais morais particulares são, assim, uma “espécie de fotografia compósita da consciência dos membros da comunidade” (C.P. 1.573), um padrão tradicional, que é sensato, do ponto de vista prático, aceitar sem crítica radical; enquanto regras práticas de conduta, baseiam-se na experiência diária, na sabedoria ou conhecimento derivado da reflexão sobre a experiência total de uma vida, na familiaridade educada com a estrutura social onde se vive.

---

<sup>8</sup> “Conscience has been created by experience just as any knowledge is; but it is modified by further experience only with secular slowness”.

Mas não devem confundir-se com um ideal do ponto de vista ético normativo: a moralidade é, quando muito, uma mera super-estrutura da ética propriamente dita (C.P. 1.577).

### 3. TEORIA E PRÁTICA

Este confronto entre ciência e moralidade, investigação teórica e conduta prática, parece ter sido o primeiro dos temas éticos a ser discutido por Peirce, antes ainda da sua delineação da ética como ciência normativa, em íntima relação com a lógica. Ele surge já em 1898, num texto a que os editores dos *Collected Papers* atribuíram o título “Detached Ideas on Vitally Important Topics”<sup>9</sup>, onde são tratadas as relações entre teoria e prática, onde se discute se a ciência se deve orientar de acordo com tópicos de importância vital, se a utilidade é a justificação da investigação, se esta se subordina a um ideal fora dela própria, na sua aplicação.

Contra a “tendência helénica” para misturar filosofia e prática, para esperar da filosofia uma orientação da conduta humana, Peirce confessa-se aristotélico e homem científico e recusa que a utilidade, embora possa ser uma consequência de facto, e até uma boa consequência, seja o ponto de referência, o ideal regulador, de quem investiga. Pensar isto, diz, é característico de um “estado infantil da filosofia”, onde falta o “verdadeiro Eros científico”; faltam à filosofia homens “formados em salas de dissecação e outros laboratórios”, em vez daqueles que vêm de “seminários teológicos (...) inflamados com um desejo de corrigir as suas vidas e as dos outros” (C.P. 1.620). Precisamente, a filosofia e a actividade de investigação que a caracteriza não são discurso prático ou exortação moral e a sua influência sobre a conduta humana deve ser permitida apenas “com lentidão secular e o cuidado mais conservador”. Assim, diz, “não sustento a mais pequena promessa de oferta de mercadorias filosóficas que façam de vocês homens melhores ou com mais sucesso.” (C.P. 1.621)<sup>10</sup>. Poderá, por exemplo, dizer-se que o pensamento correcto e a teoria deste é um tópico de importância vital? Que é de importância teórica, metafísica, filosófica é indiscutível; mas na conduta do dia a dia é mais seguro, em caso de grandes decisões, confiar antes no instinto do que na razão individual; e nos assuntos correntes, embora com um sucesso tolerável, o raciocínio é levado a cabo sem a ajuda da teoria. “Uma *logica utens*, tal como

<sup>9</sup> Cf. Nota 1.

<sup>10</sup> “But to avoid any possible misapprehension, I am bound honestly to declare that I do not hold forth the slightest promise that I have any philosophical wares to offer you which will make you either better men or more successful men”.

