PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC-SP

José Luiz Zanette

A filosofia de Peirce enquanto fundamento da ética do discurso

DOUTORADO EM FILOSOFIA

SÃO PAULO
2012

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO

PUC-SP

José Luiz Zanette

A filosofia de Peirce enquanto fundamento da ética do discurso

DOUTORADO EM FILOSOFIA

Tese apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo como exigência parcial para obtenção do título de Doutor em Filosofia, sob a orientação do Prof. Doutor Ivo Assad Ibri

SÃO PAULO

2012

Banca Examinadora

_____

_____

_____

_____

_____

As minhas Marias, sem as quais a vida não se significa.

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao professor Ivo que, por seu brilhantismo e esforço, espraia generosidade e entusiasmo. Aos professores Valverde e Clélia da banca de qualificação, leitores atentos e pacienciosos, de quem recebi e incorporei sugestões muito valiosas para esta tese. Aos companheiros do grupo de estudo, as Veras, Ana, Lídia, Eudóxia, Marcelo, Marcos e o Rodrigo, agradeço o compartilhamento do entusiasmo juvenil em nossos estudos de filosofia. Enfim agradeço, à Maria do Carmo e à Maria Carolina, cúmplices no projeto de felicidade por compreensão da realidade.

RESUMO

Habermas, com a publicação dos ensaios de *Verdade e Justificação*, reelabora a sua pragmática formal em relação às questões filosóficas de verdade, justificação, correção e legitimidade moral. Adota o falibilismo para o conceito de verdade em conformidade com a filosofia de Peirce e indica, para as questões requerentes de correção moral, um realismo epistêmico sem representação que se concilie com um construtivismo moral que não seja, por sua vez, mero contextualismo quando reivindica pretensão de incondicionalidade para a legitimação moral na suposição de um mundo independente e mais ou menos igual para todos. Para esses fins, Habermas conserva, na pragmática formal, uma condição "quase" ideal de fala, o que mantém a tensão entre ideal e empírico. Em complemento, no ajuste de sua ética, Habermas refuta o conceito peirciano da opinião final dos investigadores para assegurar as falíveis proposições tidas como verdadeiras, pois considera essa requisição *a priori*, diretiva e transcendental, não aplicável ao consenso dos envolvidos nos fenômenos morais. Observa-se, no entanto, que a solução de integração de todas essas questões filosóficas dadas por Habermas, principalmente para a tensão da idealidade dentro de seu viés pragmático, incorpora substanciais elementos da filosofia de Peirce e permite afirmar que, na atualização de sua filosofia moral, há uma extensão e elaboração do que havia de sugestões e raízes no pragmatismo clássico, o que Peirce não realizou.

PALAVRAS-CHAVE: Habermas. Peirce. Falibilismo. Ética. Pragmatismo.

ABSTRACT

Habermas, with the publication of essays *Truth and Justification*, revises his formal pragmatics related to philosophical questions of truth, justification, correctness and moral legitimacy. He adopts the fallibilism for his concept of truth in accordance with the Peirce's philosophy and indicates, for issues that require moral correctness, an epistemic realism without representation that arranges itself with a moral constructivism that is not, in turn, a mere contextualism when he claims a pretension of uncondicionality for moral legitimacy under the assumption of an independent world and more or less the same for everyone. To these ends, Habermas maintains, in his formal pragmatics, an "almost" ideal condition to speech, which keeps the tension between empiric and ideal. In addition, in adjusting his ethics, Habermas refutes the Peircean concept of final opinion of inquirers to ensure the fallible propositions taken as true, because he considers this request *a priori,* directive and transcendental, not applicable to the consensus of those involved in moral phenomena. It has been observed, however, that the solution of integrating all these philosophical questions given by Habermas, specially for the tension of ideality within his pragmatic bias embodies substantial elements from Peirce's philosophy, that allows to assert that in updating his moral philosophy, there is an extension and elaboration of what existed in suggestions and roots in classical pragmatism, which Peirce did not accomplish.

KEYWORDS: Habermas. Peirce. Fallibilism. Ethics. Pragmatism.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO 11

1 PEIRCE: UMA NOVA COSMOLOGIA E TEORIA DO VERDADEIRO. 39
1.1 Aspectos contextualizantes do pensamento de Peirce. 39
1.2 Resumo consolidado e atualizado da teoria da verdade peirciana. 67
1.2.1 A arquitetura peirciana das ciências e o lastro da sua filosofia. 69
1.2.1.1 A Matemática enquanto ciência heurística. 76
1.2.1.2 A Filosofia e suas divisões. 79
1. 2.1.2.1 A Fenomenologia. 81
1.2.1.2.2 As Ciências Normativas. 89
1.2.1.2.2.1 Sobre a lógica ou semiótica. 103
1.2.1.2.2.2 Sobre as formas de raciocínio 108
1.2.1.2.3 A Metafísica 114

2 PEIRCE: OS EFEITOS DA NOVA COSMOLOGIA EVOLUCIONÁRIA. 119
2.1 Efeitos da Cosmologia evolucionária na ética. 129
2.2 Peirce, Kant e Hegel: a diferenciação pela cosmologia. 137

3 O FALIBILISMO NO RACIONALISMO: POPPER, PEIRCE E HABERMAS 151

4 APEL E A KANTIANIZAÇÃO DE PEIRCE NA TENTATIVA DE FUNDAR UMA ÉTICA UNIVERSAL, A ÉTICA DO DISCURSO 167
4.1 A incorporação das ideías de Peirce pela filosofia de Apel 170
4.2 A fundamentação de Apel para o Pragmático Transcendental 175
4.3 Reflexões sobre a filosofia de Apel 181

5 HABERMAS E A RELEITURA DA ABORDAGEM DE APEL COM UMA NOVA RELAÇÃO COM A FILOSOFIA DE PEIRCE 197
5.1 O pensamento evolutivo de Habermas 197
5.2 A filosofia de Peirce como elemento do pensamento de Habermas 200
5.2.1 Estágios da reflexão sobre o entendimento mútuo 203
5.2.2 A "nova" recepção de Peirce em Habermas 205

5.3 A proximidade mantida por Habermas em relação a Peirce 210
5.4 Questões problemáticas na relação Habermas e Peirce 217
5.4.1 Correção normativa: verdade não epistêmica e realismo sem representação? 221
5.4.2 A abordagem crítica renovada de Habermas sobre Peirce 226
5.4.3 A solução de Habermas para Verdade e Justificação 235
5.4.3.1 A constituição do Realismo Cognitivo 238

CONCLUSÃO 259

REFERÊNCIAS 275

INTRODUÇÃO

Habermas percorre um longo caminho até a conformação atual das teorias que fundamentam a sua Ética do Discurso, compondo uma filosofia que foi evoluindo à luz dos debates e das críticas que ele considerou como passíveis de reflexões. Nessa construção[1], tenta abandonar o modelo implícito dos pensadores da Escola de Frankfurt, como Adorno e Horkheimer, que criticava fortemente a razão iluminista ainda que tal crítica só pudesse ser efetuada pela própria razão. Após empreender, na maturidade, juntamente com Karl-Otto-Apel, uma nova direção para a filosofia, a Ética do Discurso, Habermas julgou necessário, conforme as sua palavras, complementar e retocar a sua teoria da verdade sem que se alterasse toda a sua filosofia[2]. Esta tese intenta mostrar que, ao refutar a situação ideal de fala, posição que já havia assumido antes de *Verdade e Justificação*[3], Habermas enfrenta novamente as grandes questões filosóficas: dualismo, realismo, nominalismo e naturalismo e, na sua tematização, fica mais próximo das posições fundamentais da filosofia de Peirce, embora se observe que tal condição não seja totalmente reconhecida por Habermas.

Procurar-se-á trazer a debate que elementos da filosofia semiótica de Peirce, interpretada como uma destrancendentalização da razão kantiana, estão presentes na solução filosófica a qual Habermas chamou de dupla reserva falibilista, que se mantém ubiquamente nas proposições legitimadas como de correção moral ou das dadas como de verdade epistêmica. Para tanto, concorda-se com Habermas que, do ponto de vista filosófico, a filosofia de Apel aproximou-se perigosamente de um retorno à filosofia do sujeito kantiano, mas a recepção que Apel fez de Peirce e que influencia Habermas, é a de uma filosofia própria[4] e não uma mera transcendentalização de Peirce. Em complemento, Habermas, ao abandonar a situação ideal de fala e introduzir novos pressupostos à sua relação de verdade e justificação, volta a se defrontar com questões extremamente "fortes" que têm como fundo a perene discussão do dualismo.

Como observado por Richard Rorty, ao resenhar *Truth and Justification*[5] para a *Notre Dame Philosophical Reviews*, Habermas intenta naturalizar e destrancendentalizar a

---

[1]CF ZANETTE, J. L. *A Construção da Ética do Discurso em Habermas*. Dissertação de Mestrado. Puc-Campinas. 2006.
[2]Entrevista concedida a Barbara Freitag. HABERMAS. 2005. Op. Cit. P.288.
[3]HABERMAS. Op. Cit. 2004.
[4]SILVA. Op. Cit. 2007. Conforme Silva, o conceito de comunidade ideal para fundamentação de uma ética universal adotado por Apel não é aquele de Peirce. Na sua conclusão, Silva afirma que o "o conceito peirciano serviu apenas como aporte heurístico para a filosofia de Apel".
[5]HABERMAS. Op. Cit. 2003.

filosofia para desconectar a moralidade da metafísica[6]. Para Rorty, Habermas, ao mesmo tempo que está motivado a abrir mão da teoria da verdade por correspondência, quer manter a reivindicação de incondicionalidade de um platonismo natural do mundo da vida, passível de sustentar um padrão de justificação que oriente pelas afirmações de verdade independentes do contexto·. Em outro comentário, Rorty indica que se pode concordar com Habermas que o universo moral perdeu a aparência de uma coisa dada ontologicamente para aparecer como construção, mas remanescem questões sobre quando ultrapassar a fronteira da desistência do "dado ontológico" e se, após o reconhecimento do universo moral para ser construído, é necessário se preocupar se ele é um local construído ou se ele contém elementos que são mais que meramente locais[7].

Analisando as posições atualizadas de Habermas, Rorty, como conclusão à sua resenha, com a qual concordo, menciona dois caminhos para avaliá-las: a) a crença em algo como o platonismo natural do senso comum como essencial às esperanças de um mundo melhor; b) a necessidade de uma mudança do senso comum para ajudar essas esperanças. Em linha com a segunda hipótese, aqueles que seguem Dewey e consideram a independência do contexto como mero axioma platônico, teriam que imputar a Hegel um erro ao abandonar o projeto platônico - kantiano. Ao contrário, o livro de Habermas[8] é muito bem vindo aos que acreditam que Hegel de fato errou ao abandonar a abordagem de que penetrar no mundo do intercâmbio de razões, requer a noção ontológica de algo dado e de obrigação incondicional.

Todavia, conforme se tentará demonstrar, destarte o esforço de Habermas em compor um realismo cognitivo sem representação, pautado pelo esforço de manter a moral fora do jugo da metafísica, não é possível um consenso com algum grau de incondicionalidade sem alguma idealidade metafísica, a qual se faz presente para a constatação de permanência, ainda que falível, na sua relação com a existência. Assim, cumpre-se explicitar a diferença entre as más metafísicas, como aquelas meramente de fundo religioso ou étnico, da aplicação lógica ou das formas de raciocínio ante a existência.

---

[6]O que remonta a Kant, após a *Crítica da Razão Pura*.

[7]Rorty - Idem "The philosophers whom Habermas thinks have gone too far in a Hegelian direction agree with him that in the modern world - the moral universe loses the appearance of an ontological given and comes to be seen as a construct - (Idem 2003, p. 263). But they differ from him on two points: (1) whether to respond to this change by giving up the notion of "an ontological given" across the board--in empirical science as well as in morality; (2) whether, after recognizing the moral universe to be a construct, we need worry about whether it is a local construct or whether it contains elements that are more than merely local". © Notre Dame Philosophical Reviews.

[8]Aqui entendo o "livro de Habermas" como as suas posições atualizadas sobre questões filosóficas, agora com as novas soluções, como a dupla reserva falibilista, de fundo ontológico e elementos peircianos.

Mostrar-se-á que as revisões realizadas por Habermas, ao contrário de estarem sistemicamente em confronto com a filosofia de Peirce, revitalizam e revigoram-na para a contemporaneidade, e que, por sua vez, a fundamentação das ideias de Habermas requer a base da filosofia semiótica de Peirce. Para tanto, a explicitação de uma adequada compreensão da arquitetura das ciências de Peirce se faz necessária. Mostrar-se-á, por ela, que a Metafísica, a ciência do ser e do aparecer, em Peirce, não implica transcendência para as questões morais, como entende Habermas, e que ele também se adequa ao modo de construtivismo moral. Conforme se apresentará, Habermas, temendo a reintrodução da "coisa em si" kantiana, interpreta de modo incompleto o tratamento que Peirce dá para a categoria fenomenológica da experiência da primeiridade (firstness) [9], que, ao ligar-se à inferência abdutiva, acarretaria consequências metafísicas mediante diretivas regulativas transcendentais. Isso ocorre quando se limita Peirce somente à linguagem, sem a ampliação das categorias dos sentimentos ao nível semiótico[10], exatamente a requisição necessária ao construtivismo moral com pretensão de legitimidade em um suposto mundo objetivo e mais ou menos igual para todos, como na filosofia de Habermas. A afirmação de Habermas de que a epistemologia sem a ética é incompleta porque a razão é prática, enquanto tal[11], por si só permite aproximá-la de Peirce[12].

Além das polêmicas já indicadas, outras tantas se seguiram à revisão realizada por Habermas e, a título de introdução, um resumo da coletânea dos ensaios publicados em *Verdade e Justificação* foi realizado pelo próprio Habermas e discutido amplamente na Universidade de Paris. Foram publicados em livro com o título de *A Ética do Discurso e a Questão da Verdade*[13]. Invertendo a ordem do livro, cuja primeira parte relata o debate de Habermas com vários filósofos, serão indicados alguns pontos começando pela segunda parte. Nela, Habermas faz os seus comentários sobre *Verdade de Justificação*, lembrando que, por tratar de diversos temas, procura "chamar a atenção para algumas questões de natureza

[9]Menção realizada no "abstract" em Beth, 2007.
[10]Em Peirce a Semiótica ou lógica, inicia-se com as três figuras de significação, os Ícones, os Índices e os Símbolos. A linguagem é um símbolo. Apel, em sua recepção de Peirce, como se estudará em capítulo sobre Apel e Peirce, entende que Peirce, por suas soluções que se iniciam nesta tríade semiótica, "resolve" as velhas questões filosóficas entre explicação e compreensão e entre explicável e explicado, pois juízos ou sentimentos não se iniciam prontos, mas se perdem ou se constituem no contínuo, no razoável dentro da razoabilidade. Também ver capítulos sobre a filosofia de Peirce.
[11]HABERMAS. Op. Cit. 2003. p. 223. "Without ethics, epistemology is incomplete because reason as such is practical".
[12]Do ensaio de Peirce, *The Three Kind of Goodness*, se extrai a mesma conclusão.
[13]HABERMAS. Op. Cit. 2004a.

sistemática e explicar como elas se relacionam entre si"[14]. Ele divide os seus comentários em tópicos que serão apresentados a seguir.

O viés Pragmático (1). Habermas critica as abordagens das análises linguísticas, pois essas "desconsideram os aspectos pragmáticos do diálogo, que para Humboldt, constituíam o próprio lugar da racionalidade comunicativa"[15]. Para Habermas, partindo de Humboldt[16], a abordagem hermenêutica estaria somente no primeiro nível de análise, o das visões de mundo linguísticas, enquanto a abordagem analítica estaria somente no terceiro nível, o de análise das condições necessárias para a representação dos fatos. Ambas as abordagens, dando primazia à semântica sobre a pragmática, abandonam o segundo nível, o da estrutura pragmática da fala[17]. Menciona que tampouco a mudança do Wittgenstein tardio teria alterado essa condição, mantendo, sem a pragmática, algo, em termos gerais, próximo do que Habermas chama de realização de uma "falácia abstrativa"[18]. Ainda se distinguindo das conhecidas abordagens linguísticas (menciona Wittgenstein e Heidegger), Habermas indica a defesa de uma pragmática formal e afirma que Karl-Otto-Apel e ele adotaram o mesmo tipo de abordagem, uma pragmática transcendental ou formal[19].

A Pragmática formal. (2). Habermas afirma que analisa a racionalidade comunicativa e expõe a sua própria teoria pragmática do significado. E, segundo ele, por antes só ter tratado de questões epistemológicas dentro do contexto da sua Teoria da Ação Comunicativa, ele trata, agora, questões da filosofia teórica como elas são em si mesmo, tais como:

> ...a questão de como defender o realismo segundo o viés pragmático; depois, como salvar uma concepção não epistêmica de verdade diante da inevitável

[14]HABERMAS. 2004a. p.50.
[15]HABERMAS. 2004a. p.52.
[16]PEIRCE em CP. 1.256, inclui o cosmos de Humboldt dentre as chamadas ciências de revisão, ou aquelas que procuram estudar o todo das ciências teóricas, incluindo-as em um sistema, não as tornando, assim, meras ciências ativas. A ciência ativa seria uma subdivisão.
[17]O vocabulário introduzido por Charles Morris, no livro *Fundamentos da Teoria dos Signos*, de 1938, o da designação dos ramos da Semiótica, a sintática, a semântica e a pragmática, é incorporado por Habermas dentro de uma interpretação holística. Ele afirma: "Enquanto a análise semântica se concentra na *visão de mundo lingüística*, para a análise pragmática a *conversação* está em primeiro plano" - HABERMAS. 2004. Op. Cit. p.63. Segue-se que, para Habermas, "Pela semântica da imagem de mundo, uma linguagem estrutura ao mesmo tempo a forma de vida da comunidade lingüística; em todo caso uma se reflete na outra. Essa concepção transcendental da linguagem — que inclui tanto cognição como cultura - rompe com os pressupostos básicos da filosofia da linguagem dominante desde Platão até Locke e Condillac. Em primeiro lugar, tal concepção holística da língua é inconciliável com uma teoria pela qual o sentido de frases complexas se compõe dos significados de seus tijolos de construção, ou seja, de palavras individuais ou de frases elementares". HABERMAS. 2004. Op. Cit. p.66.
[18]Idem p.52.
[19]Em capítulo próprio descreve-se a recepção de Peirce trazida por Apel para a filosofia alemã. A distinção entre pragmática transcendental, interpretação de Apel sobre Peirce e Kant, e a pragmática formal de Habermas, passam pela leitura do grau de destrancendentalização da razão realizada dentro da filosofia originada em Kant.

> interpenetração entre linguagem e realidade; e, por fim, como reconciliar o realismo epistemológico com o construtivismo moral[20].

Observa-se que Habermas, em sua proposta, mantém o tratamento racional do mundo. O ponto de partida é o da racionalidade comunicativa, resultante da própria interação entre discurso e ação. Ela funciona como uma espécie de filtro para as racionalidades reflexivas, estratégicas e epistêmicas, sem que se perca o tratamento racional[21], mas ao modo do realismo filosófico e do viés pragmático. Ao mesmo tempo, indaga, dentro do quadro de certa cooriginalidade entre linguagem e realidade[22], como tratar, como passíveis de reconhecimento e legitimidade, os sentimentos, ou seja, se é possível adquirir algum dualismo que não seja meramente contextual. E, não menos importante, como, em posição anticética e não meramente contextualista, à luz de um suposto mundo objetivo e mais ou menos igual para todos, elevar o construtivismo moral pós-metafísico, no sentido de não ser extramundo.

Realismo sem representação. (3). Habermas, ao defender a condição de um realismo sem representação[23], recolhe do pragmatismo kantiano tanto a experiência do senso comum com a resistência da realidade, que decepciona o homem, como também a constatação de que o acesso à realidade só pode ocorrer por mediação. A essa condição, integra, em posição anticética, a de que "o viés pragmático não nos permite duvidar da existência de um mundo percebido independente de nossas descrições e visto como o mesmo para todos"[24]. Como decorrência dessas assunções, a interpenetração indissolúvel de linguagem e realidade que se segue, leva Habermas à afirmação de que "não nós é possível sair do círculo da 'nossa' linguagem"[25], com a implicação, dentro dessa integração conceitual, de que "nosso conhecimento falível não pode ter justificações fundamentais"[26]. Habermas expõe esses argumentos em três passos. Já dentro do primeiro passo, indica uma separação entre o pragmatismo kantiano e a filosofia transcendental ao afirmar que "O Pragmatismo kantiano, como (grifo meu) a filosofia transcendental, ainda está em busca de condições supostamente universais"[27], mas, diferentemente da filosofia transcendental[28], uma abordagem que leve em conta estruturas de mundos vitais partilhados intersubjetivamente somente fará alegações

[20]HABERMAS. Op. Cit. 2004a. P.55.
[21]Fica implicado o uso das formas de argumentação e raciocínios.
[22]Para Habermas, linguagem e realidade estão interpenetradas de forma indissolúvel.
[23]O realismo sem representação, como tenta sustentar Habermas, decorre do processo de interação que só possibilita análises transcendentais fracas dos atos de fala, considerando-se a força do envolvimento cultural nesses atos.
[24]HABERMAS. Op. Cit. 2004a. P.55.
[25]Idem p.56.
[26]Idem p.56.
[27]Idem p.56.
[28]Penso que Habermas aqui está incluindo as soluções de Apel para a fundamentação de uma ética universal.

transcendentais fracas na análise dos atos de fala, do conhecimento e da ação. Habermas explica, dentro das questões filosóficas, o que assume como um transcendentalismo fraco:

> As condições transcendentais funcionam agora para nós com um dado a priori, uma vez que partimos do nosso envolvimento numa forma cultural de vida; mas já não se afirma que elas se localizam num mundo inteligível que não teve origem nem no espaço nem no tempo. Dessa maneira compatibilizam-se Kant e Darwin[29]

Entende-se, até pela descrição do próximo passo realizada por Habermas, que a conciliação indicada seria a do conceito básico de origem kantiana de que só se pode conhecer o que está sob a possibilidade da experiência possível e que esta ocorre em relação a uma natureza que não é constituída por essências fixas, mas mutáveis e em evolução em seus gerais, como se extrai dos estudos de Darwin, conciliação, no entanto, inclusiva dentro das inovações da filosofia própria de Habermas.

Em extensão ao conceito de transcendentalismo fraco e entendendo-se que Habermas abre espaço para se afirmar que Lógica e Semiótica são da mesma natureza[30], na obra *O Futuro da Natureza Humana*[31], ele defronta-se com o "poder transcendental" da linguagem, no sentido de que ela não é propriedade privada e de que o meio de compreensão decorre do compartilhamento intersubjetivo da significação, de modo que o uso da liberdade de comunicação, não é uma questão de livre-arbítrio, mas de forças vinculantes nas pretensões de justificação. Habermas afirma que, "no logos da língua, personifica-se um poder do intersubjetivo que é anterior à subjetividade dos falantes e a sustenta. Essa leitura fraca e procedimentalista do 'outro' mantém o sentido falível e, ao mesmo tempo, anticético de incondicionalidade"[32].

Ao descrever o segundo passo da sua argumentação rumo ao realismo sem representação, já tendo incorporado, por Darwin, a inexistência de essências fixas, sejam elas de qualquer natureza, ele refuta, pelas competências mais básicas de fundo naturalista, a imagem representacionista do conhecimento humano como "espelho da natureza". Coerente com a integração dos elementos do "cosmos" de Humboldt, a integração de visões de mundo, dos aspectos pragmáticos do diálogo e das condições para a representação dos fatos, Habermas afirma que o conhecimento resulta da simultaneidade de processos que se corrigem entre si e não admitem uma separação ativa e passiva do conhecimento, pois estão dentro de um situação na qual se liga uma "atitude de resolver problemas diante dos riscos impostos por

---

[29]HABERMAS. Op. Cit. 2004a. p.56.

[30]Na filosofia de Peirce é conceito básico para a compreensão da aplicação da metodêutica ou formas de argumentação em interação com os modos da experiência.

[31]HABERMAS. 2004b. Op. Cit.

[32]Idem p.16. Como em Peirce, a significação do mundo requer a alteridade que, ao mesmo tempo, indica a individualidade e permite o afastamento da mera fantasia.

um ambiente complexo, a justificação das alegações de validade diante de argumentos opostos e um aprendizado cumulativo que depende do reexame dos próprios erros"[33]. Observa-se que Habermas propõe uma atitude que pode ser entendida como função de autocontrole consciente: o conflito entre proposição e justificação e o aprendizado que decorre da reação e oposição, entendendo-se a aceitação de um contínuo e simultâneo aprendizado evolucionário[34]. Habermas conclui o segundo passo da argumentação e considera que, se o conhecimento cresce na simultaneidade e interação desses mencionados processos,

> ...é errôneo postular uma separação entre o momento "passivo" do "descobrir" e os momentos "ativos" de construir, interpretar e justificar. Não há necessidade nem possibilidade de "limpar" o conhecimento humano dos elementos subjetivos e das mediações intersubjetivas, ou seja, dos interesses práticos e dos matizes da linguagem[35].

Como terceiro passo da sua argumentação, Habermas afirma que isso não deve levar à negação da verdade e da objetividade. Em posição realista e anticética, observa que se tem de lidar com problemas dos quais não se pode escapar, e, na fala, bem como nas ações, defronta-se com um mundo que não foi construído por nós e que é, em grande parte, igual para todos. Por suas reflexões, afirma que "o mundo não deve ser concebido como a totalidade dos fatos dependentes da linguagem, mas como a totalidade dos objetos"[36]. Habermas estabelece, então, uma clara linha entre seu posicionamento e o relativismo e ou o contextualismo filosóficos com a reafirmação da reação ou resistência do mundo às significações humanas[37].

> A esse conceito semântico do mundo como um sistema de referências possíveis corresponde o conceito epistemológico do mundo como a totalidade dos constrangimentos que impõem implicitamente sobre as diversas maneiras pelas quais podemos vir a saber o que está acontecendo no próprio mundo[38].

Verdade e Justificação. (4). Habermas assumiu, como questão de fundo filosófica, uma pragmática formal, a qual substituiu o rótulo universal e incluiu tanto a análise de uso específicos e particulares da linguagem como a reconstrução das características de universais em uso ao empregar enunciados em proferimentos, de forma a dispensar uma distinção entre

---

[33]HABERMAS. Op. Cit. 2004a. p.57.

[34]Estas posições pragmáticas de Habermas são mais próximas do Pragmatismo Clássico de Peirce. Nele a Lógica, que é igual à Semiótica, local da linguagem, precede a metafísica do ser e aparecer e a ajusta em função da aplicação das formas de argumentos à luz da ubiquidade dos modos possíveis de experiência, ou seja, da permanente simultaneidade.

[35]HABERMAS. Op. Cit. 2004a. p.57. Habermas, mais uma vez em suas posições filosóficas, refuta as velhas questões hermênuticas sobre a separação da explicação e compreensão, explicável e explicado, a filosofia do sujeito e presumida objetificação do conhecimento dentro da filosofia analítica.

[36]HABERMAS. 2004a. p.58. Habermas introduz a aceitação de um mundo independente da nossa linguagem ou a totalidade de constrangimentos que se opõem às nossas visões de mundo.

[37]Na filosofia de Peirce, é a categoria ou modo da experiência denominada segundidade, a qual ajusta e propicia novas mediações.

[38]HABERMAS. 2004b.Op. Cit. p.58.

pragmática empírica e universal[39]. Seguindo com seus comentários sobre a conexão entre os ensaios publicados em *Verdade e Justificação*, antes de apontar a sua solução para a questão do dualismo em uma posição realista, falibilista e anticética, Habermas afirma que o conceito de conhecimento como representação é indissociável da requisição de correspondência e que, sendo a realidade e a linguagem interpenetradas, "a verdade de uma sentença só pode ser justificada com a ajuda de outras sentenças já tidas como verdadeiras"[40], o que, segundo Habermas, aponta para a impossibilidade de uma concepção fundacionista do conhecimento, da justificação e mesmo da verdade como coerência. Por outro lado, na verdade que se alega para uma proposição, intui-se que "a verdade é uma propriedade que as proposições não podem perder - uma vez que uma proposição é verdadeira, ela é verdadeira para sempre e para qualquer público, não só para nós"[41] e mesmo assim elas podem se revelar falsas.

Colocado o problema do vínculo interno entre justificação e verdade e das "mundanas" alegações de validade incondicional, Habermas afirma a mudança de fundo que realizou em relação à forma de abordar tal vínculo:

> Até há pouco tempo, eu procurava explicar a verdade em função de uma justificabilidade ideal. De lá para cá, percebi que essa assimilação não pode dar certo. Reformulei o antigo conceito discursivo de verdade, que não é errado, mas é pelo menos incompleto. A redenção discursiva de uma alegação de verdade conduz à aceitabilidade racional, não à verdade.[42]

Para Habermas, esse é o limite da mente falível no qual, em condições quase ideais, esgotam-se as razões a favor ou contra uma proposição e se estabelece a sua aceitabilidade racional[43]. Para ele, o discurso racional, ou prática da argumentação, penetra de forma diferenciada no contexto do mundo vital das práticas cotidianas, de maneira que sustenta uma crítica ao contextualismo em geral e a filosofia de Rorty em particular. Nessa linha, crenças têm verdades comprovadas de forma diferente na ação e no discurso, pois os agentes presumem um mundo objetivo e, ao mesmo tempo, dependem de certezas e reagem a surpresas e decepções, implicando que, no cotidiano, os agentes "operam segundo uma distinção de senso comum entre o conhecimento e a opinião - entre o que *é* verdade e o que só *parece* sê-lo"[44]. Em outras palavras, Habermas afirma que existem crenças eficazes que se fixam, e, assim, não se parte de uma atitude hipotética para cada passo a ser dado no cotidiano. Todavia, quando esses hábitos e certezas tornam-se questionáveis, "temos a opção

[39] MAGALHÃES. Op. cit. 2003.
[40] HABERMAS. 2004b. Op. Cit. p.59.
[41] Idem p.59. A expressão "para sempre" penso que sugere a ideia de permanência.
[42] Idem p.60.
[43] Peirce usa a expressão "reasonable reasonableness" para indicar a possibilidade da aplicação das formas de raciocínio em um estado de razoabilidade.
[44]HABERMAS. 2004b. Op. Cit. p.61.

de passar do envolvimento direto nas rotinas de fala e ação para o nível reflexivo do raciocínio, onde buscamos saber se algo é verdadeiro ou não"[45], e o modo de operação anterior do discurso racional, o de uma suposição incondicional de verdade, é remetido à oposição argumentativa dos participantes do discurso. Para Habermas, esses assumem uma atitude hipotética e falibilista, pois são alegações problemáticas que precisam ser justificadas, "mas que, por outro lado, na medida em que pretendem uma validade incondicional, apontam para além do contexto dado de justificação"[46].

Observa-se que, por tal caminho, a linha entre ser e parecer, entre conhecimento e opinião, terá a precedência do discurso racional ou do tratamento racional dentro das formas argumentativas[47]. A transformação da atitude pelo conhecimento indica uma mudança de um senso comum de cooriginalidade entre a ação e o discurso e cria uma relação dual, que não pode ser extramundo ou de dois mundos, pois, como afirma Habermas, "Essa referência transcendental a algo situado no mundo objetivo lembra os participantes que o conhecimento em pauta surgiu em primeiro lugar do conhecimento das pessoas enquanto agentes"[48], não podendo se esquecer de que a argumentação, em relação ao mundo vital, está desempenhando um papel transitório. Nessa linha, segundo Habermas, à função pragmática do conhecimento, mesmo interagindo entre práticas cotidianas e discursos, cabe revelar a relação intrínseca entre verdade e justificação. Os discursos racionais em seu modo performativo de suposição incondicional de verdade ou de atitude reflexiva, ao final, devem filtrar o que é aceitável para todos. Eles "Separam as crenças questionáveis e desqualificadas daquelas que, por certo tempo, recebem licença para voltar ao status de conhecimento não problemático"[49]. Por essas posições, Habermas rediscute perenes questões filosóficas e reafirma, agora complementado, o papel da sua pragmática formal, com mundo e linguagem interpenetrados, mas renováveis em processo contínuo, com uma nova visão do dualismo ou de referências transcendentais a algo situado no mundo objetivo. Habermas segue com seus comentários e vai destacar os limites da aprendizagem e do construtivismo.

Construtivismo Moral. (5). Habermas afirma, em relação à teoria moral[50], uma posição cognitivista, porém, nesse caso, antirrealista, na suposta inexistência de uma ordem evidente de fatos morais. Em linha com a sua filosofia, conforme Habermas, "A ética do

[45]HABERMAS. 2004b. Op. Cit. p.62.
[46]Idem p.62.
[47]Questão importante para o Pragmatismo Clássico de Peirce.
[48] Idem p.62 e 63.
[49] Idem p.63.
[50]Coerente com a refutação de teorias morais metafísicas, Habermas não aceita o conceito de um saber ou de um realismo moral, constituído por máximas *a priori*, mesmo porque se referem a este e não a outro mundo, não estão fora do tratamento racional, ou da razão prática.

discurso explica o conteúdo cognitivo de sentenças referentes ao dever sem fazer apelo a uma ordem evidente de fatos morais que se ofereceria à nossa contemplação"[51]. O dever ser dos enunciados morais não se vincula exatamente a como as coisas se articulam entre si e, coerente com a inexistência de uma metafísica pairando sobre a razão prática, como a existente em Aristóteles, e também com a destrancendentalização da razão kantiana, para Habermas, "A razão prática é uma faculdade de cognição moral sem representação"[52], a qual permite a interpretação de normas e juízos morais como análogos à verdade, sem implicações realistas. Todavia, como descrito anteriormente, Habermas abandonou a situação ideal de fala e, com o viés pragmático, assumiu que a aceitabilidade racional requer os passos simétricos da aceitação de visões de mundo, da função pragmática do diálogo ao elevar razões e condições para o uso da linguagem ou da própria significação. Assim, afirma que "depois de reformular o conceito discursivo de verdade, tenho que enfrentar mais uma vez a questão da verdade moral"[53].

Nessa linha, Habermas intenta a conciliação entre a manutenção do conceito de justiça moral como algo análogo à verdade, trazendo a questão da distinção entre as alegações de validade que se referem ao mundo de objetos independentes e aquelas que não se referem a ele, indicando que "a justificabilidade ideal não significa a mesma coisa num caso e no outro"[54]. No caso da justiça moral, a aceitabilidade racional se realiza como garantia de imparcialidade, faltando-lhe, como afirma Habermas, a conotação ontológica de verdade. Ele explica que "a verdade de uma proposição expressa um fato, no caso dos juízos morais não há nada que equivalha à afirmação de que um determinado estado de coisa *é*"[55]. Por isso, a norma moral merece reconhecimento quando, por meio de razões, obtém o consentimento da vontade dos envolvidos, o que lhe dá um sentido construtivo, pois o mundo moral é produzido conjuntamente. Habermas afirma que a "projeção de um mundo social inclusivo, caracterizado por relações interpessoais ordenadas entre os membros livres e iguais de uma associação que determina a si mesma - uma tradução do Reino dos Fins de Kant -, de fato pode substituir a referência ontológica a um mundo objetivo"[56].

---

[51]HABERMAS. 2004b. Op. Cit. p.63.
[52]Idem p.64. Habermas insiste em pensar a cognição moral sem representação, o que se aponta como dificuldade em sua filosofia, principalmente porque assume como princípio moral a distinção dos interesses dos envolvidos como pressuposto para o avanço da pragmática formal, o que indica a respresentação dos enuncidos frente à aplicação na requisição de legitimidade na aceitabilidade racional.
[53]Idem p.64.
[54]Idem p.65.
[55]Idem p.65.
[56]HABERMAS. 2004b. Op. Cit. p.66.

Habermas distingue a objetividade do "protesto de *um outro espírito"* daquela "de uma realidade surpreendente", sugerindo que esta segunda tem seus fracassos indicados pela "contingência cega das circunstâncias decepcionantes", enquanto a dos juízos e normas morais mostra-se na "dor dos ofendidos, cuja voz se faz ouvir na contradição e na indignação dos adversários que esposam orientações de valor diferentes"[57]. Habermas observa que a consequência é a requisição de uma série de processos de aprendizagem pelas partes envolvidas, a partir dos quais "as partes conflitantes chegam a descentralizar suas perspectivas egocêntricas e etnocêntricas"[58] rumo às relações interpessoais legítimas.

Entende-se que Habermas, tendo migrado da situação ideal de fala, que pressupunha a condição da existência de uma justificabilidade ideal para enunciados, requer um novo tratamento para o dualismo na saída das crenças de senso comum para as de atitude reflexiva frente a dois tipos de objetividade: a da proposição que é negada por uma contingência cega de uma realidade surpreendente, e a que requer uma série de processos de aprendizagem para a construção de uma legitimidade de consenso, ainda que demande descentralização das perspectivas egocêntricas e etnocêntricas, não por um viés metafísico, mas de traços epistêmicos e de aceitabilidade racional. Complementa-se que as respostas construídas por Habermas, por sua visão pragmática, encontram elementos em comum com a filosofia de Peirce, notadamente após a constituição da sua arquitetura das ciências, pela qual ele revê o papel que havia atribuído à ética até então. Habermas encerra os seus comentários sobre a questão moral religando-a à ética do discurso e afirmando que "Cabe à ética do discurso provar que a necessária dinâmica de 'cada qual ver o que o outro vê' está embutida nos pressupostos pragmáticos do próprio discurso prático"[59].

Habermas, com a introdução de uma nova visão para a questão da verdade e reforçando o viés pragmático, levou o seu pensamento a novas discussões e, por sua relevância, do debate na Universidade de Paris, relatado no mesmo livro em que comentou a sua revisão, são extraídos pontos considerados importantes nesta introdução.

Ao discutir se haveria um kantianismo ampliado e como se dá a passagem de um modelo monológico para o pretendido modelo verdadeiramente dialógico, a Ética do Discurso[60], inicialmente, Habermas reconhece que há o desafio do pluralismo epistêmico que se conjuga a um pluralismo cultural. Pelo menos, em um primeiro momento, interpretações

[57]Idem p.66.
[58]Idem p.67.
[59]Idem p.67.
[60]Embora a tradução tenha mencionado Ética da Discussão, mantenho, para efeito de padronização, a expressão Ética do Discurso.

situadas ocorrem, o que também indica um pluralismo interpretativo. Por isso mesmo, ele entende que o princípio de universalização não pode se esgotar em uma reflexão monológica que derive máximas aceitáveis como leis universais, o que requereria autoconsciência de uma subjetividade integral. Habermas afirma que somente "na qualidade de participantes de um diálogo abrangente e voltado para o consenso é que somos chamados a exercer a virtude cognitiva da empatia em relação às nossas diferenças recíprocas na percepção de uma mesma situação"[61]. A universalização dos interesses envolvidos, reconhecido o ponto de vista de cada participante pelo processo empático[62], dá-se dentro do discurso prático, "compreendido como uma nova forma de Imperativo Categórico"[63]. Todavia, segundo Habermas, o acordo que atenda ao interesse de todos requer que todos façam o exercício de se colocar no lugar dos outros envolvidos, exercício de progressiva *descentralização*[64] "da compreensão egocêntrica e etnocêntrica que cada um tem de si mesmo e do mundo"[65].

Em relação à questão decorrente de como se conjugariam, nas verdades práticas, a autonomia e heteronomia dos sujeitos, levando-se em conta a tradição kantiana contemporânea[66], Habermas entende que a autonomia dos indivíduos difere da liberdade subjetiva, que decorre da consciência de um único sujeito, cuja vontade se deixa determinar pelas máximas em testes de universalização, o que requer que a vontade de uma pessoa deveria ser, igualmente, levada em conta na qualidade de membro de uma comunidade moral. Segundo Habermas:

> Essa interpenetração do livre-arbítrio e da razão prática nos permite conceber a comunidade moral como uma comunidade abrangente que faz suas próprias leis, uma comunidade formada de indivíduos livres e iguais que se sentem obrigados a tratar uns aos outros como fins em si mesmos[67].

Nessa linha, para Habermas, a liberdade subjetiva pode variar de intensidade entre as pessoas, sem vínculo com a razão prática, enquanto que, dada a característica da autonomia, ela não é um conceito distributivo e não pode ser alcançada individualmente, pois necessita do

---

[61]Idem p.10.
[62]Essa troca reversiva de perspectivas se assemelha ao "taking the rôle of the other" ou o "rôle- taking" como condição essencial para análise dos objetos e da alteridade, desenvolvido no pragmatismo de George H. Mead. Ver indicações bibliográficas.
[63]HABERMAS. 2004b. Op. Cit. p.10.
[64]VIALE. 2008. Op. Cit. Cf Viale, em Mead, há uma constante tensão sobre a existência de uma requisição, ou não, de uma condição ideal como parte do caminho para a pragmática. Remanesce tensão semelhante na posição de Habermas ao mudar a situação ideal de fala para situação "quase" ideal de fala. Notadamente falta a compreensão de que a Metafísica, na arquitetura das ciências de Peirce, é a ciência do ser e aparecer, mas é precedida pela lógica e depende da confirmação na experiência aberta a todos do pressuposto pragmático. Por isso, não é transcendente para a razão, ao modo kantiano, e elimina ou, no mínimo, reduz a tensão dual à ubiquidade dos próprios modos da experiência.
[65]HABERMAS. 2004b. Op. Cit. p.10.
[66]HABERMAS. 2004b. Op. Cit. p.3-7.
[67]Idem p.13.

"outro" para a determinação da vontade pelos testes de universalização, de maneira que a autonomia, vinculada ao conceito de razão prática, não pode ser alcançada individualmente. Por isso, para Habermas, "Nesse sentido enfático, uma pessoa só pode ser livre se todas as demais o forem igualmente"[68]. Por tudo, para Habermas, é possível preservar a substância da filosofia de Kant e desenvolver a concepção de subjetividade sem relações internas ou independentemente da intersubjetividade. Habermas adiciona que há dois requisitos para o discurso prático. Afirma, como primeiro, que: "É evidente que a autoconsciência e a capacidade da pessoa de assumir uma posição refletida e deliberada quanto às próprias crenças, desejos, valores e princípios, mesmo quanto ao projeto de toda a sua vida, é um dos requisitos necessários para o discurso prático"[69]. No entanto, Habermas, como segundo requisito e não menos importante, observa que, ao encetar tal prática argumentativa, há de se estar disposto à cooperação na busca de razões aceitáveis para uns e outros e, em complemento, "deixar-se afetar e motivar, em suas decisões afirmativas e negativas, por essas razões e somente por elas"[70].

Na sequência, Habermas explicita que ambos os requisitos podem ser satisfeitos simultaneamente pelos pressupostos pragmáticos da discussão, pois há a autoridade epistêmica para o primeiro caso, podendo ocorrer o sim ou o não. No segundo requisito, o da coação do melhor argumento, o pressuposto de que a autoridade epistêmica esteja sendo exercida de acordo com a busca de um acordo racional no qual as soluções sejam aceitáveis racionalmente para e por todos que por ela sejam afetadas. Para Habermas, não se pode isolar um condição da outra, ou seja, a da autoridade epistêmica de um participante traduzida como liberdade comunicativa e a da busca do consenso que, para ele, é uma "condição que reflete o sublime vínculo social: uma vez que encetamos uma práxis argumentativa, deixamo-nos enredar, por assim dizer, num vínculo social que se preserva entre os participantes mesmo quando eles se dividem na competição da busca do melhor argumento".[71]

Habermas também procura distanciar sua filosofia de qualquer fundamento *a priori* ou transcendental da racionalidade, como o faz Apel, e, mesmo assim, ela também não se confunde com a filosofia do racionalismo crítico falibilista, como proposto por Popper, para

---

[68]HABERMAS. 2004b. Op. Cit. p.13.

[69]HABERMAS. 2004b. Op. Cit. p.15. Em Peirce, o processo ínferencial também requer o autocontrole que só pode ser exercido pela consciência, mas se faz, inicialmente, em nível de juizos perceptivos que ainda estão em simetria com a estética individual e com o primeiro da experiência de mundo.

[70]HABERMAS. 2004b. Op. Cit. p.15. A tese de uma inerente inclinação ao entendimento mútuo, na saída da crença eficaz para atitude reflexiva, fica mais próxima da necessidade do mundo vital e do "bem lógico" da razão prática.

[71]HABERMAS. 2004b. Op. Cit. p.16. A práxis argumentativa, por seu procedural, parece que nos "enreda" para a direção do bem lógico por meio da razão prática.

quem a racionalidade não é uma opção racional, mas moral, no sentido de renúncia à violência e de respeito às críticas às nossas opiniões falíveis, posição popperiana que também é bastante debatida. Como menção, tem-se o seguinte questionamento a Habermas:

> "Karl-Otto Apel afirma que, na medida em que o senhor não aceita o assim-chamado "fundamento transcendental" da racionalidade por ele proposto, está comprometido na verdade com uma forma de falibilismo semelhante à defendida pelos racionalistas críticos, ou seja, os popperianos"[72].