a mecânica analítica que se encontra nos nervos do jogador de bilhar, é o que melhor satisfaz os usos familiares” (C.P. 1.623)<sup>11</sup>. O problema do raciocínio em assuntos práticos é que a sua importância tende a ser exagerada. “O homem é tão vaidoso quanto ao seu poder racional!” (C.P. 1.626) que parece ser incapaz a este respeito de auto-observação e auto-crítica. Já os “animais inferiores” raciocinam muito pouco e, espantosamente, é muito raro cometerem um erro, “enquanto que nós...!” (C.P. 1.626). Após complicadas operações e deliberações, o resultado dos nossos raciocínios práticos é, afinal, o equivalente a atirar uma moeda ao ar. Porquê esta dissonância entre acção e raciocínio? Ela atesta afinal a superficialidade da faculdade de raciocinar. “São os instintos, os sentimentos, que constituem a substância da alma. A cognição é apenas a superfície, o seu lugar de contacto com o que lhe é exterior.” (C.P. 1.628)<sup>12</sup>. E em que consiste então esta faculdade de raciocínio, “que toda a gente sobre-estima de forma tão ridícula” no que lhe diz respeito e que se afirma ser de pouca eficácia prática? Há, diz, três tipos de raciocínio: o primeiro é necessário, diz respeito à análise e não permite obter novo conhecimento; o segundo depende de probabilidades e, como tal, nada tem a dizer à acção, que precisa de certezas; o terceiro repousa sobre *il lume naturale*, é um apelo ao instinto – e é o que funciona nos momentos de crise vital. “Assim, a razão, apesar de todas as suas belas roupagens, nas crises vitais reduz-se ao seu esqueleto e implora a ajuda do instinto.” (C.P. 1.632)<sup>13</sup>. Há uma tendência para a auto-ilusão que nos faz atribuir à razão aquilo que o instinto inconscientemente resolve sem recurso à teoria ou ao conhecimento elaborado. O sentimento ou instinto é, assim, o último recurso da razão (C.P. 1.631 – 1.632). Ora o sentimento é intrinsecamente conservador. Isto não significa que, sendo ele a base da acção prática, não possa nunca vir a ser influenciado pela razão ou reformado de modo radical. Mas enquanto sumário da experiência da raça humana, esta “indução instintiva ou sentimental” (C.P. 1.633) é praticamente infalível para o indivíduo: no domínio prático seria insensato o homem que precipitadamente mudasse o seu código moral sob o ditame de uma filosofia da ética e começasse, por exemplo, a praticar incesto. Esta primazia do sentimento e a sua infalibilidade, no entanto, confinam-se exclusivamente ao âmbito da acção prática. No campo teórico, não tem qualquer peso, e a infalibilidade não se verifica: estamos prontos a atirar pela borda fora as convicções da moral se a confrontação com a experiência assim o indicar. E é neste sentido que aquilo que é “normal e

<sup>11</sup> “*A logica utens*, like the analytical mechanics resident in the billiard player's nerves, best fulfills familiar uses”.

<sup>12</sup> “It is the instincts, the sentiments, that make the substance of the soul. Cognition is only the surface, its locus of contact with what is external to it”.

<sup>13</sup> “Thus reason, for all the frills it wears, in vital crises comes down upon its marrow-bones to beg the succour of instinct”.

adequadamente” chamado ‘crença’ não tem qualquer lugar em ciência. Para quem leu as descrições pragmatistas da actividade cognitiva e do pensamento em geral, como passagem da dúvida à crença, para quem leu a frase de “How To Make Our Ideas Clear”<sup>14</sup> segundo a qual a única função do pensamento é atingir ou produzir crença, que o “pensamento em acção” tem como único objectivo atingir o “pensamento em repouso”, poderá uma afirmação destas parecer bastante desconcertante. Mas a questão esclarece-se se considerarmos que, mesmo nesse texto, esta finalidade do pensamento identificada com a crença tem sobretudo um alcance dinâmico e um carácter provisório. A crença é simultaneamente um ponto de chegada e um ponto de partida e designa um estado dos nossos conhecimentos que se mantém apenas na medida em que não é posto em dúvida. O carácter falível e revisível da crença, a sua descritividade e operatividade enquanto fornecendo um conjunto de enunciados condicionais testáveis, autorizam a sua utilização no plano gnosiológico e epistemológico. Mas enquanto “disposição para agir segundo essa proposição em crises vitais” (C.P. 1.635), como se fosse a verdade última e inabalável, uma certeza adquirida, nada tem a ver com a ciência. Esta lida com hipóteses e não com dogmas. E, no sentido prático, a crença implica a adesão convicta do agente para lá, até, de quaisquer evidências: não é sequer uma questão de prova, mas de autoridade e compromisso. Por seu lado, “o homem de ciência não está de modo nenhum casado com as suas conclusões. Não está disposto a apostar o que quer que seja em nome delas. Está pronto a abandoná-las, cada uma e todas elas, assim que a experiência se lhes opuser.” (C.P. 1.635)<sup>15</sup> Até aquelas crenças que habitualmente o cientista possa chamar “verdades estabelecidas” são-no porque no momento não são refutadas: mas “a lista é toda provisória”, e nada é vital para a ciência.