Habermas pontua que a sua oposição tanto a Apel quanto a Popper é mais profunda do que uma "briga de família". Opina-se, nesta tese, que, no falibilismo, está implicada a questão do certo e errado, do falso e verdadeiro e, como observará Habermas, o modelo de justificação que se adota para a verdade. A relevância da compreensão da falibilismo e do grau de precisão atribuível à racionalidade, por envolver a fundação das teorias sobre o verdadeiro, é de extrema importância no pensamento de Habermas, no de Peirce, assim como no de Popper. Inclusive, em capítulo próprio, serão mais bem explicitadas as posições e as divergências entre os três pensadores. Habermas, ao responder, preliminarmente, que o que está em discussão não é falibilismo, presente tanto no pensamento de Popper, como no seu, afirma que "Peirce, a quem sigo nesse campo, associa uma concepção falibilista de conhecimento a uma posição anticética"[73]. Habermas defende uma noção abrangente de racionalidade comunicativa que se associa a um modelo holístico de justificação, enquanto Popper se apega a "uma racionalidade finalista ou instrumental e se atém a um modelo dedutivo de justificação"[74]. Como um exemplo de que o conhecimento deve ocorrer por uma visão positiva de crescimento dos enunciados e não, pela visão negativa dos testes de falseabilidade[75], Newton Da Costa[76] reconhece que, mesmo para o conhecimento científico, não se tem uma definição sensata de campo de aplicação do conceito de verdade, requerendo-se, então, uma postura pragmática, como faz Peirce com o conceito da opinião final dos investigadores como fundamento para falar de verdade. Em complemento, Da costa afirma que o que confere força a uma teoria, desde a época grega, de fato, é sua capacidade de desvelar a verdade, tão limitada quanto for, e não a sua eficácia em veicular algum erro, tão refutável quanto puder.

---

[72]Idem p.17.
[73]Idem p.18.
[74]HABERMAS. 2004b. Op. Cit. p.19. Habermas afirma o seu falibilismo dentro de um modelo holístico de justificação, o qual tem influência do falibilismo de Peirce. Esse, com a tríade do sinequismo, do tiquismo e do agapismo é de um viés ontológico e holístico, enquanto, no caso de Popper, pode-se dizer que é um falibilismo metodológico.
[75]Como Habermas e Peirce, diferentemente de Popper.
[76]COSTA. 1999. Op. Cit. p.121.

Conforme Outhwaite[77], Habermas viu como fraco o papel do dedutivismo aplicado por Popper, pois, quando se reconhece a estreita conexão entre explanação, predição e controle, a outrora exigência filosófica sobre o significado das sentenças válidas torna-se uma exigência sociológica sobre os caminhos nos quais a ciência é praticada no mundo moderno, pensamento que já estava presente no início da formulação do pensamento próprio de Habermas. Igualmente, segundo Wiggershaus[78], Habermas, ainda próximo da Escola de Frankfurt, participou dos debates com Karl R. Popper e, por eles, incorporou a ideia da ausência de neutralidade axiológica das ciências, notadamente as sociais. Essas, ao contrário de pretenderem a suposta infalibilidade das ciências naturais, deveriam adotar delas o falibilismo. Dessa maneira, com Popper, Habermas teria incorporado o falibilismo à sua filosofia, mas a adoção daquele oriundo de Peirce facilitaria, dentro de uma filosofia realista com epistemologia indeterminista, a incorporação da racionalidade global do diálogo sem coação dos homens em comunicação, condição necessária para a possibilidade da pretendida objetividade das ciências. Ainda, conforme Wiggershaus[79], foi com o falibilismo de Peirce e reavaliando Popper que Habermas passou a aceitar o falibilismo como uma boa e permanente resposta ao positivismo. Refutou, no entanto, o restante do sistema popperiano, principalmente a ideia de falseabilidade em substituição à verificabilidade, a qual, por sobrevalorização do dedutivismo, liquidava a hipótese de as ciências sociais críticas lançarem mão da indução, coerência que só é reestabelecida na filosofia de Peirce. Nessa época, Habermas teria visto, nas ideias de Peirce, a forma de imbricar conhecimento e interesse e reabrir, mantendo o falibilismo, as portas para as ciências sociais, o que o sistema de Popper dificultava.

Retornando à postura exposta por Habermas após *Verdade e Justificação* e à resposta à questão do debate, ele afirma que "No que tange às questões morais, Popper é um não cognitivista"[80], pois equipara os juízos morais às avaliações, de maneira que não é possível qualquer procedimento ou princípio como o da universalização e, por consequência, a escolha de valores ocorre fora da motivação da racionalidade. Para Habermas, seja discutindo uma aplicação forte ou fraca da razão, ao contrário de se avaliar se ela pode ser igual para todos, a teoria da ação comunicativa, como alternativa,

> ...é uma tentativa de provar a plausibilidade da ideia de que uma pessoa que se socializou numa determinada língua e numa determinada forma de vida cultural não

[77]OUTHWAITE. 1996. Op. Cit.
[78]WIGGERSHAUS. 2002. Op. Cit.
[79]Idem
[80]HABERMAS. 2004b. Op. Cit. p.19.

> pode senão dedicar-se a certas práticas comunicativas, acedendo assim tacitamente a certos pressupostos pragmáticos possivelmente gerais[81].

Habermas complementa que, na reconstrução do conteúdo intuitivo destes pressupostos, possivelmente gerais, porque inevitáveis na ação comunicativa, revela-se a "rede de idealizações performativas"[82] dentro do mundo do qual não se sai e no qual se participa das práticas culturais em questão. Entende-se que, no caso, sem apego a qualquer metafísica, o discurso está entretecido com a ação, mas, em lugar de uma transcendente inclinação ao entendimento comum, há a interpenetração da linguagem e da realidade dentro de uma prática imbricada a um viés epistêmico e construtivista. Como se exporá em item próprio, o pressuposto inevitável no pragmatismo de Peirce é o bem lógico ou a capacidade do que se significa e se abre à experiência de todos, mas que se faz de forma falível, tanto pela vagueza inerente à significação sobre a realidade, como pela mudança possível da própria natureza das coisas em geral. Pela adoção do falibilismo, não de forma metodológica dedutivista, como em Popper, mas privilegiando a indução e a interpenetração inevitável de linguagem e realidade, assim como em Peirce, também em Habermas, há uma tensão entre o ideal e real, localizada entre crenças fixadas que são abaladas por opiniões em atitude reflexiva, mas que seguem em direção a crenças que possam ser dadas como incondicionais. Para as posições de Habermas de apego a um naturalismo fraco na anteposição entre mentalismo e naturalismo, assim como na discussão entre idealidade e transcendência, serão indicados, dentro do viés pragmático, elementos da filosofia de Peirce que, por Habermas, estão estendidos, atualizados e ampliados na filosofia contemporânea, sendo o falibilismo ponto importante dessa convergência.

Enfatizando a relação, hoje em dia, entre a sua filosofia e a de Karl-Otto-Apel, Habermas afirma que ele, com relação à questão de um fundamento último para a ética, usa uma estratégia menos dedutivista do que a de Apel, pois não "crê na existência de um meta-discurso racional de caráter transcendente e autorreferencial que garante uma posição privilegiada para a filosofia"[83]. Habermas acredita em uma visão pluralista dos diversos discursos teóricos, de forma a não privilegiar a filosofia ou as ciências. Frente à dificuldade das abordagens kantianas, na opinião de Habermas, quando Apel fala sobre a aplicação, a parte "B" da Ética do Discurso, ele se refere à "promoção daquelas condições cuja realização já está pressuposta no discurso prático regular"[84], ou seja, aquelas que garantem uma

[81]HABERMAS. 2004b. Op. Cit. p.20.
[82]Idem
[83]HABERMAS. 2004b. Op. Cit. p.23.
[84]Idem p.25.

participação abrangente e competente de todos que tenham interesse no discurso prático. Os interessados deverão ter comportamento similar já que deverão estar dispostos a aceitar as normas intersubjetivamente reconhecidas, justificadas e aceitas por todos. Habermas pensa que essa é uma prática metamoral que cria o risco de haver consequências imorais decorrentes de uma praxe moralizadora[85].

Dito de outra forma, Habermas não concorda que, na busca da destrancendentalização da razão kantiana, agora mediante um sujeito geral da comunidade moral, produto do argumento transcendental da não contradição performativa, possa se falar de uma fundamentação última para a ética convertida em um *telos* político. Entendido esse *telos* como uma praxe moralizadora, Habermas afirma que não vê como esse mesmo *telos* pode se transformar em um princípio moral. E, como se opina, Habermas incorpora, na busca do reconhecimento moral, a experiência dentro do contexto com o procedural pragmático e abandona o conceito de ideia regulativa prévia. Conforme ele afirma:

> Uma teoria deontológica que explica como devem ser justificadas e aplicadas as normas gerais não pode admitir a prioridade normativa de nenhum propósito particular sobre tais normas, uma vez que a busca desse *telos* - por mais elevado que seja - exige a contemporização entre um raciocínio normativo e um raciocínio de prudência.[86]

Para Habermas, a questão desse *telos* político não pode ser resolvida dentro do âmbito da teoria moral e sugere o apego a diretos básicos e participativos dentro de uma democracia constitucional. Ele indica que não cabe ao pragmatismo tentar compor um mundo ideal com um método, a não ser o da experiência contínua aberta a todos, e mesmo a democracia constitucional é um projeto de realização coletiva. Todavia observa-se que ainda assim remanesce uma natural tensão, a ser visualizada e reconhecida, entre os aspectos ideais e aqueles empíricos.

Referindo-se às questões filosóficas revigoradas após a publicação de *Verdade e Justificação,* Habermas debate o conceito de verdade e as repercussões que decorrem dessa análise filosófica complexa. Habermas afirma que o paradigma linguístico é uma alternativa ao paradigma mentalista e "só a linguagem pode ser o veículo intersubjetivo pelo qual os significados tomam corpo"[87] e, posicionando-se sobre a forma de seu pragmatismo, diz que:

> ...sou um realista nas questões epistêmicas e um construtivista nas questões morais. Sou um realista de um tipo específico, um realista segundo o viés pragmático. Estou convicto de que, na prática, não podemos senão nos opor a um mundo objetivo feito

[85]Idem p.25-26.
[86]Idem p.26.
[87]HABERMAS. 2004b. Op. Cit. p.45.

> de entidades independentes da descrição que fazemos delas; um mundo que é mais o menos igual para todos.[88]

Habermas assume um realismo de "viés pragmático" pós-metafísico, refuta a posição transcendental de Apel, refutação com a qual se concorda, mas, discorda-se do entendimento de que a filosofia de Peirce seria transcendental, recepção que Habermas teria trazido da interpretação de Apel. Admitindo a posição realista e pragmática e a pragmática formal de fundo kantiana, Habermas defronta-se com antigas questões filosóficas, tais como o *eidos* platônico, a ideia regulativa e *o priori* de Kant e até a sua distinção da filosofia "transcendente" de Peirce. Mesmo após *Verdade e Justificação*, a tensão entre o ideal e o real, o contrafáctico (hipótese ou teoria) e o fático (realidade - permanência), colocados no caminho de busca de um princípio de universalidade ou de incondicionalidade, levou Habermas a voltar a debater questões filosóficas tradicionais. Escrito após *Verdade e Justificação*, na obra *La Condizione Intersoggetiva*[89]*,* cria uma abordagem que permite uma comparação inicial com Peirce, a qual será mais bem desenvolvida ao longo desta tese.

Habermas menciona que, na esfera pública, surge o mistério da faculdade pela qual a intersubjetividade concilia elementos diversos sem que um anule o outro[90]. Nesse processo, todavia, remanesce, como tarefa para a filosofia, ao sair da razão pura para a razão situada, a destrancendentalização do sujeito cognoscente, sem que essa se realize deslocando a consciência[91]. Em seguida, Habermas complementa que a razão pura kantiana, em tarefa de difícil compreensão, transforma-se em pressuposto idealizante do agir comunicativo, no qual se considera o papel factual da assunção contrafactual performativamente pressuposta[92]. Segue-se que isso, no âmbito da prática social e, em se falando dessa razão situada, implica pensar que a interação cooperativa é concebida como estruturada ao redor da ideia de razão, sem ser plenamente constitutiva no sentido platônico e nem puramente regulativa no sentido kantiano. Assim, para Habermas, o sentido factual da assunção contrafactual performativamente pressuposta é um suposição idealizante que não se pode evitar quando se está empenhado no processo de compreensão recíproca, que é realmente eficaz na organização da comunicação e, ao mesmo tempo, contrafactual como modo de reenviar, ao outro, os limites da situação efetiva. Como consequência, segundo Habermas, a ideia prático-

---

[88]Idem p.46.
[89]HABERMAS. 2007. Op. Cit.
[90]Idem p.17.
[91]Idem p.23-24.
[92]Em meu entendimento, o contrafactual ou hipótese ainda teoria já é "avaliável" em suas consequências sob o pressuposto pragmático do bem lógico e da opinião dos demais envolvidos.

social da razão é tão "transcendente" às práticas constitutivas de forma de vida, como a essas é "imanente" na sua efetividade[93].

No trato dessas questões filosóficas de fundo, já imaginadas como não paradoxais, Habermas indica que as premissas idealizantes que vêm colocadas performativamente no agir comunicativo são a suposição comum de um mundo de objetos independentes, a recíproca suposição de racionalidade ou imputabilidade, o valor absoluto de pretensão de validade acima do contexto como a verdade e a justiça moral e a exigente promessa argumentativa que leva os participantes a descentrar as suas perspectivas prospectivas de interpretação[94].

Consideradas essas premissas no âmbito de uma razão destrancendentalizada e para que a argumentação possa valer contra ou a favor, faz-se necessária uma situação comunicativa que prometa colocar em ação a livre coação do melhor argumento e, neste caso, segundo Habermas, cabe a pergunta sob qual premissa tem-se um conteúdo "ideal"[95]. Ao discutir esse conteúdo "ideal", Habermas se remete à questão sobre aquilo que é capaz de "juízo" e, por esse caminho, sobre a distinção do que seria o mundo objetivo e o mundo dos sentimentos[96], agora à luz da suposição pragmática de mundo. Habermas indica que são capazes de "juízo" todos os objetos dos quais é possível, em geral, enunciar fatos, mas, restritivamente, somente os objetos que sejam espaço-temporais identificáveis podem vir a ser tratados no sentido de uma manipulação a determinados fins, mesmo sabendo-se que a objetividade do mundo significa que isso é dado como um mundo idêntico para todos[97]. Assim, com a sua abrangência holística, para Habermas, a suposição pragmática de mundo é uma ideia não mais regulativa, ou seja, constitutiva de referência da referência e, assim, qualquer tentativa de reconstruir um *a priori* material de sentido para os objetos possíveis de referência é falida[98], pois não se pode mais falar de uma totalidade de fatos para a objetividade, o que equivaleria ao conceito de essências fixas. Como consequência, perde significado a distinção entre fenômeno e coisa em si. A experiência e os juízos são entranhados a uma prática de domínio da realidade. Em busca do sucesso, confronta-se com uma realidade surpreendente que, no trâmite da ação, opõe-se ou colabora com nossa intervenção. Do ponto de vista ontológico, no lugar de um idealismo transcendental que concebe a totalidade dos objetos da experiência como um mundo para o homem, surge um realismo interno e, de consequência, é real tudo quanto pode vir a ser representado em

[93]HABERMAS. 2007. Op. Cit. p.25.
[94]Idem p.26.
[95]Idem p.27.
[96]Intencionalmente usa-se a palavra sentimento, como em Peirce.
[97]HABERMAS. 2007. Op. Cit. p.31.
[98]HABERMAS. 2007. Op. Cit. p.32.

enunciados verdadeiros, mesmo se os fatos vêm interpretados em uma linguagem que é, por sua vez, a linguagem do homem[99].

Habermas segue afirmando que o mundo, por si, não impõe a sua linguagem, ele não fala e responde somente em sentido de "transferência" e mudança, e chama-se de real a sustentação do estado de coisas enunciadas. Esse ser veraz de fato não deve, porém, em conformidade a um modelo representativo de consciência, vir representado como realidade reproduzida e, com isso equiparado à existência de objetos[100].

Com Peirce, Habermas afirma que é aconselhável distinguir realidade ou realidade efetiva e existência, ou seja, identificar na prática os obstáculos de resistência que se enfrentam neste mundo perigoso e o qual se deve controlar. Embora a sustentação do estado de coisas nos enunciados verdadeiros ocorra pela existência dos objetos obstinados ou pela facticidade de circunstâncias surpreendentes, a ocorrência de conciliação dos fatos não pode anular, sem deixar traços ou pistas, o significado operativo dos processos de aprendizagem, das soluções dos problemas e da justificação das quais esses então resultam[101].

Todavia Habermas entende que o mundo que se supõe como a totalidade dos objetos, não de fatos, não está apartado, ou separado da realidade que consta de tudo isso que pode ser representado em enunciados verdadeiros[102]. Para ele, ambos os conceitos, mundo e realidade, exprimem totalidade, mas somente o conceito de realidade pode estar colocado perto da ideia da razão, em virtude de sua ligação interna ao conceito de verdade. E, contra Peirce, afirma que o conceito de realidade dele, como a totalidade dos fatos determináveis, é uma ideia regulativa no sentido kantiano, porque obriga a determinação dos fatos a uma orientação sobre verdade que contém uma função regulativa[103]. Para Habermas, Peirce tentou explicar a própria verdade com os conceitos epistêmicos de um progresso da consciência orientado sobre a verdade e ele determina o sentido de verdade antecipando o consenso ao qual se deve chegar, em condições ideais de conhecimento, com todos os participantes do processo autocorretivo de indagação ou investigação. Traz a citação de Peirce: "Aquilo que entendemos por verdade é a opinião destinada a ser, enfim, aceita por todos os investigadores e o objeto representado nesta opinião é real".[104]

---

[99]HABERMAS. 2007. Op. Cit. p.32-33.
[100]HABERMAS. 2007. Op. Cit. p.33.
[101]HABERMAS. 2007. Op. Cit. p. 3.
[102]Idem p.33.
[103]Idem p.34. .
[104]Idem p.35. Habermas cita Peirce, CP. 5.407, apud Apel. Opina-se que, diferentemente do entendimento de Habermas, a afirmação está vinculada ao falibilismo (a mencionada dupla reserva falibilista de Habermas) e à esperança humana de consenso sobre regularidade e não é uma diretiva prévia e transcendente à experiência aberta a todos e ao mundo.

Habermas concorda que a comunidade de investigadores, idealmente alargada, poderia constituir o foro para a suprema corte da razão. Todavia, em sua opinião, a orientação para a verdade, se tratada como qualidade imperdível dos enunciados, assume função regulativa do processo de justificação, que é inerentemente falível, de maneira que, mesmo nos casos mais favoráveis, pode somente carregar uma decisão sobre a aceitabilidade racional, não sobre a verdade. Somente a obra do foro do discurso racional, no qual as boas razões devem distribuir a sua força persuasiva, não conserva o significado de crítica da metafísica[105]. Assim, somente da orientação do horizonte dos seus respectivos mundos, os sujeitos capazes de ação e linguagem podem se endereçar para o mundo interior, e não existem claros e simples referimentos a um mundo livre do contexto[106].

Nesta linha, Habermas acredita que tudo aquilo que é discutido no mundo pelos membros de uma comunidade linguística local, é experimentado à luz de uma pré-compreensão gramatical que não é adquirida como objeto neutro, de forma que a mediação linguística de referência ao mundo explica a retrorreferência da objetividade do mundo, suposta no agir e no falar. Em linha com refutação de qualquer mecanismo diretivo, Habermas afirma que, nem no exercício da compreensão na intersubjetividade dos participantes da comunicação e tampouco no uso descritivo da linguagem, pode-se prescindir de seu caráter de abertura ao mundo[107].

Para Habermas, mantêm-se dois modos: a ideia de unidade cosmológica do mundo que se ramifica na suposição pragmática de um mundo objetivo como totalidade dos objetos e, também, na orientação sobre uma realidade concebida como totalidade de fatos; e outra idealização, de natureza diversa, que se encontra na relação interpessoal entre sujeitos capazes de linguagem e de ação quando eles se encontram na palavra e se calculam mutuamente. Na relação entre um e outro, até prova em contrário, há racionalidade recíproca e, no agir comunicativo, a falta de racionalidade recíproca causa irritações[108].

Opina-se que, na filosofia de Habermas, mantém-se uma tensão entre o idealismo e a aplicação da suposição pragmática. Por outro lado, interpreta-se que a leitura que ele faz do pragmatismo clássico de Peirce, dando-o como transcendental, não está correta, à vista da não exploração do ajuste que Peirce fez nas categorias possíveis e abertas a todos na experiência, similar à assunção, por Habermas, do realismo da interpenetração linguagem e realidade como a expressão do mundo vivido. Peirce pensa uma conaturalidade entre sujeito e objeto,

[105]Idem p.34 e 35.
[106]Idem p.37.
[107]Idem p.38.
[108]HABERMAS. 2007. Op. Cit. p.39.

entre homem e natureza e vê similaridade tanto nos modos das experiências vivenciáveis, como nas formas como são significadas essas próprias experiências, como argumentos, sentimentos ou ainda na onipresença ou ubiquidade de ambos na experiência do mundo vivido. A primeiridade, enquanto qualidade pura e sem tempo, é ponto inicial da significação mediante os juízos perceptuais e não se aproxima do conceito da coisa em si kantiana, pois não é local do oculto. Ela está em simetria com a experiência genética e cultural, de forma que o modo de experiência do primeiro tem simetria com a estética. Em Peirce, a ciência normativa da estética expressa a experiência pregressa, passível de ser significada em uma consciência atualizada, o que se torna um juízo perceptual. A consciência, em autocontrole no mundo semiótico, à luz da experiência da reação dos existentes, sejam sentimentos ou natureza, distingue os fatos brutos daqueles que se prestam ao contínuo de proposições que se encaixam uma em outra. A escolha das proposições que se exporão à chance de continente de algum bem lógico é ética, de alguma forma subordinada à estética e submeter-se-á ao pressuposto pragmático, que, na revisão realizada por Peirce deste mesmo pressuposto, liga cabalmente o discurso às consequências possíveis da ação.

Por outro lado, pelo falibilismo e realismo da filosofia de Peirce, mesmo as asserções dadas como justificadas podem ser mudadas no futuro, pois, ainda que dadas pontualmente como verdadeiras, estão permanentemente abertas à experiência de todos, no modo da primeiridade, qualidade pura e sentimentos, no da segundidade, a da reação ou da existência e, pela mediação, a percepção de ordem ou regularidade de classes de existentes, material ou sentimentos. As experiências, em relação ao já mediado, estão ubíquas, incluindo a dualidade existencial entre sujeito e objeto, inobstante cooriginais. Pela abertura última à experiência como diretiva da significação, embora o conceito de comunidade, em Peirce, não esteja muito claro, interpreta-se que o apego à necessidade da comunidade decorre do duplo falibilismo da sua filosofia qual seja, a natural opacidade semiótica das asserções ou argumentos em sua significação, caracterizados como teorias ou hipóteses, bem como as alterações naturais e culturais, experienciáveis pela análise do conhecimento retrospectivo que teve que se alterar. Da comunidade espera-se um consenso, ou opinião final, mas que continue aberta ao contínuo da experiência na ubiquidade dos seus modos, não podendo a ideia de comunidade ser considerada uma ideia regulativa e transcendente para os modos de justificação e tampouco, à luz da ubiquidade dos modos de experiência, entender-se, de forma restritiva, que o conhecimento, evolutivo, liga-se exclusivamente à totalidade dos fatos determináveis[109].