Temos assim que o conhecimento puramente teórico nada tem a dizer directamente no que respeita a assuntos práticos, e nada que seja aplicável a crises vitais – aqui, há que confiar no instinto ou sentimento. Mais ainda, é indispensável, para que o sucesso no caminho da descoberta em filosofia e em ciência seja garantido, que as questões ligadas à utilidade prática sejam totalmente postas de lado. “O ponto de vista da utilidade é sempre um ponto de vista estreito.” (C.P. 1.641), e não podemos servir dois senhores, teoria e prática (C.P. 1.642). Sem o “obstáculo” e os preconceitos da prática, a teoria desenvolve-se, não arbitrariamente, mas convergentemente, isto é, indivíduos trabalhando separadamente reproduzem as mesmas formas de hipótese nova, dadas as características próprias da investigação teórica e a determinação do seu ideal não utilitário, logo, não

---

<sup>14</sup> C.P. 5.388 - 405.

<sup>15</sup> “The scientific man is not in the least wedded to his conclusions. He risks nothing upon them. He stands ready to abandon one or all as soon as experience opposes them”.

individualista. E será apenas por isto, porque se ocupa com a determinação da verdade, que a ciência irá, “através de uma lenta filtragem, atingir gradualmente o âmago do nosso ser; e irá acabar por influenciar as nossas vidas”. (C.P. 1.648)<sup>16</sup>. Não porque forneça no imediato fórmulas para a acção – aqui, o instinto é eficaz. Mas enquanto este é capaz de desenvolvimento e crescimento em função da experiência, acaba por beneficiar do conhecimento como modo de relação com o mundo.

Entre ética normativa e sentimentalismo moral, o importante parece ser em Peirce, por um lado, evitar a subordinação da ciência à imediatidade da acção e assim recusar qualquer forma de utilitarismo; e por outro evitar subordinar a acção a uma actividade racional cujo fim está no futuro e que é portanto impotente, sob pena de um relativismo irresponsável, para fundar decisões respeitantes ao imediato.

#### 4. CONCLUSÃO: ALGUMAS ARTICULAÇÕES

Ao estabelecer, de forma breve apenas, as ligações possíveis entre Peirce e Habermas, cabe dizer desde logo que o próprio Habermas se refere a Peirce e não de um modo incidental, mas situando-o na origem de uma “viragem” na ordem do discurso filosófico, de uma filosofia da consciência de índole cartesiana para uma abordagem crítica da consciência apelando a instâncias abertas à verificação intersubjectiva<sup>17</sup>. A epistemologia e a semiótica peirceanas teriam, assim, contribuído para a reformulação do conceito de racionalidade, que em Habermas é desenvolvido como racionalidade comunicacional, operando na acção comunicativa. Nesta será possível vermos a extensão, para o âmbito da teoria crítica da sociedade e da ética discursiva, de conceitos típicos da epistemologia peirceana e que justificam a sua particular concepção de ética como ciência normativa. Em Peirce, esses conceitos dizem respeito ao inquirido como investigação da verdade acerca do real e pertencem por excelência ao âmbito da actividade científica. E Habermas reconhece os esforços positivos de Peirce na clarificação da lógica da descoberta científica, não estritamente no que diz respeito à ciência, mas principalmente porque ilumina o funcionamento do pensamento humano em vários domínios: este contém elementos arbitrários e acidentais, parte necessariamente de e opera com, crenças contextuais (e não da ilusão de um momento controlado

---

<sup>16</sup> “In this way the eternal forms, that mathematics and philosophy and the other sciences make us acquainted with, will by slow percolation gradually reach the very core of one's being; and will come to influence our lives; (...)”.

<sup>17</sup> J. Habermas, *The Theory of Communicative Action*, vol. II, Cambridge, Polity Press, 1992, p. 3.

e metódico de suspensão de todas as crenças em busca de um pretensão fundamento absoluto), mas dadas condições suficientes de obtenção de informação, dada uma investigação sistemática e sustentada empregando critérios de verificação, as opiniões convergirão em direção à verdade definida como “acordo final”. Esta convergência funda-se na ética normativa, que propõe condições de investigação não constrangida, antes regulada pelo único ideal possível da investigação, o seu próprio desenvolvimento como actividade racional. Há, em Peirce, a passagem de uma filosofia do sujeito para uma filosofia da intersubjectividade, na qual a razão é um processo comunitário e as certezas da convicção individual são substituídas pelo acordo ou consenso entre investigadores, fundado sobre critérios de não constrangimento para além das exigências da lógica e da experiência. Habermas utiliza, em *Communication and the Evolution of Society*<sup>18</sup>, o termo “pragmática universal” para designar a tarefa de identificação e reconstrução das condições universais de compreensão (Verstandigung) possível, as pressuposições gerais da acção comunicativa. A tese defendida é que qualquer pessoa agindo comunicativamente tem que, ao realizar qualquer “speech action”, colocar pretensões universais de validade, que permitam precisamente esse processo de comunicação de modo a atingir um acordo (Einverständnis); e esta base universal de validade do discurso seria reconstruída pela pragmática universal. Podemos entender a ética normativa de Peirce como afirmando precisamente condições universais de validade para o discurso intersubjectivamente construído e convergente da comunidade de investigação científica. E, nessa medida, ela inscrever-se-ia, juntamente com as propostas de Habermas, numa ética universalista com a seguinte descrição: “todo aquele que queira realmente participar numa argumentação não tem outro remédio senão aceitar implicitamente pressupostos pragmatico-universais que têm um conteúdo normativo”<sup>19</sup>.