[109]Questão já ultrapassada por Apel ao reconhecer que a filosofia de Peirce liquidou com as incontáveis discussões entre explicação e compreensão como entre explicável e explicado.

Peirce considera a estética, a ética e a lógica ou semiótica como ciências normativas que, em simetria com os modos da experiência e dos argumentos, permitem o caminho ao pressuposto pragmático e ao *continuum* evolucionário do aprendizado. Não compôs uma ética ou uma filosofia moral e, ao contrário, ao considerar a ética como ciência das escolhas, afirma que até então não tinha uma visão sobre o que seria a ética, como se verá nos capítulos próprios sobre Peirce. Antes de entender a ética como ciência normativa das escolhas de ações significadas, as afirmações de Peirce sobre ética e moral indicam a inexistência de uma fundamentação de base, e, por vezes, eram aparentemente contraditórias[110]. Por outro lado, pela filosofia de Habermas, após ele consolidar o viés pragmático, considera-se que ele construiu uma ética pragmática que pode, em seu construtivismo e debate amplo de questões contemporâneas, dar conta das questões morais nas sociedades pós-tradicionais e pós-metafísicas, até pela consideração pragmática de que ela estará sempre aberta às novas experiências de todos os envolvidos. Habermas alcança uma filosofia contemporânea que busca, para a ética, na ausência de um realismo moral, um realismo sem representação com viés pragmático formal "kantiano", ou seja, requerente de um procedural e da experiência possível. Em complemento, para não se enredar em algum tipo de naturalismo mecanicista, Habermas reconhece a necessidade de uma transcendência linguística ao contexto, forma de se estabelecer um naturalismo fraco. Esse viés pragmático postulado por Habermas, que mantém o caráter procedural, deontológico e cognitivo realista com a dupla reserva falibilista, permite requerer algum nível de incondicionalidade, à luz de um suposto e referido mundo objetivo independente e mais ou menos igual para todos. Caso se reconheça, como se defende nesta tese, que Peirce realizou a destrancendentalização da razão kantiana sem retornar ao destino de um sujeito geral de ideias fundantes na comunidade de comunicação, a filosofia moral de Habermas, a exemplo da sua visão das ciências da natureza, fica em linha com traços deixados por Peirce para uma filosofia moral pragmática extensiva ao mundo vivido, ainda que ele não a tenha realizado.

Uma questão importante foi o debate que Habermas teve com Rorty, no qual Habermas discute posições neopragmáticas e é possível identificar uma raiz comum no pragmatismo, o que permite alguma identificação entre ambos[111]. Entretanto, Habermas se distingue de Rorty, dentre outras posições, na questão do naturalismo. Com efeito, ele

[110]Apel, para fins de análise da obra de Peirce, a divide em fases distintas. Ver APEL. 1995. Op. Cit. Ver também HERDY.2009. Op. Cit., que narra diversas citações de Peirce sobre moral e ética e estuda como se integram, como filosofia realista, mediante a categoria da terceiridade ou a da experiência de mediação.
[111]SOUZA. 2005. Op. Cit.

afirma[112] que Rorty, em seu neopragmatismo, compõe uma compreensão não realista do conhecimento, e ele, ao contrário de Rorty, com a manutenção de um forte ponto de vista pragmático, sobrepuja o chamado deflacionismo que se apoia no conceito semântico de verdade. Dessa maneira, afirma que Rorty, e pode-se imaginar que isso se aplique a outros filósofos analíticos, é "impelido pelo aguilhão nominalista" que se manifesta em forma de estetização da pretensão da verdade a qual, aplicada, paralisa-se na tradição que, por sua vez, torna-se um bem cultural. Portanto Rorty é refutado como um nominalista que se dirige a uma ética de contexto fundada na tradição. Coerente com a visão do naturalismo fraco[113], Habermas somente admite uma transcendência ao contexto, expressa na capacidade de aplicação de regras de significação e linguagem contidas na experiência da gênese biológica e cultural da espécie humana, base do entendimento em determinado tempo.

Também, em complemento, é defendida nesta tese que a simetria ou conaturalidade entre sujeito e objeto adotada por Peirce não cria inaplicabilidade das suas ideias na extensão à ética contemporânea pela presumida objetivação do sujeito, detentor da razão comunicativa, ao se interpretar integradamente a categoria do modo primeiro da experiência como ubíqua às demais categorias, a exata condição dos juízos perceptuais e afecção das ideias, de maneira que o epistêmico nunca está restrito à totalidade dos objetos dados, mas inclui a qualidade dos sentimentos. Em outras palavras, Habermas acaba, sim, por recepcionar o Pragmatismo Clássico de Peirce para erigir a pragmática formal kantiana, ou seja, manter um procedural cognitivo para o tratamento dos fenômenos morais, porém com a razão destrancendentalizada, inclusa na experiência, no caso a linguística, já que, para Habermas, o discurso ou símbolos não se descolam da ação.

Todavia Habermas recepcionou Peirce por intermédio de Apel, o qual havia reconhecido, em Peirce, uma filosofia primeira, ou seja, a descoberta do "homem signo", a ponto de entender que, incorporando-se os insights de Peirce, haveria de se falar da tal "virada linguística", de maneira que a integração entre discurso e ação, sem transcendência, criou um

[112]HABERMAS. 2004. Op. Cit. p.228-231.

[113]HABERMAS. 2003. Op. Cit. p.27-28. Entende-se o que Habermas denomina como naturalismo fraco a aceitação de um mundo objetivo e independente da nossa linguagem, embora, como integrante do real e indissoluvelmente interpenetrado com a linguagem. Todavia refuta que os fenômenos que venham a se significar tenham que se ajustar a qualquer vetor teórico prévio, a exemplo de certas interpretações do darwinismo ou de teorias de linguagens incorporadas na natureza, como a de Rorty e a de Davidson. Interpreta-se que a abordagem de Habermas é semelhante a da conaturalidade peirciana de sujeito e objeto, na qual se mantém somente a dualidade pragmática implícita do processo semiótico entre fatos e mediação. O naturalismo fraco não requer demandas reducionistas no contínuo do processo de aprendizagem evolucionário, mas vê os modos de vida e o aparato biológico como tendo uma origem "natural" e podem ser explicados em termos de teoria evolucionária, sem qualquer vetor prévio. O naturalismo fraco não incorpora ou subordina a perspectiva interna do mundo da vida à perspectiva externa de um mundo objetivo, mas mantém perspectivas separadas conectadas em um nível metateórico pela assunção de uma continuidade natural entre natureza e cultura.

mundo novo para a reflexão filosófica. Para Apel, Peirce liquidava as intermináveis querelas entre razão e compreensão e entre o explicável e o explicado. A relação entre os juízos perceptuais, também sentimento de mundo, transformáveis ou não em inferência sintéticas de início das tríades sígnicas, põe em equivalência as introvisões de mundo, a compreensão hermenêutica agora sempre no mundo da experiência, em possibilidade de explicação causal. Mais ainda, como o não significado se perde, caso não se sustente na "cadeia" lógica - semiótica que se segue, a explicação só pode ocorrer no campo da razoabilidade. Em vocabulário peirciano, os argumentos pelas formas de raciocínio só se desenvolvem no "campo de significação" ou razoabilidade, no nem sempre entendido "reasonable reasonableness"[114].

Porém Apel percebe o vácuo deixado por Peirce quanto à formulação de uma filosofia moral que não evoluiu a partir dessas mencionadas soluções das querelas filosóficas, não criando a hipótese para uma ética universal. Além de Peirce e até contra Peirce, como será demonstrado, Apel imaginou duas situações: uma teórica e outra de conteúdo da experiência. Pela teórica, o "reasonable reasonableness"[115] só não se perderia semióticamente se, e somente se, todos os possíveis envolvidos pela ação moral puderem, sem autocontradição, reconhecerem-se na proposição. Assim, com o teórico como parte A, seria possível adentrar o mundo prático B, com "mensurabilidade" argumentativa já se realizando na coação do argumento. Em suma, o consenso da não autocontradição cria um sujeito universal, agente na comunidade. Esse complexo caminho para adentrar a realidade, enquanto procedural na Ética do Discurso, requer e constitui a chamada situação ideal de fala.

Habermas, ao rediscutir questões filosóficas em *Verdade e Justificação*, mantém a recepção realizada e adaptada por Apel da filosofia de Peirce, mas passa a refutar a hipótese da situação ideal de fala e o faz de forma taxativa[116], por considerar a posição de Apel de um presumido sujeito da opinião final da comunidade moral muito próxima do sujeito universal da filosofia do sujeito kantiana. A "migração" de Habermas desse presumido sujeito transcendente da situação ideal de fala, para uma situação "quase" ideal de fala, mantém uma tensão dualista, pois, se linguagem ou discurso já é ação, como se despir de um naturalismo forte? Em suas reflexões sobre essas questões, Habermas, como mencionado, atribui a Apel

[114]Em forma simplificada, o continente de aceitabilidade racional no qual os conteúdos argumentativos de raciocínio podem evoluir.
[115]Idem
[116]Esta cisão não é uma "briga de família", mas de profunda repercussão filosófica, pois envolve a noção ampla de falibilismo dentro do realismo. O falibilismo na opacidade das asserções antecede a hipótese de uma situação ideal de fala, mas, do ponto de vista do realismo pragmático é admissível a postura de uma situação "quase" ideal de fala, continente de bem lógico e, assim, passível de se expor à experiência de todos.

um retorno à filosofia do sujeito kantiana, não aceita o realismo epistêmico de Putnan, refuta o "encarnamento" da linguagem e realidade como o fazem Davidson e Rorty, assim como discorda da filosofia da linguagem do segundo Wittgenstein, pela qual o unitarismo linguístico se distingue do pluralismo como mero jogo e não na qualidade de consenso, ainda que falível. Habermas, ao construir a sua difícil saída do aparente paradoxo dualismo e abandono da situação ideal de fala, mantém a sua estrutura da razão comunicativa, considera-a como a completude das razões reflexiva, estratégica e epistêmica e, em se tratando da razão epistêmica, identificando objetos, ele aplica, taxativamente, a teoria da verdade de Peirce, que lhe possibilita uma natural transcendência entre a proposição e a conduta do objeto, falando em ciência e, por consequência, em ordem, regularidade e permanência. Em linguagem peirciana, metafísica do ser e aparecer, conforme a classificação das ciências, pois a lógica a precede e os universais reais se mostram à experiência de todos, havendo a justificação da asserção.

Embora não adotando a palavra metafísica, presumido o mau uso histórico da mesma, Habermas afirma que, para as questões morais de comportamento humano, a justificação só pode estar contida na linguagem na forma de correção ou reconhecimento por legitimidade da ação "proposta" no discurso, não se aplicando o fundamento peirciano da transcendência da proposição que representa a verdade por correspondência à conduta do objeto, experiência que está aberta a todos da comunidade de investigadores ou pensadores. Igualmente, para Habermas, sem perda do fundo epistêmico, nas questões morais, não se usa o progresso por aprendizagem, instrumental, mas por construtivismo moral, pelo envolvimento de sentimentos e pela dor dos ofendidos.

Na filosofia de Peirce, a introdução do primeiro na categoria fenomenológica das experiências, sendo o segundo a existência e o terceiro a mediação, não se liga à coisa em si kantiana, mas ao infinitamente admissível peirciano. A ligação da qualidade dos sentimentos e da afecção das ideias ao primeiro da experiência e à noção de sentimentos e dor dos ofendidos não está demonstrada como solução evidente na filosofia de Peirce. Contudo, quando Peirce criou a máxima do pressuposto pragmático, falou em conduta de objeto, mas, em sua revisão, amplia o conceito para símbolo como elemento da conduta racional. Da mesma forma, aclara que se deve ver o bem lógico estabelecido tanto como realidade (da totalidade dos objetos) ou ainda como real possível (de objetos e sentimentos), para os quais se mantêm os pilares básicos do falibilismo ontológico e não do metodológico dedutivista, abordagem falibilista também aplicável à filosofia de Habermas.

Em suma, a refutação parcial de Habermas a Peirce soa complexa e difícil exatamente porque Habermas não abandona os elementos básicos peircianos na sua pragmática formal e no chamado realismo cognitivo do realismo sem representação, não aplicados por Peirce às questões éticas, trabalho enfrentado por Habermas. Não menos importante, Habermas quer se distanciar da situação de fala, mas reconhece que é impossível e, então, redenomina-a situação "quase" ideal de fala[117]. Também reconhece que, sem uma mínima transcendência ao contexto, um inafastável resíduo platônico, não há como consensualizar ou dar merecimento a proposições morais que, ao mesmo tempo são linguisticamente constituídas e têm referência a um suposto mundo objetivo e mais ou menos igual para todos.

Peirce, após considerar a ética como uma ciência normativa, separou-a da moralidade e de qualquer elemento extramundo ou de dois mundos, porém não avançou rumo a uma filosofia moral. Habermas, na busca de soluções pragmáticas que distingam o mundo objetivo do mundo moral, ambos epistêmicos, mas sem a adoção de um realismo moral a fim de evitar soluções que recorram a "arquiescrituras", contextualismos ou mesmo à mera metafísica, requer, para justificabilidade das asserções, elementos de fundamento da filosofia de Peirce, enquanto os atualiza dentro de uma filosofia moral contemporânea, o que se apontará ao longo dos capítulos desta tese.

[117]Habermas incorpora, então, a dupla reserva falibilista: a opacidade das asserções e o evolucionário das teorias e do próprio mundo, sem o abandono do realismo filosófico.

1 PEIRCE: UMA NOVA COSMOLOGIA E TEORIA DO VERDADEIRO.

Conforme Ibri[118], Charles Sanders Peirce (1839-1914) nunca terminou ou publicou qualquer livro e, das quase 90.000 páginas que escreveu, ao redor de 43.000 páginas foram escolhidas na coletânea *Collected Papers*[119], mas, por terem sido reunidas por assunto, nem sempre refletem, em seus tópicos, a evolução do pensamento do autor, quando não aparentam estar insatisfatórias ou mesmo contraditórias. Por isso, embora se possa valer das publicações da Universidade de Indianópolis[120], ainda inacabadas, que pretendem reunir todos os seus escritos em ordem cronológica, no item seguinte, intenta-se fazer uma contextualização do pensamento de Peirce e extrair, de sua filosofia abrangente, os recortes considerados necessários a esta tese.

1.1 Aspectos contextualizantes do pensamento de Peirce.

Uma das biografias de Peirce, a de Brent[121], inicialmente apresentada sob a forma de tese acadêmica, depois transformada em livro e ampliada em segunda edição, é criticada por ter "carregado" nas fragilidades pessoais de Peirce e na influência que tais fragilidades exerceram sobre suas ideias. Sem a pretensão e o escopo de estudar as teses hermenêuticas sobre as linhas demarcatórias de pertença e distanciamento entre vida e texto, contidas, por exemplo, na filosofia de Ricoeur ou Gadamer, e, considerando-se pertinente a crítica mencionada sobre Brent, neste item, procurar-se-á depurar a indicada fraqueza da obra e usar a sua riqueza com vistas a captar a evolução temporal e maturação da ideias de Peirce.

Charles Sanders Peirce era filho de um notório matemático norte-americano, Benjamin Peirce. Este adotava uma doutrina místico-pitagórica, o que, presumivelmente, influenciou Charles S. Peirce na opinião de que a natureza e a mente têm a capacidade, como uma mesma comunidade, de revelar, às conjecturas, uma tendência para a verdade.

No seu período escolar[122], Peirce já se inspirava na ideia de "Spieltrieb", de Schiller[123], uma espécie de impulso ou instinto universal ao lúdico (jogo), que o levaria, mais tarde, ao conceito "the play of Musement". A noção de Musement (palavra derivada de Muse,

[118]IBRI. 1992. Op. Cit. Introdução.
[119]PEIRCE. Op. cit.
[120]PEIRCE. Op. Cit. *Writings of Charles S. Peirce – Chronological Edition e The Essential Peirce – Selected Philosophical Writings*.
[121]BRENT. 1998. Op. Cit.
[122]BRENT. 1998. Op. Cit. p.53.
[123]Johann Christoph Friedrich von Schiller - 1759 a 1805. Poeta, filósofo e historiador alemão, representante do Romantismo alemão e do Classicismo de Weimar.

musa ou inspiração poética) tornar-se-ia pano de fundo para a semiose, considerada por Peirce como não linear e de processo plurimórfico, porém não ambivalente, o objeto dinâmico a ser discutido em itens seguintes. As características do conceito peirciano dos signos produzem, no jogo real do diálogo semiótico e como consequência natural, a base para a criatividade na formulação de hipóteses do conhecimento, linguagem a requerer âncora na permanência e na ordem da realidade, constituindo, por isso mesmo, um conceito adaptativo. Os conceitos peircianos de signo também se entrelaçam à visão cosmológica de acaso, chamada de Tiquismo por Peirce, segundo a qual, desfazendo-se uma ordem ou conceito, há o impulso para a constituição de novos concebíveis. Assim é que a lógica e a estética não pertencem a mundos diversos, ao contrário, a lógica precisa tributar a estética e a ética e o faz no seu próprio desenvolvimento. Por essa abordagem, a par de relatos de experiências místicas na vida de Peirce, não cabe o paradoxo de que o real seria, ao mesmo tempo, imanente e transcendente, mas cabe dizer que o signo pertence ao mundo real da experiência (de ordem, existência e sentimentos). Schiller teria levado Peirce à descoberta das suas categorias, notadamente aquela da primeiridade, conduzindo-o à revisão dos conceitos kantianos de senso comum.

Logo após a sua graduação, Peirce manteve o curso de estudos, profundamente influenciado por seu pai. Realizava estudos sobre metafísica e, derivadas dos estudos de Schiller, as suas categorias surgem em observações expressas pelos pronomes I, It, and Thou, bem como o embrião da máxima pragmática ao considerar que o valor da metafísica deve residir nas suas aplicações práticas. Igualmente, já se considerava um “construtor", pois acreditava no apoio de um sistema de categorias como o que Kant havia proposto. Ainda jovem, estudou a teoria de Darwin e soube reconhecer a revolução no mundo das ideias que ela trouxe. Foi profundamente influenciado pela ideia da evolução por variações fortuitas e com ela concordou, porém, ao longo da sua filosofia, considerou que a doutrina da seleção natural não seria suficiente na consideração da evolução da mente e, colateralmente, tampouco aceitou o chamado darwinismo social que justifica a dominância na sociedade humana pela seleção natural[124]. Peirce[125] elogia Darwin como um homem científico, ligado ao seu conceito de realismo generalista no processo evolucionista e critica Spencer somente como literário, pois, como a seleção é lógica, por óbvio, há casos em que ela coincide com o conceito de mais forte e apto, o que, em si, não permite a generalização do darwinismo social.

[124]BRENT. 1998. Op. Cit. p.59.
[125]PEIRCE. CP. 1.33, 1.396 e 5.64.

Como apêndice e antecipação da sua teoria evolucionista de Peirce[126], ao tratar do darwinismo, refuta a evolução biológica a partir de princípios mecânicos, os quais prescindiriam de causas estranhas a eles, mas a considera por variações acidentais ou fortuitas (Sporting) as quais, permanecendo a mutação e se espalhando pelas gerações, seriam um princípio capaz de generalização sobre o real, ou seja, o acaso produz ordem, embora não absoluta, pois também é passível de variação pelo próprio acaso. Peirce demonstrará as afinidades lógicas entre as diversas formas de evolução, sabendo-se que a seleção natural, como concebida por Darwin, é a evolução por variação fortuita. Outra forma de evolução, em oposição àquela que ocorre pelo acaso, é a que progride por um princípio necessário inerente ou em forma de necessidade, ou seja, evolução por necessidade mecânica. E, como a terceira, a evolução pelo amor criativo.

O conceito do amor criativo ou agapismo, aparentemente religioso e ou contraditório com o realismo de raiz de Peirce, é de viés cosmológico, ou seja, é um conceito da inclinação à aglutinação por semiose, portanto lógica, e a experiência no universo a comprova até então, de maneira que as três formas de evolução operam distintamente no cosmos (em oposição ao caos não determinante, incapaz de semiose). No ensaio *Evolutionary Love*[127], Peirce indica que as simples proposições de acaso absoluto, necessidade mecânica e lei do amor podem receber os nomes de Tiquismo, Sinequismo ou *continuum* (Anancism) e agapismo, respectivamente. Ele entende que os três modos de evolução são constituídos pelos mesmos elementos gerais, mais claros no agapismo, sendo as outras duas formas de evolução consideradas como degradadas do agapismo[128].

Mais uma vez é necessário cuidado para não se aproximar de uma abordagem segundo a qual caberiam elementos extramundo na filosofia de Peirce. Há um pano de fundo, decorrente do agapismo, pelo qual o mecanismo de dualidade, no processo evolucionário, evolui em direção à conciliação e não à superação dos opostos como na filosofia hegeliana, de maneira que Hegel não teria atingido o seu verdadeiro objetivo: o de vislumbrar o absoluto. Do ponto de vista lógico, Peirce[129] comenta que a evolução pelo acaso (ou fortuito) só se materializa mediante uma criação reprodutiva em que formas preservadas do ser na ação da espontaneidade, sabiamente, são estabelecidas em harmonia com o seu original, como no agapismo, pois o amor não pode ter um contrário, mas deve adotar o que está se opondo ele, como uma degeneração de si, ou seja, não se processa como superação, mas como

[126]PEIRCE. CP. 6.14 e 15; CP 6. 296, 297 e 298.
[127]PEIRCE. CP. 6.287- 317.
[128]PEIRCE. CP. 6.302-303.
[129]PEIRCE. CP.6.304.

conciliação. No agapismo verdadeiro, o progresso ocorre em virtude da afinidade entre as criaturas surgidas (semiose) da continuidade da mente, ideia que o acaso, por si só, não saberia lidar.

Por sua vez, segundo Peirce[130], a evolução pela necessidade mecânica também poderia requerer concordância com o agapismo, já que o acaso ocorre no seu transcurso. A evolução por necessidade, à parte seus fluxos e refluxos inevitáveis, tende, em geral, a uma perfeição previamente ordenada e, por sua existência, divulga uma afinidade intrínseca a fim de permitir à mente prever condutas e antecipar comportamentos próprios, ou seja, cultivar o verdadeiro, o que, em sentido de aceitação mais amplo, também se mostra como uma espécie de agapismo. Peirce, à luz dessas reflexões, alerta que algumas formas de evolução por necessidade podem ser confundidas com o genuíno agapismo, citando, como exemplo, Hegel, cuja filosofia, embora seja, em seu todo, considerada sublime, tem o sinequismo colocado de forma imperfeita, e a liberdade vivida é praticamente omitida do seu método, de maneira que o todo do movimento se torna um vasto motor, impelido por uma potência anterior, rumo a um cego e misterioso, mesmo que elevado, destino de chegada. Ao contrário de Hegel, aclarando sua posição, Peirce afirma que, mantida a ideia da evolução e introduzindo o tiquismo com o grau de arbitrariedade que ele contém, entrelaçado com a liberdade vital que é respirar o espírito do amor (a inclinação à aglutinação), é possível ser capaz de produzir o genuíno agapismo objetivado por Hegel[131].