Também Karl-Otto Apel, com a sua concepção transcendental de comunicação linguística, pode ser lido como recebendo de Peirce “inspiração” para uma posição universalista na época da “viragem linguística” em filosofia, isto é, depois da exaustão de uma epistemologia de tipo cartesiano. A sua descrição do transcendental linguístico, tal como ocorre num texto intitulado “The Transcendental Conception of Language-Communication and the Idea of a First Philosophy”, alia a temática do consenso e da comunidade de comunicação ao conceito de “jogo de linguagem” de Wittgenstein, postulando a necessidade contrafáctica de um jogo de linguagem transcendental que sustente as pretensões de validade racional de qualquer jogo de linguagem dado. Este jogo de linguagem transcendental exige uma comunidade de comunicação indefinida de seres racio-

---

<sup>18</sup> J. Habermas, *Communication and the Evolution of Society*, London, Heinemann, 1979.

<sup>19</sup> J. Habermas, *Escritos sobre Moralidad y Eticidad*, Paidós, Barcelona, 1991, p. 102.

nais que, a longo prazo, realizarão intersubjectivamente a validade dos conceitos.

Gostaria, para concluir, de fazer uma também muito breve referência ao modo como, em certa medida, podemos ver em Peirce a inspiração para uma tendência contrastante, não universalista mas antes contextualista ou holista, no discurso acerca da ética, da acção intersubjectiva e da racionalidade em geral. O neo-pragmatismo americano sempre se reclamou mais de James e de Dewey do que de Peirce, vendo neste afinal um “proto-pragmatista”, ainda submetido a ideias “dualistas” como verdade, realidade e objectividade. Mas talvez possamos ver no “sentimentalismo filosófico” de Peirce, juntamente com a sua afirmação de que não há pontos de partida radicais e absolutamente fundados, o tom que será depois desenvolvido por autores como Richard Rorty. Denunciadas as pretensões à verdade e a uma epistemologia como modelo da actividade racional, aquilo que fica é o conjunto de crenças social, histórica e linguisticamente determinadas, a “caixa de ferramentas” disponível com a qual fazemos descrições com sentido, sem um horizonte normativo. O “problema” de Peirce terá sido, segundo Rorty, o facto de ainda esperar um momento, por mais ideal ou regulador ou indefinidamente adiado, de convergência das crenças em direcção a uma opinião final coincidente com a verdade (no sentido de adequação com o real). Se prescindirmos deste pano de fundo realista, se basearmos a nossa atitude para com a verdade na ideia de consenso de *uma* comunidade, e não da comunidade idealmente livre de Habermas ou da comunidade do fim ideal do inquérito de Peirce, atingimos a posição etnocêntrica característica do neo-pragmatismo de Rorty: “A justificação, para o pragmatista, da tolerância, da investigação livre e da busca da comunicação não constrangida pode apenas tomar a forma de uma comparação entre as sociedades que exemplificam esses hábitos e aquelas que não o fazem, conduzindo à sugestão segundo a qual ninguém que tenha experimentado os dois tipos de sociedade iria preferir o segundo”<sup>20</sup>. Esta ênfase sobre aquilo que em Peirce é a dimensão “sentimental” pode ser verificada, por exemplo, na forma como Rorty define um sentido para o termo “racional” (para além de atitude metódica): “a palavra significa algo como ‘são’ ou ‘razoável’ (...) Nomeia um conjunto de virtudes morais: tolerância, respeito pela opinião dos outros, disposição para ouvir, recurso à persuasão e não à força. Estas são as virtudes que os membros de uma sociedade civilizada devem possuir para que essa sociedade possa manter-se. Neste sentido da palavra, ‘racional’ significa algo mais próximo