Foi realizado esse apêndice, no curso do relato sobre Peirce, com o claro escopo de mostrar que, à parte as suas crenças religiosas, a filosofia pragmática no qual ele se assenta é cosmológica e metodológica, sem quaisquer teorias de dois mundos ou extramundo, interpretação que vai ser reafirmada e justificada ao longo da tese, seja por si ou na comparação com sistemas de outros filósofos. Em Peirce, o verdadeiro espírito do amor agápico não é mágico ou fantástico; ao contrário, exercido em regime de liberdade vital, alinha evolucionariamente o acaso e o mecanicismo, compondo, na conciliação dos duais, o progresso e o *continuum* das ideias. A inclinação lógica do homem ao cosmos se manifesta na demanda de regularidade em lugar do caos, o que permite, na previsão dos ordenamentos, ainda que não absolutos, a cognição preditiva que é um bem para o homem, não só

[130]PEIRCE. CP.6.305.

[131]PEIRCE. CP.6.305. No final da menção tem-se: "Or say, it is a pasteboard model of a philosophy that in reality does not exist. If we use the one precious thing it contains, the idea of it, introducing the tychism which the arbitrariness of its every step suggests, and make that the support of a vital freedom which is the breath of the spirit of love, we may be able to produce that genuine agapasticism at which Hegel was aiming".

singularmente, mas também por capacitar o compartilhamento, por comunhão, da significação do mundo em relação às percepções.

Brent[132], ao longo de seu livro, faz "julgamentos" morais sobre a vida pessoal de Peirce, questões que não serão abordadas aqui, mantendo-se o foco na avaliação da sua filosofia. Segundo Brent[133], Peirce estudou profundamente várias filosofias e, dos grandes nomes, rejeita a ideia do incognoscível da "coisa em si" kantiana. Em 1867, após ser eleito membro da Academia Americana de Artes e Ciências, Peirce apresenta a ela cinco ensaios sobre lógica, dos quais o terceiro foi considerado por ele, em 1905, como o mais importante escrito (em 14 de maio de 1867) de sua vida, intitulado *On a New List of Categories*[134].

As ideias seminais colocadas por Peirce nesse ensaio ocorrem após intensos estudos sobre Kant na *Crítica da Razão Pura* e se tornam um quadro pós-kantiano de categorias ou concepções universais, demonstrando que essas estão integradas à experiência. Referindo-se a seus estudos sobre lógica, Peirce[135] indica sua aproximação às ideias de Duns Scotus e, embora ressalve que ele se incline muito em direção ao nominalismo, traz dele a ideia de espécie como universal (lei de permanência), descritível na sua totalidade e respeitando a ideia de singularidade (particular) como distinção plena, impossível de ser descritível em sua totalidade. De Kant, afirma que, de forma superficial, pode-se dizer que o todo da sua filosofia se funda sobre as funções do juízo ou das divisões das proposições e sobre as relações de suas categorias sobre elas, lógica com a qual não concorda. Peirce[136] afirma que não abandona todas as propensões de Kant e está convencido da relação ou dependência das categorias fundamentais do pensamento da lógica formal. No entanto afirma que Kant deveria, ao contrário de se confinar às divisões de proposições ou juízos, ter considerado a elementar e significante diferença de formas entre todos os signos e, mais ainda, não deveria ter deixado de considerar as formas fundamentais de raciocínio. Diferentemente, Peirce afirma que existem três formas elementares de predicação ou significação, as quais, ao longo de sua filosofia, tornar-se-iam mais inteligíveis, quais sejam: qualidades de sentimento, relações diádicas e representações ou predicações. Peirce[137] reconhece, em Kant, o esforço da composição da lógica de relações, mas menciona a sua discordância pelo lado da lógica formal.

---

[132]BRENT.1998.Op.Cit.
[133]BRENT.1998. Op. Cit. P.67-70.
[134]PEIRCE. CP.1.545–559. EP.1 – P. 1 e W.2 4959.
[135]PEIRCE. CP.1.560.
[136]PEIRCE. CP.1.561
[137]PEIRCE. CP. 1. 563.

Peirce, à luz dessa abordagem, embora esteja reconhecendo que o conhecimento se faz por proposições, ou seja, mantenha a visão de que ser é ser cognoscível (por representação) e não ser conhecido (por essência), revaloriza o papel das hipóteses e da indução, não mais supervalorizando a dedução e pavimentando o caminho para uma filosofia realista, baseada na regularidade real de conduta dos bens representados, sendo do real a última palavra. Embora, a exemplo da kantiana, Peirce mantenha uma filosofia na qual é relevante o "senso comum", sem invenções extramundo (como em Kant), ela é totalmente alterada pelo abandono das categorias universais da intuição de tempo e espaço, noções consideradas por Peirce como inerentes ao mundo real e não exclusividade do sujeito no trato do fenomênico, o que o afasta da teoria kantiana de dois mundos.

Conforme esclarecido por Brent[138], no ensaio sobre as novas categorias, Peirce cria a filosofia pela qual a representação é a ligação, ou o signo, existente na alteridade das coisas finitas e o laço entre a inescapável dualidade entre o nosso mundo interno e aquele independente de nós, não cognoscível em sua essência. A percepção representa dois objetos reagindo um sobre o outro e, na ação real, ela é experienciada em um todo unificado, com simetria entre sujeito e objeto. O fenômeno da percepção e também da abstração é remodelado por uma nova visão de signos lógicos, com novo papel à aparência ordinária das coisas.

Com efeito, no ensaio *On a New List of Categories*, Peirce inicia com uma demarcação anticartesiana, afirmando que a função dos conceitos é reduzir a multiplicidade de impressões sensoriais à unidade, mas que a validade deles consiste na impossibilidade de se chegar à unidade na consciência sem a introdução da própria unidade. Dessa forma, em um processo vivo, há um conceito de gradação entre os conceitos que são universais, ou seja, um conceito pode unir o múltiplo dos sentidos, mas outro pode ser requerido para se unir ao conceito e ao múltiplo ao qual ele é aplicado e assim por diante. É na unidade de uma proposição que o entendimento integra impressões, ou seja, uma unidade de conexão entre o predicado e o sujeito e, assim, o que está implicado é o conceito de ser, o que completa a função dos conceitos em reduzir o múltiplo à unidade. O conceito de ser não vai ferir o princípio aristotélico da identidade, pois o verbo que encapsula sensitivamente o conceito de ser na junção do sujeito predicado, em outras proposições, deve concordar com os verbos das novas junções. Dessa forma, afirma Peirce, o conceito de ser, claramente, não possui conteúdo, pois surge na formação de uma proposição. Coroando uma filosofia de relações

[138]BRENT. 1998. Op. Cit. p.70.

entre signos, antiessencialista e com simetria categorial entre sujeito e objeto, Peirce dispõe que a substância e o ser são o início e o fim de todos os conceitos, embora a substância seja inaplicável a um predicado e o ser o é a um sujeito[139].

Ainda que, em Peirce, o ser seja ser cognoscível e não ser conhecido e o conhecimento, relação de proposições, ideias que Peirce amplia e revisa, a sua filosofia não permanece como nominalista à vista da requisição da permanência da conduta do objeto no mundo real (para a generalização), sendo desse a última palavra sobre a representação do ser. Conforme indicado por Brent[140], as coisas do mundo real não são conceitos (de cor, tempo, espaço, etc.) e, por isso, não podem ser criados ou destruídos, mas somente representados e o são por signos perceptíveis lógicos, por processos que ocorrem de maneira triádica. Ainda, na síntese de Brent, a partir do ensaio *On a New List of Categories*, Peirce reconhece, em todo ato de percepção ou conhecimento, uma trindade de elementos, ou seja, qualidade, relação e representação. Cada elemento, analisado por si, gera outra trindade e assim sucessivamente, sendo que Peirce, por tentativas, chegou a nomear sessenta e seis sistemas triádicos de signos. Como exemplo importante, toda representação se realiza por meio de signos de três tipos: imagem ou ícone, índice e símbolo. Os tipos de símbolos são: vocábulos, proposições e argumentos. Argumentos são de três tipos e exibem três relações entre premissas e conclusões: hipóteses, indução e dedução, ou as formas de raciocínio.

Segue Brent, mostrando que cada tríade expressa a característica da original, ou seja, um ícone é um signo de qualidade, um índice é um signo de relação e um símbolo, um signo de representação. Alcançando as formas de raciocínio, uma hipótese é icônica, uma indução é indicativa e uma dedução é simbólica. Dessa maneira, esse sistema arquitetônico não só é triádico como também é hierárquico. O quadro resumo do exemplo seria o seguinte:

Percepção		
Qualidade	Relação	Representação
Representação		
Ícone (qualidade)	Índice (Relação)	Símbolo (Representação)
Símbolo		
Vocábulo	Proposições	Argumentos
Argumento		
Hipóteses (icônica) No futuro: Abdução	Indução (indicativa)	Dedução (simbólica)

[139]PEIRCE. CP. 1.545, 546 e 548. Em CP. 1.224: 1.224. "The descriptive definition of a natural class, according to what I have been saying, is not the essence of it. It is only an enumeration of tests by which the class may be recognized in any one of its members. A description of a natural class must be founded upon samples of it or typical examples".

[140]BRENT. 1998. Op. Cit. p.70 e 72.

Reelaborando sua filosofia, Peirce daria papel relevante à formulação de hipóteses, na trilha de renovação do papel da intuição na filosofia. A atividade de perceber aspectos do real como espaço, tempo, números, leva à formação de inferências hipotéticas ou juízos perceptivos, de maneira que esses se tornam o centro do conhecimento no todo do sistema lógico do conhecimento. Como já mencionado, esse início é conjectural e de pluriformas, mas não é extramundo e tampouco transcendente.

Em comparação com a doutrina do acaso, todavia reafirmando o sistema de conjecturas no mundo da vida ou experiência e pilar do conhecimento sem determinismo prévio, Peirce observa que "Na evolução da ciência, conjecturar ou supor livremente exercem papel semelhante às variações da reprodução na evolução das formas biológicas, como colocado na teoria darwinista"[141]. Concomitantemente e no mesmo item, Peirce afasta, para a evolução biológica, a hipótese da possibilidade de uma regressão infinita para estabelecer as conexões entre os bilhões de fenômenos especiais que estariam conectados a um determinado fenômeno observado. Para não ter que levar essa ideia adiante, argumenta Peirce que "é satisfatório mostrar que, de acordo com a doutrina do acaso, seria praticamente impossível, para qualquer ser, por puro acaso, adivinhar a causa de qualquer fenômeno". Essa abordagem de Peirce liga-se à ideia de que, na sua filosofia, não se tem "ser conhecido", mas "ser cognoscível", tendo os juízos perceptuais o papel de início do traçado dos objetos dinâmicos. Ao invés de uma ideia regulativa, *a priori*, para o constitutivo das proposições de hipóteses e conclusões, há a progressão do mundo lógico da cognição, com o conhecimento como mediação.

A teoria semiótica de Peirce, por ensaios escritos posteriormente, terá outro elemento importante que é o conceito da comunidade de investigadores ou pensadores. Conforme explicado por Peirce[142], a cada momento, retêm-se informações, ou conhecimentos, que logicamente foram derivados de induções e de hipóteses anteriores que, por sua vez, originaram-se de cognições prévias menos gerais, distintas e vívidas para a consciência, mecanismo de regressão que procura o ideal do primeiro particular da coisa em si mesmo. Esse ideal, no entanto, não existe como tal, pois, para o conhecimento, não existe nada que seja em si mesmo no sentido de não ser relativo à mente. Assim, as cognições que são alcançadas ocorrem por uma série infinita de induções e hipóteses (dentro do processo

[141]PEIRCE. CP.7.38. "In the evolution of science, guessing plays the same part that variations in reproduction take in the evolution of biological forms, according to the Darwinian theory…it suffices to show that according to the doctrine of chances it would be practically impossible for any being, by pure chance, to guess the cause of any phenomenon.
[142]PEIRCE. CP. 5.311.

contínuo, mas com um começo no tempo) e são do tipo verdadeiro (cujos objetos são reais) e do falso (cujos objetos são irreais). O real, por sua vez, é uma concepção que se tem quando se descobre que havia um irreal ou uma ilusão, ou seja, quando, primeiramente, há uma correção. Então, isoladamente e do ponto de vista lógico, ocorre uma distinção entre uma entidade (ens) relativa à determinação particular, interior e privada, ou idiossincrática, e outra entidade que permaneceria no longo prazo. Por isso, o real é o que, cedo ou tarde, a informação e o raciocínio finalmente resultam independentemente das excentricidades do "eu" e "você".

Como consequência desse caminho lógico, Peirce afirma que a verdadeira origem da concepção de realidade envolve, essencialmente, uma noção de comunidade sem limites definidos e apta ao incremento indefinido do conhecimento. Dessa maneira, as séries de cognição, a real, cujos objetos são verdadeiros, e a irreal, cujos objetos são falsos, continuarão sempre (em tempo futuro suficiente) a serem reafirmadas. Fundado em uma filosofia da experiência, Peirce diz que uma proposição cuja falsidade nunca pode ser descoberta e, por isso, absolutamente incognoscível, não contém, pelo seu princípio, erro algum, de maneira que o que é pensado nela é realmente o real dela. O conhecer das coisas ocorre pelo lado de fora delas e não há como conhecê-las como realmente são, o que implica dizer que é muito provável que o conhecimento abranja incontáveis casos e, ao mesmo tempo, não se tenha a certeza lógica absoluta em qualquer caso especial.

Parece que a comunidade não seria, como pretende Apel[143], uma ideia regulativa *a priori* e transcendente (prescindindo da experiência) para a constituição do real (cujos objetos são verdadeiros ou com permanência), mas decorrente da frágil essência humana. Mesmo com tal situação, as categorias fenomenológicas da experiência precedem qualquer ideia regulativa que seja. Para Peirce[144], como nada realmente é e somente pode vir a ser conhecido em um estado ideal de informação, a realidade depende da decisão final da comunidade. O pensamento é o que é somente em virtude de apontar um futuro pensado que, em seu valor, é idêntico a ele, de maneira que a existência do pensamento depende do que deve ser a partir daqui, sendo somente de existência potencial e dependente do pensamento futuro da comunidade.

[143]APEL. 1982. Op. Cit.
[144]PEIRCE. CP.5.316.

Para Peirce[145], o homem, em sua existência individual e separada dos outros, tem essa existência somente manifestada em ignorância e erro, e a maior ignorância é não reconhecer a sua essência frágil[146].

Na filosofia de Hegel, o processo lógico inicia-se com o reconhecimento do e pelo outro, de maneira que a consciência, que é só desejo, transforma-se em consciência de si e, pela formação da vontade subjetiva, que é universal em si, há a relação lógica com a alteridade, dando-se o processo de evolução. Em Peirce, todavia, inexistindo qualquer cisão semiótica ou lógica entre sujeito e objeto, a veracidade tem que ser suportada na permanência dos fatos, idealismo objetivo que restringe a ideia de que o mero acordo da comunidade de investigadores criaria o verdadeiro, equivalente a dizer que a verdade estaria somente nas proposições linguísticas, sem associação com os fatos. Ao contrário, o homem é "homens signos", e a teoria da realidade vê o verdadeiro como algo que é constituído por um evento indefinidamente futuro e, nesse mundo de idealidade, que é falível pelo fortuito aplicável às leis da natureza ou pela vagueza de como os objetos se mostram, a opinião final da comunidade de investigadores é que constitui a crença ou hábitos nos sujeitos sobre os hábitos de conduta dos objetos. O eu ou consciência de um indivíduo é a representação semiótica ou lado de fora do não eu, consciência que pode adotar hábitos de conduta ou fixar crenças sobre a alteridade, identificando hábitos ou leis internas dos objetos, que aparecem pelo seu lado de fora revelando as suas leis interiores à capacidade semiótica humana, o lado de fora, fazendo o lado interior. Como o caminho lógico e de plena idealidade cosmológica se faz por erros, é requerida a comunidade para o assentamento de crenças. A comunidade funciona como elemento de economia na formulação de leis de conduta futura dos objetos, deixando o campo de refutação hipotética pela criação de uma esfera positiva para o conhecimento. Como exemplo, pode ser citada a lei da gravidade que permite prever hábito ou conduta dos objetos com massa, conduta que passou a ser aceita pelos membros da comunidade, uma vez que é uma lei que se realiza indefinidamente.

Ainda jovem, Peirce já havia repensado vários conceitos filosóficos, de forma inovadora e aperfeiçoando-os ao longo de sua existência. Conforme Brent[147]:

---

[145]PEIRCE. CP. 5.317.

[146]Habermas reconhece a adoção do falibilismo peirciano e o indica, em relação às proposições, como requerentes de uma dupla reserva falibilista. As duas aplicações falibilistas equivalem à opacidade das nossas ideias (hipóteses ou teorias) decorrentes da nossa "fragilidade" frente ao mundo e à percepção do processo evolucionário na realidade, tanto na gênese natural como na cultural . Dessa maneira é que propõe uma ética procedural, cognitiva e deontológica, na qual os envolvidos avaliam pragmaticamente as consequências das pretensões de reconhecimento e legitimidade em posição de simetria, na possibilidade de referência a um mundo independente e mais ou menos igual para todos.

> Assim, Peirce, "o homem-signo", iniciou a investigação de toda a sua vida sobre a natureza do Logos, sua jornada semiótica para solucionar o enigma do Ser e do Ser representado, com o fim de encontrar a realidade representada pela essência frágil do homem (his "glassy essence").

Peirce[148], apoiado em seu trabalho na "Coast Survey", realizou vários contatos com as associações científicas internacionais, o que reforçou a sua ideia da importância da comunidade de investigadores na reavaliação e validação de hipóteses. Para Peirce, a contribuição de um indivíduo à verdade aproximada é uma entre tantas outras inumeráveis no caminho de cinco mil anos de procura, de maneira que a origem e a continuidade de uma ideia importante se ligam a princípios éticos aplicados à filosofia e à ciência, arquitetura futuramente aclarada com a especificação das ciências normativas, que se harmoniza dentro do conceito da comunidade de investigadores.

Entre 1877 e 1878, Peirce publicou seis ensaios no "*Popular Science Monthly*", sob o título geral de "*Illustrations of the Logic of Science*", que foram "*How to Make our Ideas Clear, The Fixation of Belief, The Doctrine of Chances, The Probability of Induction, The Order of Nature e Deduction, Induction, and Hypothesis*". Nesses ensaios, Peirce introduz o termo Pragmatismo, que seria alterado em trabalhos posteriores para Pragmaticismo, e realiza uma refutação convincente ao fundacionismo dedutivista da lógica cartesiana oferecendo, como alternativa, a autoconsciência falível como ponto de partida da aceitação do mundo tal qual é experienciado, e desse, seguir testando-o passo a passo. Ainda, na menção de Brent, é possível verificar, a partir da leitura desses ensaios, que, na lógica das ciências, pouco foi adicionado ao modelo proposto por Peirce e, ao contrário, a subtração de alguns de seus elementos, como a essencialidade da inferência hipotética, como na filosofia de Popper, gerou prejuízos à evolução da ciência[149]. Essa diferenciação em relação a Popper é abordada em item destacado nesta tese.

No ensaio *How to Make our Ideas Clear*, Peirce[150] aponta que se pode tratar, no particular, objetos sem "distinção clara" como obscuros, quando essa ausência pode ser derivada da obscuridade do próprio pensamento e não de alguma característica do objeto sobre o qual se pensa. Sabendo-se que o pensamento é signo, a obscuridade pode ser da capacidade da linguagem, de maneira que se é permeado pela constante sensação de vagueza ou opacidade na relação sujeito e objeto, condição básica na aprendizagem por erros, que se

---

[147]BRENT. 1998. Op. Cit. P.73. Thus, Peirce, "the man-sign", began his lifelong inquiry into the nature of the Logos, his semiotic journey to solve the riddle of being and of being represented, and to find the reality represented by his "glassy essence".
[148]BRENT. 1998. Op. Cit. P.80 e 88.
[149]BRENT. 1998. Op. Cit. P.88 a 117.
[150]PEIRCE. CP.5.398.

faz pela positivação do significado dos objetos. Neste mencionado ensaio, Peirce afirma que existem três níveis ou graus de clareza, e o terceiro nível de clareza, representado pela máxima pragmática, será, mais tarde, ajustado por outros conceitos mediante a revalorização do papel da experiência e a solidificação de uma cosmologia evolucionária, de forma a não ficar próximo ao nominalismo. Ele procurou, com a máxima pragmática, um método capaz de alcançar clareza em grau superior à distinção dos lógicos, além do estímulo da dúvida e da crença, agora um efeito do pensamento sobre a natureza do homem que influenciará o pensamento futuro. A máxima surge contida nos ensaios sobre a lógica das ciências, os quais foram considerados por Willian James como os certificados de nascimento do Pragmatismo[151], e é assim estabelecida:

> Parece, então, que a regra para atingir o terceiro grau de clareza de apreensão é a seguinte: Considere-se quais efeitos que concebivelmente teriam ações práticas, os quais imaginamos que o objeto de nossa concepção possua. Então nossa concepção desses efeitos é o conjunto de nossa concepção do objeto[152].

Peirce, na maturidade, lutaria para que o nome Pragmatismo não ficasse ligado ao uso nominalista da máxima, dele o mais notável é o de Willian James, que, com uma abordagem psicológica se restringe a um Subjetivismo Empiricista. Peirce, para que a sua filosofia fique apartada desse viés, que se aproxima perigosamente da verdade como o meramente útil e não de objetos permanente reais, renomeia o seu método para Pragmaticismo, suficientemente "feio" para que dele ninguém mais se apropriasse.

Como observado por Brent[153], antes de 1900, a importância prática do conhecimento na conduta ainda não continha grande dimensão ética, ciência que ficava limitada às implicações traçadas e originadas do ideal de verdade incorporado na comunidade de investigadores, de maneira que o indivíduo partilhava o conhecimento somente como parte dela. Vinte anos mais tarde, com a nova arquitetura das ciências, Peirce indica que a lógica, e assim o pragmatismo, depende sobremaneira da ética, abrindo o leque para se fundarem teorias éticas na sua teoria do verdadeiro[154]. Todavia Peirce já havia constatado que:

> Embora uma inferência sintética não pode ser reduzida à dedução e, mesmo que a indução a confirme no longo prazo, ela só poderá ser deduzida levando-se em conta o princípio pelo qual a realidade é apenas o objeto de uma opinião final a qual a investigação suficiente levaria[155].

---

[151]BRENT. 1998. Op. Cit. p.138.

[152]PEIRCE. 2008. Op. Cit. p.73. CP. 5.402: It appears, then, that the rule for attaining the third grade of clearness of apprehension is as follows: Consider what effects, that †3 might conceivably have practical bearings, we conceive the object of our conception to have. Then, our conception of these effects is the whole of our conception of the object.

[153]BRENT. 1998. Op.Cit. p.118 e 119.

[154]O que, opina-se, ocorre na ética de Habermas e não como realizado por Apel.

[155]PEIRCE. CP. 2.693. Though a synthetic inference cannot by any means be reduced to deduction, yet that the rule of induction will hold good in the long run may be deduced from the principle that reality is only the object

Dessa maneira a crença, gradualmente, fixa-se sob a influência da investigação, fato que, pela verdade, a lógica sistematiza. Por dizer do todo da lógica, essa visão de Peirce implica que também a correção normativa das inferências sintéticas sobre fenômenos morais, a exemplo da veracidade, não pode ser deduzida meramente da linguagem, mas ligada às consequências concebíveis para os envolvidos na comunidade formadora da opinião final, de forma que a teoria semiótica já está imbricada com a ética.

Assim, saliente-se a discordância sobre a interpretação de Brent[156] de que, em Peirce, havia uma cegueira (blindness) moral, sutilmente insinuada, ao longo de seu livro, como "razão" para uma pretensa vida pessoal descontrolada, abordagem constitutiva de conceitos prévios que a sua lógica já havia refutado. Embora Peirce venha, no futuro, reforçar o método da máxima pragmática, a base conceitual para o realismo falibilista, incluindo as inevitáveis consequências dentro da ética, já estava fundamentada na sua filosofia. Com efeito, Brent requer uma filosofia que, a um só golpe, permita distinguir o bem do mal, mas, por decorrência do pragmatismo, essa distinção não ocorre *a priori*, mas em curso de um processo, de maneira que, também considerada a cosmologia filosófica de Peirce, não é algo deduzido de pronunciamentos eternos. É preciso contentar-se com uma razão limitada na distinção e clareza das ideias, sem que se perca a razoabilidade real e se recorra ao extramundo, ao estranhamento sujeito e objeto ou ainda meramente à tradição.

Com o ensaio "*A Theory of Probable Inference*", Peirce reforçou o conceito de uma comunidade ideal e ética de investigadores, em sequência ao verdadeiro. Narrando como Peirce não foi reconhecido em seu percurso acadêmico, Brent[157], dentre outras peculiaridades, indica que a abordagem de Peirce sobre a religião não era aceitável naqueles tempos vitorianos. Observa que, embora ele tenha sido um devoto crente na realidade de deus (ainda que ao modo panteísta[158]), ele era cético sobre as religiões, e sua maneira realista de solucionar as questões entre ciência e religião não eram ortodoxas para a época e tampouco o é ainda hoje. A par disso tudo, Peirce tinha consciência de que estava reformulando a lógica das ciências com a revalorização da experiência e da forma indutiva de raciocínio, como se pode verificar em partes de carta por ele enviada a Willian James, após propor um curso em doze palestras a uma universidade:

---

of the final opinion to which sufficient investigation would lead. That belief gradually tends to fix itself under the influence of inquiry is, indeed, one of the facts with which logic sets out.

[156]BRENT. 1998. Op. Cit. p.118.

[157]BRENT. 1998. Op. Cit. p.128 e 164.

[158]IBRI. 2009. Op. Cit.

> Seria abrir a nova lógica formal, mostrar sua profundidade e importância e também como estudá-la. Esboçaria um curso sobre probabilidade, em nível de estrutura de tópicos, para mostrar quais problemas são meramente especiais e quais outros são de utilidade maior. Mostraria, em relação ao raciocínio indutivo, quais são as suas regras verdadeiras e os mais importantes modos práticos de levar este método a um novo campo, já que, por ausência de avaliação sobre ele, a maioria de tais pesquisas sofreu bastante. O curso também mostraria a relação da teoria da indução à teoria do conhecimento. Finalmente, mostraria como tudo isso forma um todo orgânico. [159]

Em parte de carta para James, em 1885, Peirce demonstra a necessidade de consolidar, além da lógica, o todo orgânico de sua filosofia e de tentar a compreensão da comunidade acadêmica, dizendo:

> Agora eu tenho algo muito vasto. Eu devia escrevê-lo para a mente. Eles vão dizer que é demasiado vasto para eles. O trabalho é, ou pelo menos uma parte dentro dele, uma tentativa de explicar as leis da natureza, mostrar suas características gerais e investigá-las até suas origens e, assim, prever novas leis pelas leis da natureza.[160]

Brent complementa e informa que Peirce esquematizou sua cosmogonia em Cambridge, em janeiro de 1886, mas somente publicou os trabalhos na série *Monist* entre 1891 e 1893. Durante o entretempo, Peirce[161], ao reexaminar os seus argumentos contra o Idealismo de Berkeley, também o fez em relação ao seu próprio realismo. Igualmente, por causa da simpatia de Royce por Hegel, mostrou as deficiências da dialética hegeliana, traçando marcas de distinção do seu evolucionismo em relação ao desses filósofos. Peirce adota o realismo ao modo Escolástico, segundo o qual há a crença na real existência de objetos externos que são independentes do pensamento que se tem sobre eles, de maneira que, nas relações lógicas, a segundidade[162] assume importante papel. Deve-se considerar a observação de Brent, de que Peirce várias vezes reavaliou, complementando, o papel das categorias fenomenológicas da experiência. Peirce também reforçou o seu indeterminismo ao questionar o axioma da uniformidade da natureza e ao considerar a evolução como um postulado da lógica em si mesma. Para ele, todas as coisas estão submetidas à mudança e ao acaso.

Peirce, que foi um homem de ciências, observou, na própria história dos postulados científicos, que eles estiveram submetidos à evolução, a qual ocorreu em um processo de

---

[159]BRENT. 1998. Op. Cit. p.167. It would open up the new formal logic, show its depth & importance, and also how to study it. It would outline a course of study in probability; and show what problems are merely special & what others are of the greatest utility. It would show, in regard to inductive reasoning, what the true rules of it are, - most important practically in carrying this method into a new field, & for want of appreciation of which most of such researches have suffered greatly; and it would also show the relation of the theory of induction to the theory of cognition. Finally, it would show how all these form one organic whole.

[160]BRENT. 1998. Op. Cit. p.173. I have something very vast now. I shall write it for Mind. They will say it is too vast for them. It is, or within it has a part of it, an attempt to explain the laws of nature, to show their general characteristics ant to trace them to their origin & predict new laws by the laws of nature.

[161]BRENT. 1998. Op. Cit. p.173-174.

[162]No sentido de existência geral, ou seja, não somente material, mas de alteridade.

progresso do aprendizado. De certa forma, intuiu as descobertas científicas futuras, como a tendência dos sistemas a se autoestruturarem e, em especial, aquelas da biologia, as quais permitem dizer que as espécies percebem o mesmo mundo real de maneiras diversas e o significam em permanente diálogo semiótico. Hoje se sabe que gatos, pássaros, insetos, cobras, homem, cada qual "vê" sensorialmente o mundo de forma diferente, mas, por diálogo semiótico, é possível para cada ser mais evoluído predizer a lei da gravidade para os objetos com massa que, independentemente de quaisquer desses seres, são atraídos ao centro da terra mediante uma regularidade. Dessa maneira, é possível falar de um mundo independente do pensamento, signos ou linguagem. Mais ainda, dentro da mesma espécie, cada indivíduo, no permanente diálogo semiótico com as coisas em sua alteridade, encontra certo grau de vagueza e como, para superá-la, precisa da mediação possibilitada pelos segundos, há a necessidade dos outros para se dizer da regularidade. Longe de ser transcendente e ou mesmo de uma visão relativista da realidade, essa condição é do exercício entranhado na própria lógica.

Conforme a cronologia apresentada no livro de Brent[163], Peirce, em janeiro de 1891, em "*The Monist*", publicou o ensaio "*The Architecture of Theories*", no qual reelabora as categorias lógicas da primeiridade, segundidade e terceiridade, que haviam sido apresentadas originalmente como qualidade, relação e representação. Nesse ensaio, Peirce[164] afirma que, desde Kant, sistemas arquitetônicos têm sido requeridos, mas, ao contrário de máximas, o estudo do conhecimento humano deve levar em conta ideias válidas em cada ramo das ciências e a maneira como as leis da natureza, que requerem uma razão, são apreendidas pela mente humana. Pelo seu caminho de uma nova teoria do significado e à luz da própria experiência e observação da evolução do conhecimento humano, Peirce é levado a incorporar uma cosmologia com as três teorias de evolução.

Para Peirce, não há um determinismo pelo qual as probabilidades ou possibilidades sejam variações de uma natureza uniforme. No entanto a realidade indica que existem leis naturais e, como tais, requerem razão. Todavia, no processo de evolução, Peirce adota a antiga ideia aristotélica de acidente na forma de acaso com ausência de causa. Peirce afirma que:

> A única forma possível de considerar as leis da natureza e a uniformidade em geral é supô-las resultado de evolução. E essa suposição não implica torná-las absolutas, ou para ser cumpridas definitiva e precisamente. A ideia de evolução é, para a natureza, um elemento de indeterminação, espontaneidade ou acaso absoluto.[165]

[163]BRENT. 1998. Op. Cit. p.207.
[164]PEIRCE. CP 6.9 -12.
[165]PEIRCE. CP. 6.13. "Now the only possible way of accounting for the laws of nature and for uniformity in general is to suppose them results of evolution. This supposes them not to be absolute, not to be obeyed precisely. It makes an element of indeterminacy, spontaneity, or absolute chance in nature…".

Peirce[166] refuta como ilógicas as teorias evolucionárias que se fundam em princípios mecânicos, à vista de que o princípio da evolução não requer causa externa. O princípio mecânico requereria uma lei exata, evolução que não produziria um mundo heterogêneo, enquanto que a característica mais manifestada no próprio mundo é a arbitrariedade e a heterogeneidade. Para Peirce, mesmo leis mecânicas, que incorporam o princípio da conservação de energia, não violariam a diversidade no processo de crescimento evolucionário. Peirce adota a teoria de Darwin interpretada a partir de seu fator de fundamento: as variações são acidentais ou fortuitas (por *sporting*), porém passíveis de criar novas generalizações para as espécies biológicas, uma evolução pela operação do acaso e eliminação dos resultados ruins. Peirce relata o processo de evolução pelo efeito do hábito e esforço, o processo estudado por Lamarck, como aquilo a que os indivíduos aspiram, não sendo parte do jogo da reprodução, exceto pela eventual preservação dessas modificações, de maneira que é uma evolução pelo efeito de hábitos e esforços, a qual, mesmo que não tenha efeitos biológicos em sua gênese, também é compatível com a sua visão de crescimento do aprendizado.

A esta altura do desenvolvimento de seu pensamento, Peirce[167] já refutava completamente a visão do universo como mecanismo completamente determinado e, ao contrário, achava que a ideia de necessário não se aplica aos principais conteúdos do universo, os quais se aplicam as ideias de espontaneidade, diversidade e acaso. E foi com o conceito de acaso absoluto, que não se confunde com o de pura probabilidade, que trouxe o de tiquismo (*tychism*). Nas reflexões e experiências para compor uma nova cosmologia filosófica, segundo Brent, Peirce escreveu mais de 80.000 páginas e reconheceu que o misticismo exibe as mesmas características ao longo do tempo e cultura. Todavia, por frase de Peirce, há a indicação da existência de um mundo que, em sua diversidade, mantém-se independente dos signos que se desvelam e do que se atribui a ele. Ao mesmo tempo, ele é o local de infinitas e maravilhosas possibilidades semióticas: "Na mística, o paradoxo que nós experimentamos é tanto ideal como fenomenal e é um espanto quotidiano como o é a simples e misteriosa grama"[168]. Assim, não cabe na filosofia de Peirce qualquer tipo de determinação extramundana para o mundo que é livre em si e na sua diversidade, bem como pleno de

[166]PEIRCE. CP. 6.14 – 16.
[167]BRENT. 1998. Op. Cit. p.208-211.
[168]BRENT. 1998. Op. Cit. p.211. "For the mystic, the paradox that we experience is both ideal and phenomenal is an everyday amazement, as homely and mysterious as Grass".

possibilidades semióticas infinitas. Como, no entanto, também há regularidade no mundo, Peirce traz de Schelling o conceito conciliador de Idealismo Objetivo.

No ensaio *The Law of Mind*, Peirce esclarece e amplia o conceito de continuidade da mente, por ele chamado de sinequismo (*synechism*). Peirce[169] se refere ao acaso absoluto e à cosmologia evolucionária decorrente do tiquismo. De acordo com ele todas as regularidades da mente e da natureza são consideradas como produtos do crescimento, remodelando o idealismo de Schelling e considerando a matéria como mente enfraquecida, estado atual do produto do intercâmbio semiótico de longo período e evolução. Desse ponto, Peirce[170] estuda a lei geral da mente em ação trazendo a ideia de continuidade, concluindo que, na análise lógica dos fenômenos mentais, existe somente uma lei da mente pela qual as ideias tendem a se difundir continuadamente e a afetar outras ideias, no sentido de gerar afinidade ou aglutinação, de maneira que essas últimas permanecem na relação de aglutinação. Ao se difundirem as ideias perdem intensidade, especialmente o poder de afetar outras, mas ganham generalidade e compõem um todo com outras ideias.

Com a adoção do Idealismo Objetivo, ao contrário da cisão cartesiana mente e matéria, para Peirce[171] a matéria é mente envelhecida e dotada de hábitos inveterados, tornando-se leis físicas. Tal afirmação implica a refutação de que a lei física é única e primordial e deriva a lei psíquica ou então que a lei física é derivada e especial enquanto a lei psíquica é primordial, como no idealismo subjetivo. Igualmente a lógica não requer mais elementos independentes que o necessário, como já explicitado pela máxima lógica da navalha de Ockham, não requerendo qualquer monismo ou o saber da totalidade para o seu desenvolvimento. Sobre o pensamento inovador de Peirce, que iguala lógica e semiótica, Brent[172] afirma que "Inferências lógicas são mais vitais do que hábitos; hábitos são mais vitais do que leis físicas e essas são mais vitais do que matéria" e que o tempo e o espaço são infinitamente contínuos, independentes, mas ressalvando que, para a lei da mente, o tempo tem direção específica do passado para o futuro, de maneira que todo estado da mente é afetado por todo estado anterior e tem extensão espacial. Como o espaço é contínuo, liga-se a uma comunidade imediata de sentimento. Há, em Peirce, a conaturalidade de sujeito e objeto sem que o verdadeiro surja de mero desvelamento e por si só. As leis da permanência, que se manifestam em futuro na regularidade real do passado, tornando o conhecimento um manejo do saber prever, coabitam em extensão espacial de imediatidade e sentimentos, ideia

[169]PEIRCE. CP. 6.102 e 103.
[170]PEIRCE. CP. 6.104.
[171] PEIRCE. CP. 6. 24 – 25.
[172] BRENT. 1998. Op. Cit. p.212.

melhor colocada em futuros trabalhos de Peirce mediante o reconhecimento, como característica ontológica, da ubiquidade das categorias fenomenológicas do real, a primeiridade (qualidade de sentimento), a segundidade (reação) e terceiridade (regularidade). Mais ainda, o sujeito peirciano não é um mero sujeito psicológico, pois a consciência (eu) coabita com a alteridade do "não eu" e com a alteridade reativa do mundo externo das ideias.

À essa altura da explanação dos pilares de sua filosofia, Peirce, sem alterar substancialmente os conceitos anteriores, reforça o seu plano lógico que, ao longo dos anos, mais se integrará com a sua cosmologia evolucionária. Sobre as leis mentais, em interatividade com as categorias fenomenológicas, Peirce afirma que elas seguem as formas da lógica e que:

> As três principais classes de inferência lógica são Dedução, Indução e Hipóteses. Elas correspondem aos três modos principais de ação da alma humana. Na dedução a mente está sob o domínio de um hábito ou associação em virtude da qual, uma ideia geral sugere, para cada caso, uma reação correspondente[173].

A ideia tem relação com uma sensação e, em seguida a essa, há a reação. À dedução, conforme se verá à frente, neste trabalho, caberá o papel confirmatório da expectativa de conduta de um geral em relação a um particular, podendo este, em novo fluxo de regularidade e permanência em sua reação, alterar o geral, de maneira que a última palavra sempre estará na conduta reativa do real. A forma dedutiva é a de menor intensidade da manifestação da realidade física.

Quanto a indução, sem alterar o seu papel relevante anteriormente indicado para a significação do mundo, Peirce estabelece que:

> O hábito se estabelece pela indução. Certas sensações, todas implicadas em uma ideia geral, são seguidas, cada uma, por uma mesma reação. Uma associação passa a ser estabelecida de acordo com a qual essa ideia geral passa a ser sistematicamente seguida, uniformemente pela reação verificada. O hábito é esta especialização da lei da mente pela qual a ideia geral adquire o poder de provocar reações. Todavia para que a ideia geral alcance todas as suas funcionalidades é necessário, também, que ela se torne suscetível às sensações. Isso é efetuado por um processo psíquico na forma de inferência hipotética[174].

As regularidades que se tornam hábito não se cristalizam de forma imutável na mente humana enquanto ideia geral, mas, ontologicamente, são passíveis de novas sensações

---

[173]PEIRCE. CP. 6.145. "The three main classes of logical inference are Deduction, Induction, and Hypothesis. These correspond to three chief modes of action of the human soul. In deduction the mind is under the dominion of a habit or association by virtue of which a general idea suggests in each case a corresponding reaction".

[174]PEIRCE. CP. 6.145. "By induction, a habit becomes established. Certain sensations, all involving one general idea, are followed each by the same reaction; and an association becomes established, whereby that general idea gets to be followed uniformly by that reaction. Habit is that specialization of the law of mind whereby a general idea gains the power of exciting reactions. But in order that the general idea should attain all its functionality, it is necessary, also, that it should become suggestible by sensations. That is accomplished by a psychical process having the form of hypothetic inference".

traduzidas na forma de inferências hipotéticas, de maneira que as funcionalidades semióticas são, ontologicamente, onipresentes. Dessa forma, Peirce[175] diz que "Como já expliquei em outros escritos, por inferência hipotética eu significo uma indução oriunda nas qualidades", o que ligará a hipótese primordialmente à categoria fenomenológica da primeiridade. Peirce, em resumo sobre as formas lógicas, afirma:

> Assim, por indução, uma série de sensações sucedida por uma reação, torna-se unida sob uma ideia geral, sucedida pela mesma reação. Por sua vez, pelo processo hipotético, uma série de reações requeridas para uma ocasião une-se em uma ideia geral, a qual é anunciada para o mesmo evento[176].

Peirce, que considera a probabilidade dentro da visão cosmológica de acaso e diversidade, imbricada com a experiência e não como frequência matemática de uma natureza uniforme e determinada, afirma que "As formas de inferências indutivas e hipotéticas são essencialmente inferências prováveis, não necessárias, enquanto a dedução tanto pode ser necessária como provável".[177] As noções lógicas, integradas à continuidade do espaço e tempo, ressalvando-se que a mente ou a personalidade humana trata esse último com "em futuro", permitem dizer como o sinequismo se aplica à mente e, na menção de Peirce, essa doutrina carrega com ela outras três, que são um realismo lógico de um tipo bem acentuado, o idealismo objetivo e o tiquismo com o seu consequente evolucionismo. Sutilmente, por se saber fundado na lógica, Peirce afirma que sua doutrina não significa qualquer obstáculo às influências espirituais, enquanto outras filosofias têm que realizar essa demarcação[178].

Ao mesmo tempo em que estabelece o fundamento da inexistência de determinantes *a priori*, Peirce abre espaço para a interpretação corrente de que proposições normativas de conduta, sejam laicas ou religiosas, podem gozar de condição semelhante na constituição dos procedimentos para avaliação de sua validade ou justeza, pois ambas podem supor estatuto de veracidade, sem que, também *a priori*, uma deva excluir a outra. Tampouco as inovações de seu pensamento deixam para trás a influência da Metodêutica ou a metodologia das hipóteses, indução e dedução.

---

[175]PEIRCE. Idem "By hypothetic inference, I mean, as I have explained in other writings,†2 an induction from qualities".
[176]PEIRCE. CP. 6.146. "Thus, by induction, a number of sensations followed by one reaction become united under one general idea followed by the same reaction; while, by the hypothetic process, a number of reactions called for by one occasion get united in a general idea which is called out by the same occasion. By deduction, the habit fulfills its function of calling out certain reactions on certain occasions".
[177]PEIRCE. CP. 6.147. "The inductive and hypothetic forms of inference are essentially probable inferences, not necessary; while deduction may be either necessary or probable".
[178]PEIRCE. CP. 6.163.

De outro lado, quanto à noção de tempo, a reflexão de Peirce[179] sobre a ligação do passado, presente e futuro, ou seja, do tempo e seu fluxo, mais que uma definição, envolve uma doutrina para a lei da mente, qual seja, de que cada estado de sentimento é afetado por cada estado anterior, de maneira que o presente pode ser afetado pelo passado, mas não pelo futuro. Todavia há que se considerar o papel da indução, pois não se pode dizer que o sentimento que ainda não apareceu para a consciência imediata já pode ser afetado ou já está afetado por ideia anterior. De fato, isso é um hábito, ou conduta, que decorre de uma crença anterior, em virtude do qual uma ideia é criada no consciente presente por uma ligação que já estava estabelecida entre ela e outra ideia, enquanto essa estava ainda "in futuro".

Peirce consagra uma filosofia da experiência e realiza uma total revisão do conceito de intuição até então aplicado à filosofia, de maneira que o antigo conceito não é aplicável à sua filosofia. Em paralelo, não há em Peirce nenhuma ideia regulativa *a priori*, a não ser a própria lógica, que entendida como constituidora semiótica é o próprio método do pragmatismo.

Cumpre lembrar e considerar as três concepções que estão, como estabelecido por Peirce, perpetuamente surgindo em todos os pontos de toda teoria lógica, ou seja, as categorias fenomenológicas: a primeiridade, a concepção do ser ou da existência independente de qualquer outra coisa, a segundidade que é a concepção do ser relativo a algo ou da reação com alguma coisa e a terceiridade ou a concepção da mediação, de acordo com a qual a primeiridade e segundidade são trazidas para dentro da relação. Com esse pano de fundo, ele[180] afirma que o que afeta uma ideia ou se aglutina a ela está ligado à mesma como um predicado lógico para a ideia afetada enquanto sujeito. Os sentimentos que emergem dentro da consciência imediata aparecem como modificação de algum objeto geral que já está, em algum grau, na mente. Evitando restringir-se ao uso de palavras como relações de sujeito e predicado, Peirce afirma que a palavra sugestão (influência) está mais adaptada para expressar esta relação entre as duas ideias, a afetadora e a afetada, de maneira que o futuro é particularmente sugerido ou influenciado pelo passado.