---

<sup>20</sup> R. Rorty, *Philosophical papers*, vol. I, Cambridge, C.U.P., 1991, p. 29: “The pragmatists’ justification of toleration, free inquiry, and the quest for undistorted communication can only take the form of a comparison between societies which exemplify these habits and those which do not, leading up to the suggestion that nobody who has experienced both would prefer the latter”.

de ‘civilizado’ do que de ‘metódico’.”<sup>21</sup> Parece ser a extensão da equivalência entre “bons costumes (morals)” e “boas maneiras” de Peirce de modo a abranger inclusive as “virtudes” e a actividade racional que para este pertencem especificamente à investigação científica. Esta deixa, em Rorty, de ter pretensões normativas ou universalistas, para receber uma qualificação de hábito de acção entre outros. Mas há um sentido, que é já também peirceano, segundo o qual a ciência é para Rorty exemplar, na medida em que é um modelo (não por razões gnosiológicas e epistemológicas de acesso privilegiado à verdade mas como forma de vida) de solidariedade humana: “Consideraremos as instituições e as práticas que constituem as várias comunidades científicas como fonte de sugestões acerca do modo como o resto da cultura poderia organizar-se.”<sup>22</sup> E, nesta medida, a versão epistemológica de Peirce, a sua descrição da actividade científica é modelar enquanto professando um “falibilismo contrito”, onde o desejo de “objectividade” não é mais do que o desejo de adquirir crenças que eventualmente venham a receber um acordo não forçado, no decurso de um encontro livre e aberto com pessoas que sustentem outras crenças. Sem, claro, para Rorty, outra pretensão à verdade que não esse mesmo acordo possível – sempre localizado e revisível (“não há lugar de repouso para o pensamento”); e sem, também, atribuir ao termo “crença” outro sentido que não o de “regra de acção”<sup>23</sup>.

## BIBLIOGRAFIA BÁSICA

*The Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, vols. 1-6, ed. C.Hartshorne e P. Weiss, 1931-1935; vols. 7-8, ed. A.W. Burks, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1958

## BIBLIOGRAFIA CONSULTADA

APEL, K.-O. (1981) - *Charles S. Peirce: From Pragmatism to Pragmaticism*, Amherst, University of Massachusetts Press.

---

<sup>21</sup> *ibid.*, p. 37: “(...) the word means something like ‘sane’ or ‘reasonable’ (...) It names a set of moral virtues: tolerance, respect for the opinions of those around one, willingness to listen, reliance on persuasion rather than force. These are the virtues which members of a civilized society must possess if the society is to endure. In this sense of ‘rational’ the word means something more like ‘civilized’ than like ‘methodical’”.

<sup>22</sup> *ibid.*, p. 39: “We shall think of the institutions and the practices which make up various scientific communities as providing suggestions about the way in which the rest of culture might organize itself”.

<sup>23</sup> cf. *ibid.*: “Inquiry as recontextualization: an anti-dualist account of interpretation”.

- BUCHLER, J. (1939) - *Charles Peirce's Empiricism*, New York, Harcourt, Brace and World.
- DIGGINS, J. P. (1994) - *The Promise of Pragmatism*, Chicago and London, University of Chicago Press.
- FISCH, M. (1986) - *Peirce, Semeiotic and Pragmatism: Essays by Max Fisch*, K.Ketner e C. Kloesel (eds.), Bloomington, Indiana.
- GALLIE, W. B. (1966) - *Peirce and Pragmatism*, New York, Dover.
- HABERMAS (1979) - *Communication and the Evolution of Society*, London, Heinemann.
- HABERMAS (1991) - *Escritos sobre Moralidad y Eticidad*, Barcelona, Paidós.
- HABERMAS, (1992) - *The Theory of Communicative Action, vol. II*, Cambridge, Polity Press.
- HOOKEY, CH. (1992) - *Peirce*, London and New York, Routledge.
- MURPHEY, M. (1961) - *The development of Peirce's philosophy*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- RORTY, R. (1991) - *Philosophical Papers, vol. I*, Cambridge, Mass., Cambridge University Press.
- SHERIFF, J. K. (1994) - *Charles Peirce's Guess at the Riddle*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press
- SKAGSTAD, P. (1981) - *The Road of Inquiry*, New York, Columbia University Press.
- TIERCELIN, C. (1993) - *La Pensée-Signe*, Nîmes, Jacqueline Chambon.