Brent relata as imensas dificuldades, tanto financeiras como de saúde, vividas por Peirce. Seguindo esse relato, no ano de 1897, Peirce[181], em cenário de grande aflição, estava refundando sua filosofia e lógica. Nesse mesmo ano, Peirce envia uma longa carta a Willian James, com o intuito de agradecer a dedicatória, realizada por James, quando do lançamento

[179]PEIRCE. CP. 6.32, 128, 131 e 141.
[180]PEIRCE. CP. 6.142.
[181]BRENT. 1998. Op. Cit. p.259-262.

de seu livro *The Will to Believe*. Nessa carta, Peirce confessa que está esclarecendo e organizando os seus pensamentos, ao mesmo tempo em que indica a necessidade de refletir sobre o útil ou o meramente prático, assim como a moralidade, como condicionantes da conduta humana. Ainda segundo Brent, Peirce reconhece que a sua metafísica tem dimensões morais e logo escreveria que a lógica estava fundada na ética e, para sua surpresa, mais tarde diria que a ética cresce a partir da estética.

Essa conclusão, sem surpresa, abre as portas para a "extração" de uma ética a partir da cosmologia e da semiótica peirciana, pois os ganhos da experiência humana se traduzem em regras ou hábitos de sucesso que, à luz de novos significados no contínuo da extensividade espacial das ideias, permitem o surgimento de novas proposições requerentes de validação moral. Como nada pode garantir que as mesmas condições do passado para o sucesso do aprendizado e progressão das novas proposições estejam garantidas, esse "em futuro" requer a avaliação pragmática das consequências da ação de conduta expressas no concebível das proposições. A percepção do viés deontológico, cognitivo e construtivista que a filosofia de Peirce contém, combinando categorias da experiência, formas de raciocínio, comunidade de pensadores e cosmologia evolucionária, doutrinas agentes na relação estética, ética e lógica (semiótica), é o principal escopo desta tese.

Da mesma forma, ainda que instrumentalmente, Peirce sugira a "navalha de Ockham", necessária para despojar as concebíveis proposições daquilo que não é necessário para o seu teste pragmático, isto não implica dificuldades ou aceitação de algum tipo de nominalismo. De outra forma, pela estética como ciência normativa, Peirce, pela influência da filosofia alemã, especialmente Schiller, adiciona à sua filosofia da experiência a formação de ideais de conduta, fruto de aprendizagem e de experiências, que indicam inclinação nas nossas escolhas éticas na constituição dos conceitos lógicos ou semióticos. Um futuro semioticamente construído a partir das experiências de gênese.

Conforme comentários em Brent[182], Willian James era um nominalista e quase não compreendeu as intenções de Peirce e muito menos as exatas distinções inovativas de sua lógica. Após ter dedicado o seu livro *The Will to Believe* para Peirce, em 1907, dedicou seu outro livro *Pragmatism* para John Stuart Mill, ele mesmo outro nominalista. Brent admite que, até hoje, é muito difícil para a maioria dos estudantes de Peirce avaliar a conexão necessária entre a sua "suspeita" metafísica e seu sistema lógico, a semiótica, que se tentará mostrar em itens seguintes. A requisição do pressuposto pragmático não é um "suspeito"

[182]BRENT. 1998. Op. Cit .p.265.

princípio metafísico, mas o relato de que é preciso experiência para que a significação se dê como palavra final do real, que só confirma a sua regularidade ou legitimidade pelo modo lógico.

Brent[183] estima que, entre 1884 até sua morte, em 1914, Peirce produziu a maioria de seus manuscritos com 80.000 páginas. Após 1898, os seus escritos foram quase todos relacionados ao pragmaticismo, ao senso comum crítico, às categorias, à fenomenologia, à estética, ética e semiótica. Em 1903, Peirce fez uma série de apresentações em Harvard, sendo que a maioria de seus ouvintes, incluindo James, considerou-as obscuras, de maneira que elas não foram publicadas, para desapontamento de Peirce. Nelas, Peirce retornou à questão das leis da mente, a maneira pela qual o conhecimento, que é experiência possível e ligado a uma natureza independente (dentro e fora de nós) entra no discurso lógico. Peirce responde, segundo Brent, que ela (a natureza independente) entra no discurso lógico por meio da abdução ou inferência hipotética e que esta, por sua vez, realiza a mediação entre a coisa percebida e os juízos perceptivos. Brent cita, como exemplo, a cor percebida pelo olho e a percepção de espaço inferida dela, a qualidade pura e a possibilidade de predicação.

Na filosofia de Peirce, não há espaço para o *a priori*, ou seja, para aquilo que está fora da experiência possível, e o discurso lógico somente estabelece a condição de veracidade, isto é, contém tanto a linguagem do imaginário como aquela que diz do falso ou verdadeiro, estes sendo referentes a concebíveis objetos reais que permanecem com ordem e regularidade ou não. Quando não há mediação, não há conhecimento, seja a que diz sobre os objetos da ilusão, como a literatura, quanto a que diz sobre os objetos reais. Na imediatidade, todavia, pode-se ter o estado de qualidade pura ou experiência de primeiridade, que se liga à experiência estética. Todas essas experiências, como ainda as generalidades desenvolvidas a partir do acaso, compõem o quadro da extensividade espacial da idealidade que, na onipresença ontológica das categorias, forma a infinitude do contínuo. Essa constituição não é somente individual, mas integrada a uma comunidade ilimitada de interpretação e, em ambos os casos, fundadas na cosmologia evolucionária do tiquismo, sinequismo e agapismo.

Com esse apêndice e pela sua importância, passa-se a examinar a citação mencionada de Peirce, a qual se relaciona aos conceitos lógicos e metafísicos. Peirce[184] fala em proposições metodológicas que seguem ao lado da máxima do pragmatismo e que, como "pedra de amolar", refinam a significação do concebível. Essas, as proposições cotárias, são três e colocadas por Peirce da seguinte maneira:

---

[183]BRENT. 1998. Op. Cit. p.290-292.
[184]PEIRCE. CP. 5.180 e 181.

1- A frase aristotélica "Nada está no intelecto que não estivesse primeiro nos sentidos" é retificada pela consideração de que, por intelecto, deva se entender o significado de qualquer representação, em qualquer tipo de cognição, virtual ou simbólica, ou tudo o que pode ser, o possível. É assim que o sentido ou percepção (já como juízo perceptual), enquanto ponto inicial ou primeira premissa de todo pensamento crítico, é controlado.

2- A segunda proposição de refinamento em direção à análise dos efeitos dos concebíveis é que os juízos perceptuais, por conterem elementos gerais, permitem que proposições universais possam ser deduzidas deles, de forma que a lógica de relações mostra que proposições particulares usualmente, para não dizer invariavelmente, podem ser necessariamente inferidas das proposições universais derivadas dos juízos perceptuais.

3- Na terceira, Peirce traz novos elementos para a sua filosofia inovativa, uma boa metafísica que consegue se interligar à lógica, com a indicação de como o mundo independente, exterior e interior, penetra a consciência. Para ele, a inferência abdutiva está abrigada nos juízos perceptivos sem qualquer linha de demarcação entre eles, ou seja, as primeiras premissas, que são os juízos perceptivos, diferem das inferências abdutivas, pois ainda estão ainda fora do criticismo. A abdução chega como um flash e é um ato de insight, embora seja falível. Segue Peirce que, por seu lado, os juízos perceptivos são resultado de um processo, que, no entanto, não é suficientemente consciente para que possa ser controlado e, por esse ponto de vista, não é inteiramente consciente.

Como observado por Brent[185], na lei mental, o conhecimento, como experiência das coisas em sua independência, entra no discurso lógico por meio da abdução (inferência hipotética), a qual realiza a mediação entre a percepção e os juízos perceptuais, dando como exemplo a cor percebida pelos olhos e a percepção de espaço inferida dela. Para Peirce, os juízos perceptuais já contêm elementos gerais o que se coaduna com a característica, segundo a qual se fazem atos de inferência separados, mas que se desenvolvem em um processo contínuo.

Por diferentes modos, a percepção é interpretativa, e a sugestão abdutiva tem que ser algo na qual a verdade pode ser questionada ou mesmo negada, de maneira que ela precisa estar distinta de um juízo perceptual. Este último é o primeiro passo para a cadeia semiótica e para o processo lógico, no qual a abdução já é uma inferência lógica e, mesmo que apresente sua conclusão problematicamente ou ainda em forma conjectural, requer uma forma lógica perfeitamente definida[186], de maneira a mostrar uma filosofia da experiência e da lógica.

[185] BRENT. 1998. Op. Cit. p.292.
[186]PEIRCE. CP. 5.184 – 188.

Nas palavras de Peirce:

> Muito antes que eu classificasse (pela primeira vez) abdução como uma inferência, já era reconhecido pelos lógicos que a operação de adoção de uma hipótese explanatória — justamente a abdução – estava sujeita a certas condições. Ou seja, a hipótese não pode ser admitida, até mesmo como uma hipótese, a menos que esteja vinculada a fatos ou com alguns deles. A forma de inferência, portanto, é esta:
> O fato surpreendente, C, é observado.
> Mas se A fosse verdadeiro, C seria algo rotineiro (normal),
> Então existe razão para suspeitar que A seja verdadeiro.
> Assim, A não pode ser inferido abdutivamente, ou caso se prefira outra expressão, ele não pode ser abdutivamente conjecturado até que todo o seu conteúdo já esteja presente na premissa, "Se A fosse verdadeiro, C seria normal (rotineiro, óbvio)"[187].

O sistema de pensamento de Peirce[188] implica reconhecer, no mundo das inferências, que se significa aquilo sobre o que a consciência tem algum tipo de controle. Todavia o seu pensamento não autoriza qualquer mecanismo *a priori* ou de ideia regulativa, requerendo muito cuidado na interpretação do que seja controle[189].

Deve-se reconhecer que o criticismo lógico se limita ao que se pode controlar, existindo coisas sobre as quais o controle pode aumentar e outras sobre que só é possível fazê-lo em alguma medida. No referente às partes incontroláveis da mente, as máximas lógicas não têm como atuar, de maneira que os juízos perceptivos não podem ser logicamente controlados, e não se pode ter esperança racional de que algum dia se possa fazê-lo. Conforme Peirce, a soma de todos os pensamentos logicamente controlados é apenas uma pequena parte do vasto complexo que é a mente instintiva. O caminho até a terceiridade envolve conformidade de ações (da realidade) com intenções gerais, de modo que a percepção já é um elemento de ação em si mesma, restando a necessidade de se afastar de hipóteses sem sentido e não claras. Para tanto, reafirma-se a importância do pragmatismo, sob pena de que grande parte da energia lógica retorne para parte da mente não controlável e não submissível ao criticismo, sendo a ação a grande referência. Dessa maneira, Peirce coloca uma máxima para a questão:

> Sua máxima será esta: os elementos de todo conceito entram no pensamento lógico no portão da percepção e fazem sua saída no portão da ação intencional ou que se

---

[187]PEIRCE. CP. 5.189. “Long before I first classed abduction as an inference it was recognized by logicians that the operation of adopting an explanatory hypothesis -- which is just what abduction is -- was subject to certain conditions. Namely, the hypothesis cannot be admitted, even as a hypothesis, unless it be supposed that it would account for the facts or some of them. The form of inference, therefore, is this:

The surprising fact, C, is observed;

But if A were true, C would be a matter of course,

Hence, there is reason to suspect that A is true.

Thus, A cannot be abductively inferred, or if you prefer the expression, cannot be abductively conjectured until its entire content is already present in the premiss, "If A were true, C would be a matter of course."

[188] PEIRCE. CP. 5.212.

[189] O que não é descritível ou passível de algum autocontrole pela consciência é incognoscível e não gera asserções que possam ser dadas como falsas e verdadeiras, justificadas ou legítimas.

> preste a um propósito. Tudo o que não puder mostrar esses passaportes em ambos os portões, estará preso como não autorizado pela razão[190].

A combinação desta abordagem de Peirce com a incorporação dos três tipos de bem, o estético, o ético e o lógico permite a extensão do pragmaticismo às éticas contemporâneas. Para que o autocontrole da consciência e a intencionalidade não estejam fora do mundo, Habermas fará a distinção de três tipos de ação, a estratégica, a instrumental e a comunicativa. Todavia a assunção de que a lógica em geral e as formas de argumentação sejam condições necessárias avaliativas das proposições que indiquem ações, não cria um sujeito geral da comunidade de controle prévio e não contraditório na consciência, seja individualmente, ou pela ideia da comunidade de investigadores como suporte ao inafastável falibilismo das significações[191]. Elas se integram em um todo temporal e espacial incluso no próprio real.

A inovação lógica - o realismo lógico -, que foi trazida por Peirce, teve dificuldade de aceitação na época, claramente indicada em carta escrita por James mencionando o curso ministrado por Peirce no "Lowell Institute", quando afirma a incapacidade de entender o que ele havia dito[192]. Igualmente, em carta a Willian James, de 17 de dezembro de 1904, respondendo a sugestão do próprio James de realizar uma versão resumida do ensaio *How to Make our Ideas Clear*, Peirce diz:

> Apesar do fato de que o interesse sobre a primeiridade, segundidade e terceiridade parece estar crescendo, eu não creio que a minha ideia de pragmatismo possa ser compreendida somente pelo artigo mencionado, sem que também se inclua um anterior a ele ["The Fixation of Belief"]. Minhas palestras de Harvard [1903] foram dedicadas principalmente para trazer à luz o ponto para o qual você parece surpreso [o caráter inferencial dos juízos perceptuais], ao qual eu devo destacar maior importância[193].

Peirce já tinha consciência da constituição de uma nova filosofia, de caráter anticartesiano, indeterminista, porém realista e calcada na experiência, sem qualquer apego a teorias de dois mundos ou do extramundo. Com o receio de apropriações que, em sua opinião, não fariam jus ao seu pensamento, ele renomeou a sua teoria pragmática para pragmaticismo.

---

[190]Idem "His maxim will be this: The elements of every concept enter into logical thought at the gate of perception and make their exit at the gate of purposive action; and whatever cannot show its passports at both those two gates is to be arrested as unauthorized by reason".

[191]Apel procura, a partir da semiótica - lógica, um sistema que, pela necessidade de não contradição, levaria os agentes a reconhecer proposições morais com legitimidade universal, uma pragmática universal. Habermas mantém o fundamento lógico da semiótica, com a linguagem e realidade dadas como indissoluvelmente interpenetradas, mas não considera possível uma "purificação" do falibilismo nas proposições, o que requer o construtivismo moral cognitivo dentro de uma pragmática formal, o que se torna uma evolução sobre o sistema lógico de raiz de Peirce.

[192] BRENT. 1998. Op. Cit. p.293.

[193]PEIRCE. Apud BRENT. 1998. Op. Cit. p.297. "Besides, interests seems to be growing in Firstness, Secondness & Thirdness, & I do not think my idea of pragmatism can be understood from the article you mean by itself without the previous one ["The Fixation of Belief"]. My [1903] Harvard Lectures were chiefly devoted to bring out the point [the inferential character of perceptual judgments] which you seem surprised I should attach any importance to."

Na avaliação de Brent[194], à época, Peirce tentava deixar clara a ligação de seu realismo lógico desenvolvido a partir do ensaio *A New List of Categories* de 1867 com o Idealismo Objetivo da sua cosmologia e metafísica evolucionária, que ele também já havia desenvolvido há mais de 20 anos. Peirce tentou sumarizar a sua ideia de que a continuidade é um elemento indispensável da realidade e está expressa na lógica como generalidade, dizendo da essência do pensamento e da realidade, sendo a procura de se situar dentro do realismo o maior esforço dentro da filosofia evolucionária[195].

Conforme Brent[196], para melhor explicitar o seu realismo lógico, Peirce pontua que o pragmaticismo é absolutamente inadequado para pensar, como material *a priori*, a construção de finalidade condicional ou mesmo do conceito de finalidade condicional. A teoria do pragmaticismo implica o reconhecimento de que a continuidade é um elemento indispensável da realidade e, mais ainda, de que a continuidade é simplesmente o que a generalidade vem a ser na lógica dos relativos e assim, como generalidade, é mais que generalidade, é um caso do e da essência do pensamento. A realidade consiste em algo mais do que o sentimento e ações poderiam fornecer, na medida em que o caos primevo, onde estes dois elementos estiveram presentes, mostrou explicitamente ser puro nada.

Como elemento importante na distinção do seu realismo lógico em relação ao chamado subjetivismo empiricista de James, Peirce insiste no conceito de terceiridade como tal, não devidamente compreendido pelos seus seguidores pragmáticos. Dessa maneira, Peirce indicou que se deve mostrar à luz o que a teoria pragmaticista envolve e que o conjunto de seus elementos é ingrediente essencial da realidade. Por isso, deve-se por à prova a sua teoria cosmológica, ou seja, que a terceira categoria fenomenológica, a categoria do pensamento, contempla representação, relação triádica, mediação, terceiridade genuína, terceiridade como tal, e é um real. Ainda que ela, por si só, não constitua realidade, essa categoria, que na cosmologia aparece como um elemento de hábito, não pode ter nenhum ser concreto sem ação, ou seja, um objeto separado que funcione sob seu governo, assim como a ação não pode existir sem o ser imediato do sentimento sobre o qual agir.

Por esse caminho, a generalidade requer âncora no mundo externo, não podendo se restringir à utilidade perceptível na consciência. A essa altura da maturidade do seu pensamento, Peirce reconhece que o pragmaticismo tem pontos convergentes com o Idealismo Absoluto de Hegel, pois esse inclui estágios da aceitação ingênua, da abordagem

[194]BRENT. 1998. Op. Cit. p.299.
[195]O caminho em se manter em uma filosofia anticética e realista é comum a Peirce e Habermas.
[196]PEIRCE. CP. 5.436.

lógica e da convicção racional. Todavia, para Peirce, também Hegel rompeu com a terceira categoria ao degradá-la a mero estágio do pensamento e suficiente para fazer o mundo.

Embora Peirce[197] estivesse dando o ponto de partida para a moderna lógica da ciência, ainda, em carta de 03 de julho de 1907, estava se esforçando para defender o seu realismo do nominalismo, ao afirmar que este introduziu a noção de que a consciência, isto é, a percepção, não é uma coisa real, mas somente o signo de uma coisa. Ao contrário, diz Peirce, os signos são o verdadeiro real, reais são signos. Igualmente, em linha com o seu realismo lógico, o qual contempla o repertório já experienciado pelo homem, em linha com o continuísmo como elemento da realidade, Peirce desenvolve a tese da supremacia, ou antecedência, da estética sobre a ética na relação de constituição dos bens estéticos, éticos e morais, questão que será abordada à frente nesta tese, revendo-se a intrincada relação da ética e lógica.

Na descrição de Brent[198], Peirce, entre 1900 e 1912, transformou seu sistema arquitetônico das ciências com a consolidação da doutrina transcendental dos signos (no sentido de eidética), de maneira que o pragmatismo, a concepção original de uma lógica de investigação normativa e metodológica, torna-se o pragmaticismo ao qual é adicionada por uma orientação cosmológica, uma metafísica sinequista justificada por uma abordagem crítica de senso comum e uma teoria realista de universais. Assim, compôs um todo que o diferencia sobremaneira do nominalismo e do pragmatismo individualista de James e outros.

Como abordado por Brent[199], embora a ética em Peirce não seja de fundo religioso, ela não exclui necessariamente a ideia de Deus, pois ela pode estar contida como atração estética imediata, tanto como explicação da natureza das coisas ou como fonte de ideais de conduta. Ora, estudando as ciências normativas, as do dever ser, como colocadas por Peirce, a estética é composta por elementos da imediatidade e norteia os modos éticos para o bem moral lógico. Peirce insistirá que o mal maior é a permanência no caos e, na saída dele, há inclinação em direção à pretensão de verdade, pois é preciso predizer a conduta do que representa alteridade com a qual se lida. Como na filosofia de Kant, a penetração no mundo lógico, agora com a realidade como contínuo (a terceiridade real), funda, de alguma maneira, a capacidade humana para distinguir o bem ético que, em Peirce, inclui o outro de forma cabal. O conceito de comunidade de pensadores implica o dar-se mutuamente ao conhecer, à luz da real falibilidade traduzida na vagueza de como os objetos se mostram ou ainda na ação

[197]BRENT. 1998. Op. Cit. p.300-302.
[198]BRENT. 1998. Op. Cit. p.308-309.
[199]BRENT. 1998. Op. Cit.312.

cosmológica do acaso, pois assim também o demonstra a experiência. A esperança amorosa, ou tendência de aglutinação (agapismo), está expressa na capacidade de os gerais comporem a generalidade real, originada das possibilidades semióticas do cosmos como um todo.

Brent[200], como historiador da vida e do pensamento de Peirce, tem como opinião que a filosofia de Peirce não permite dizer sobre o bem ou mal, ou pior, estatui que a teoria evolucionária prevê um crescimento harmonioso entre o bem e o mal, sem a clara supremacia do sumo bem. Tal abordagem equivale a requerer de Peirce similaridade com a filosofia de Kant, na qual, o homem, em ato de vontade da liberdade, adentra o mundo Inteligível e, nele, tem racionalidade suficiente para, por si só, dizer do bem e do mal. A grande descoberta de Peirce é a inexistência desta razão superior que consiga, cabalmente, fazer a crítica da ação e da própria razão.

Ao contrário, a evolução se faz pela razoabilidade concreta em um mundo no qual a experiência mostra a tendência ao geral e no qual a aglutinação tem ocorrido. Os opostos, ao contrário da superação dialética hegeliana (em processo de uma razão superior), tendem, por realismo lógico, à conciliação. Para se captar a ética e a moral de Peirce, requer-se a compreensão da revolução semiótica, não negada e integrada ao pensamento alemão, responsável pelo surgimento do inconsciente dinâmico e criador. Pode-se mencionar, nesse movimento, o Eu criador de Fichte como trabalho ético da consciência, debalde o Não Eu. Mas, como característica influência sobre Peirce, tem-se, com Schelling, a intervenção humana na preservação da harmonia do uno que se faz e se mostra nos particulares, agapicamente integrados em sua harmonia universal, cabendo ao homem, em seu agir, buscar a mesma harmonia original que não se subordina ao bem ou mal antropomórfico, mas que só pode aparecer pela razoabilidade concreta. E, porque nosso repertório experimental é composto por erros, esta razoabilidade se concretiza na avaliação das suas consequências concebíveis no real, se e quando igualmente predizíveis ou concebíveis também pelo outro, de maneira que dizer do falso ou verdadeiro, ou do correto, implica dizer dos concebíveis que, em sua permanência ou legitimidade, assim possam se mostrar.

Na filosofia madura de Peirce, o verdadeiro mal moral é a incapacidade de se mostrar à avaliação, sem a ação da escolha dos argumentos ou ao teste pragmaticista, pois o bem moral é necessariamente lógico. Sem o primeiro passo da descrição da lógica da investigação, na qual a representação precede a argumentação (tentativa de determinação do ser) e que requer o risco das inferências hipotéticas ou de adivinhação, chamadas de abdução, não há o

[200]BRENT. 1998. Op. Cit. p.339.

primeiro passo frente ao conhecimento. Esse estará sempre sujeito ao teste indutivo da comunidade de investigadores, a única passível de estabelecer a opinião final na correção de erros individuais, tanto quanto falível essa opinião também possa ser à luz da cosmologia evolucionista.

Charles Sanders Peirce morreu às 21 h 30 do dia 19 de abril de 1914, antes de completar os 75 anos.

1.2 Resumo consolidado e atualizado da teoria da verdade peirciana.

Peirce, em sua longa produção, não chegou a estruturar uma Ética e tampouco uma Estética, mas deixou reflexões de tal ordem que permitem a extensão de seu pensamento para esses dois campos da filosofia. Embora a filosofia de Peirce apresente evolução desde que lançou as bases de uma nova fenomenologia, com o ensaio *On a New List of Categories*, de 1867, o estado da verdade deixou de constar da fenomenologia, e a alteridade, depois chamada de categoria da segundidade, apareceu como forma de índice para a formulação ou descrição lógica. Foi possível, então, construir o realismo lógico conforme o qual não existem maus fatos e boas teorias, dando-se especial papel à experiência, seja na forma de recognição ou coparticipação do sujeito no momento do real. Dessa maneira, o acordo de opiniões não significa, por si mesmo, nada, requerendo validade na permanência ou legitimidade da conduta concebida daquilo que é alteridade à consciência.

Peirce, ao reformular a filosofia kantiana, também levanta uma filosofia anticartesiana, pois a certeza dos estados mentais é permeada em função da condição de regularidade ou permanência por intermédio de crenças e hábitos. Mesmo a predição é um estado mental porque se tem de tomar decisões, agir no mundo, o que implica abandonar o grau de incerteza, deixar de tratar o mundo como hipotético e vê-lo em seu estado real. Embora, com o conceito de opinião final da comunidade de investigadores, sempre será o lado de fora que revela o lado interior de uma crença majoritária. O método para a verdade é o pragmatismo, pelo qual o lado de parecença do significado está aberto a todos.

Em complemento ao conceito de cooriginalidade sujeito e objeto, pela filosofia de Peirce, não se pode intuir que se está pensando, já que não há como saber das coisas de forma imediata. Se há o mediato, deve-se pensar que se está pensando e, assim, inicia-se o fluxo de signos. Não se pode pensar sem signos, basicamente Ícones, Índices e Símbolos, assim como não se tem nenhum conceito do incognoscível. Para Peirce, esse conceito contém uma inerente autocontradição, pois, ao se levantar uma hipótese para dizer que há o incognoscível,

ela, como conceito, já é proposicional ou da escala do cognoscível. Kant, ao conciliar Hume e Descartes, criou limites para o conhecimento. Em Peirce, a tônica repousa nos limites da certeza dentro do processo no qual a lógica subsidia a metafísica, que, por sua vez, encontra a verdade do ser, ou seja, o que é a realidade.

Peirce, em se tratando da ética, no ensaio *The Three Normative Sciences*[201], de 30 de abril de 1903, aqui considerado como a consolidação de maturidade de várias de suas ideias, menciona que, até 1883, ele não havia amadurecido suas opiniões sobre ética e que até quatro anos antes ele não estava preparado para afirmar que a ética era uma ciência normativa[202]. Igualmente, como exemplo da evolução e maturação de suas ideias, no mesmo ensaio, Peirce[203] admite que, na consideração da relação dos três modos de inferência - abdução, indução e dedução - para as categorias fenomenológicas - primeiridade, segundidade e terceiridade - as suas opiniões oscilaram, indicando cuidado na análise de sua filosofia. Dessa maneira, no que se refere à ética, somente a partir dessa época, ela passa efetivamente a ser considerada uma ciência normativa, ciência do dever ser e, compondo-se com os outros bens, o estético e o lógico, revela a sua grande importância para o pragmatismo, o qual trata das relações das ações concebíveis para os seus concebíveis fins. Também nesse ensaio, na reflexão sobre as relações das formas de inferência com as categorias fenomenológicas, Peirce[204] esclarece que não se tem nem consciência e tampouco experiência direta da generalidade, mas que é percebida com os juízos perceptuais, sendo estes o ponto de partida da cadeia da significação.

À luz destas observações, há a clara dimensão de que não se pode pretender estudar ética em Peirce mediante realização de recortes de suas menções, desconsiderando-se a revisão do papel da ética, dada como ciência normativa e integrada às inferências e categorias fenomenológicas, compondo o realismo lógico que se inicia com a complexidade da descrição lógica, ainda que sua filosofia, ao abordar quase que a natureza de todos os problemas do pensamento humano, permite estudá-la por vários acessos. Todavia, na análise de um fundamento ético para a eventual extensibilidade para uma ética contemporânea, não se pode deixar de levar em conta a sua filosofia vendo-a atualizada por seu caráter cosmológico no qual se reflete o fundamento ontológico das categorias[205]. Dessa maneira, sem a apresentação da evolução cronológica do pensamento peirciano, pontos de sua filosofia serão analisados nos tópicos seguintes.

---

[201]PEIRCE. EP. 2. p.196. Também constando em CP. 5.120 – 150 com o nome de Three Kinds of Goodness.
[202]PEIRCE. CP.5.129.
[203]PEIRCE. CP.5.146.
[204]PEIRCE. CP.5.150.
[205]Conforme IBRI. 1992. Op. Cit.

1.2.1 A arquitetura peirciana das ciências e o lastro da sua filosofia.

A classificação das ciências realizada por Peirce por si já seria objeto de uma tese, de maneira que, neste trabalho, ela é apresentada de maneira resumida. O ensaio *An Outline Classification of the Sciences*[206], texto que é a primeira parte do material escrito em outubro de 1903, com o nome de *A Syllabus of Certain Topics of Logic*, conforme comentado na edição do *Essential Peirce – V.2*[207], é propriamente uma forma sumarizada da classificação "madura" das ciências, em que as ciências normativas – Estética, Ética e Lógica – constituem o braço central da sua filosofia, sendo a Lógica a ciência das leis gerais dos signos. Objetiva-se situar o papel das ciências normativas e avançar em tópicos que sejam considerados relevantes à visão da ética no todo do pensamento de Peirce.

Em Peirce, a grande inovação na classificação das ciências se localiza nas chamadas ciências heurísticas ou aquelas da descoberta. As ciências especiais ou idioscópicas são as ciências humanas e exatas, como a física, química, botânica, psicologia, linguística, sociologia, as que necessitam de instrumentos especiais de observação e experimentação. O foco aqui adotado estará na filosofia, uma das três classes das ciências heurísticas, e em algo da sua relação com a matemática.

Classificação das ciências segundo Peirce:

A – Ciências da descoberta ou heurísticas
- 1- Matemática
- 2- Filosofia
  - a. Fenomenologia
  - b. Ciências Normativas
    - I- Estética
    - II -Ética
    - III - Lógica
      1. Gramática Especulativa
      2. Crítica
      3. Metodêutica
  - c. Metafísica
    - I - Metafísica geral ou ontologia
    - II - Metafísica natural ou física
    - III - Metafísica religiosa
- 3. Idioscopia
  - a. Ciências Naturais
    - Ex: Física
  - c. Ciências Humanas ou Físicas
    - Ex: psicologia

[206]PEIRCE. CP. 1.180 – 202.
[207] PEIRCE. EP. 2- p.258.

Na Idioscopia, estão as ciências especiais, as que tratam de classes especiais de fenômenos positivos e assentam ou estabelecem questões teóricas mediante experiências especiais ou experimentos.

B- Ciências da crítica ou análise.

Essas ciências são aquelas que se ocupam em organizar os resultados da descoberta, começando com a compreensão e se dirigindo à formação de uma filosofia da ciência[208].

C- Ciências práticas.

Na compreensão do pensamento de Peirce, conceitos de base estão inseridos nos vários tópicos da sua hierarquia da classificação das ciências, mesmo porque os graus de distinção estão em permanente interação, sem uma explícita rigidez esquemática. Peirce não é positivista, e a classificação que faz das ciências é triádica, sem ser uma dialética, com a tríade sendo onipresente (ubiquidade) entre as relações conceituais. Repetindo-se a classificação das ciências temos:

A. CIÊNCIAS DA DESCOBERTA

1. MATEMÁTICA		
2. FILOSOFIA OU CENOSCOPIA	**a.** Fenomenologia **b.** Ciências normativas **c.** Metafísica	CIÊNCIAS NORMATIVAS: **b.1-** Estética **b.2-** Ética **b.3-** Lógica ou Semiótica (pragmatismo)
3. CIÊNCIAS ESPECIAIS OU IDIOSCOPIA	Física, química, biologia, linguística e outras	Campo experimental de investigação

B. CIÊNCIAS DA REVISÃO: exemplo: revisão de um livro.

C. CIÊNCIAS APLICADAS: engenharia.

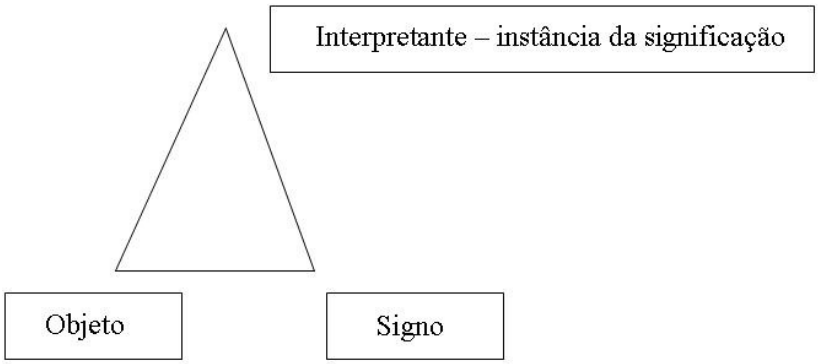
A classificação é hierárquica, mas em forma de inter-relação. A filosofia depende da matemática, que é a ciência dos diagramas, das formas, das relações, da criação, da heurística e da suspensão do tempo, de maneira que a filosofia tem que aprender com a matemática o espírito da clareza. A necessidade da hierarquia surge porque existe uma linguagem no conceito, e o poder heurístico requer algum tipo sígnico de metalinguagem, o que, por si, favorece a tomada de decisões na incerteza. Requer-se, portanto, uma interligação entre as

[208] PEIRCE. CP. 1.182.

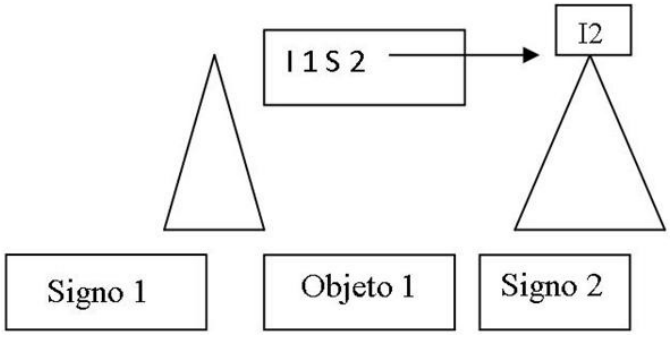
ciências. Para Peirce, a filosofia não pode ser obscura, ou seja, a linguagem tem que ser clara, sem que se confunda profundidade com obscuridade.

Peirce traz uma nova maneira de ver a Fenomenologia, que é a ciência da experiência e a condição de possibilidade para as ciências normativas. Estas são as ciências do dever ser, a Estética, a Ética e a Lógica ou Semiótica, cabendo ao Pragmatismo atuar como um princípio de Lógica. Dessa maneira, as ciências normativas não são transcendentais, pois dependem da experiência ao estabelecer metas ideais, e a filosofia começa como uma presença do mundo no qual se fará um inventário da experiência e das classes dos fenômenos. Nesse caminho, cabe à lógica apresentar argumentos consistentes.

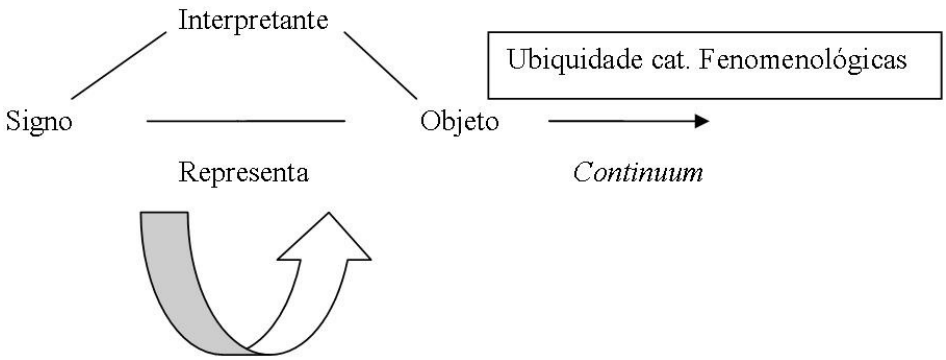
A Semiótica, que é sinônimo de Lógica, é a ciência geral dos signos, na qual há alguma coisa que representa alguma outra coisa para um terceiro, o interpretante (signo mais desenvolvido que o primeiro).



Ou seja, em Peirce, há uma lógica em tríades, ternária, sem dualismo estrito, mas há um continuísmo evolucionário, pelo qual a história do conhecimento humano é uma aproximação mais ampla da significação do objeto, decorrente da própria estrutura evolucionista da cadeia de interpretantes.



No pensamento de Peirce, também o objeto não é estático, havendo o objeto imediato (o da teoria) e o dinâmico (o real), de maneira que não é o objeto das teorias que diz da realidade, mas o objeto dinâmico que é o que permanece indiferente ao modo que o representamos. É por este modo que, ao *continuum* evolucionista, está agregada a ubiquidade das categorias fenomenológicas do real.



Nessas estruturas, o signo representa o objeto para efeito de interpretação, ou seja, é outro objeto. O interpretante, que pode ser um homem ou outro objeto, obliquamente representa o objeto. Como dito, o objeto é real e não gramatical, é genuíno e se impõe ao signo, o que caracteriza um diálogo com os fenômenos que não dependem do sujeito, ou seja, presume um real que objeta, com todo objeto como um objetor em sua alteridade[209]. A qualquer tempo, a linha da regularidade ou lei contendo uma generalidade pode ser interrompida por um segundo (reação) ou mesmo indicar uma nova hipótese a ser testada, uma forma simplista de indicar a ubiquidade ou onipresença das categorias fenomenológicas.

Estrutura-se, assim, um realismo lógico, de um tipo mais metafísico, traduzido na teoria do objeto e da tríade, na qual o Pragmatismo incorpora a realidade destacando-se a aptidão criada para moldar o modo de agir, pois o signo representa o objeto que o determina, e o interpretante, que é o signo mais desenvolvido, capacita, a quem interpreta, a agir na direção indicada. Implica, de forma mais ampla, que interpretar não é só compreender, mas crer e adotar uma determinada conduta. Por sua vez, o objeto é bruto porque ignora o que se quer que ele seja, realidade que faz nascer a faculdade mediadora para entender a conduta desse objeto. O eu os pensa (representa), mas, caso o faça diferente do que é, o objeto mostra a sua real conduta. Implica habitar no real ou ter um diálogo semiótico com o objeto mediante

[209]O conceito de objeto é mais amplo do que o meramente científico, pois se liga ao conceito de reação, outro em geral em relação à consciência.

representações verdadeiras ou, no futuro, prevendo-se como o objeto vai agir, método que permite separar o real do imaginário e mesmo os objetos da ficção.

Em primeira comparação, em Peirce, os limites cognitivos estão situados na estrutura do real e não na linguagem, ou seja, nos limites impostos pelo objeto ao signo, o espaço e o tempo não são intuições, mas parte da realidade. Em Kant, as intuições de espaço e tempo estão no sujeito, ou melhor, na capacidade do objeto de se mostrar ao sujeito ou às suas intuições.

Na Semiótica de Peirce, surgem as formas lógicas de raciocínio ou argumento: abdução, dedução e indução, que se entrelaçam com a as categorias fenomenológicas ou a experiência do real. A lógica elenca todos os signos possíveis de orientar à verdade e esta existe por correspondência, ainda que não perfeita, pois, como se depreende da filosofia de Peirce, tudo está em permanente evolução, tanto as representações como os objetos. Dessa maneira, a verdade é a correspondência entre signos (sentença e o objeto), e o falso e o verdadeiro se referem ao confronto do signo com o seu objeto. A verdade positivada (fática) terá consequências pragmáticas, mas, em relação ideal, entre o positivo e o seu oposto.

Por tudo, com a questão da representação que corresponde à conduta dos objetos, na divisão das ciências, a Metafísica é a teoria do objeto – do real – ou o que é real, da efetiva relação entre o ser e o aparecer. A ciência não pode conhecer o objeto pela sua essência, mas fazer ciência é dialogar com o objeto, ou seja, romper a cadeia de estranhamento homem e natureza. O homem, mesmo sem uma intuição intelectual, é adestrado ou naturalmente selecionado[210] a perceber as formas existentes na natureza, de maneira que formas da natureza e pensamento, em completo anticartesianismo, não são estranhos e habitam em sua conaturalidade. Em outras palavras, a natureza contém formas da natureza do pensamento, manifestada, por exemplo, em uma equação - signicamente, um ícone - que também é uma relação real ao representar a conduta de um objeto, que se repete factualmente.

Peirce observou que a comunidade científica acaba por tomar um só objeto, por exemplo, o objeto com massa para a lei da gravidade, para todas as experiências científicas que decorrem de uma linguagem específica, ao contrário dos sofistas que defendiam uma linguagem sem objeto. Entretanto, como observado, o objeto é dinâmico, ou seja, a verdade é falível e a representação aproximada, sem que a humanidade resvale para o relativismo imobilista, pois as crenças adquiridas pragmaticamente moldam a sua conduta à vista da previsão da conduta dos objetos. Com tal baliza, verdade é aquilo de que não se consegue

[210]PEIRCE. CP. 5.341.

duvidar, ao mesmo tempo que nem tudo que é possível está subordinado, previamente, às condições de "ou" e "e". Há o possível como escolha (ou), cabendo à razão mediar entre o homem e a realidade futura concebível, mediação pela qual, do passado, a razão escolhe a experiência e procura minimizar a chance de errar, já que a escolha errada pode pautar a angústia do homem.

A solução peirciana, para conciliar uma filosofia indeterminista e realista, decorre do entendimento de que o pragmatismo é um método derivado das inferências ou argumentos com pretensão de determinação (lado interior), mas, ao mesmo tempo, o seu lado exterior está aberto a todos. O método pragmático, por sua vez, requer o assentamento em uma visão lógica do conhecimento, em si tricotômica e integrada. Por isso é que Peirce estabeleceu uma arquitetura de campos distintos para a filosofia: de um lado, as ciências especiais, mais especulativas, e do outro lado, as ciências da revisão (críticas ou analíticas), as quais tiram proveito das ciências das descobertas e podem se desenvolver dentro da classificação das ciências.

Com um novo viés para o conhecimento, em Peirce, a ignorância e o erro não têm um aspecto negativo, mas a característica positiva de distinguir os egos, privados, do conceito de ego absoluto de pura apercepção[211]. Dessa maneira, a própria existência é suportada por todos os outros fatos que, externos, nos identificam. Não se tem poder de introspecção, e o mundo interno[212] é derivado de raciocínios hipotéticos de conhecimento dos fatos externos[213]. Assim, não há necessidade de se supor uma autoconsciência intuitiva, pois a autoconsciência pode ser o resultado de inferência[214]. Sem o poder de intuição, a cognição é determinada logicamente por cognições prévias[215], com a experiência dos eventos no passo de um processo contínuo. Tampouco se tem o poder de pensamento sem signos e não se têm conceitos para o absolutamente incognoscível[216]. Mesmo assim, é possível para a mente humana, ainda que nas falácias, compor uma inferência válida[217], pois a lógica (semiótica) não para, razão pela qual a última palavra sobre o falso ou verdadeiro só pode ser dada pela realidade externa e a ela deve se conformar a linguagem para a possível explicação ou conhecimento[218].

Segue-se, então, que a explicação consiste em reconhecer as coisas sob leis gerais ou classes naturais, de maneira que o totalmente incomparável é totalmente inexplicável. Os

[211]PEIRCE. CP. 5.235.
[212]O eu ou a consciência da sensação de alteridade.
[213]PEIRCE. CP. 5.265.
[214]PEIRCE. CP. 5.237.
[215]PEIRCE. CP.5. 265.
[216] Idem
[217] PEIRCE. CP. 5.282.
[218] As inferências carregam, por si, o falibilismo ou vagueza e requerem a aplicação do pressuposto pragmático.

pensamentos, assim como os sentimentos, em si mesmos, não são analisáveis[219]. Os sentimentos dispensam a explicação e são meramente qualidade material ou signo mental. Ainda assim não existe sentimento que também não seja uma representação, um predicado de algo determinado logicamente por sentimentos que a precedem. Todavia, nesse percurso, as emoções atingem a consciência como "objetos de pensamento" e afetam (no sentido mais amplo de relação) mais o "Eu" do que outras cognições ou recognições, principalmente no que tange à percepção de que não se pode predizer o destino[220].

Na filosofia de Peirce, a concepção de um ser é uma concepção sobre um signo (um pensamento ou palavra) e, como não é aplicável a todos os signos, não é primariamente universal, mesmo que tenha sua mediação aplicável para a coisa. Ser, portanto, é aquilo que é comum para uma classe de objetos e, por comparação, não aplicável aos objetos não incluídos na mesma classe. Mais ainda, o mesmo fenômeno é repetido em diferentes ocasiões ou o mesmo predicado em diferentes objetos[221]. Todavia o real é independente dos caprichos, tanto do Eu quanto do outro, e a concepção de realidade[222] envolve essencialmente a noção de comunidade, a qual não tem limites definidos e é capaz de um ilimitado acréscimo de conhecimento. É como se a realidade tivesse somente existência potencial e fosse dependente do futuro pensamento da comunidade, no momento em que, na existência individual, há a manifestação dos erros e da ignorância[223].

O falibilismo, no pensamento de Peirce, torna-se, então, um falibilismo restrito, pois se ampara no realismo lógico que passa pela aplicação do pressuposto contido na máxima pragmática, que se impõe continuadamente, porém *a posteriori*. Entende-se que o conceito de comunidade não está norteando, no sentido regulativo, o caminho lógico - semiótico e, portanto inferencial, mas é um conceito cosmológico de restrição ao falibilismo extremo. Tratar a ideia de comunidade de Peirce, observada dentro do contexto do falibilismo semiótico e cosmológico, como ideia regulativa na constituição de signos e portanto metodológica, equivale a kantianizar Peirce ou aplicar o princípio formal (no mundo inteligível) da ética kantiana (o da consciência universal) sobrepujando o princípio material (o dos desejos), o que somente é cabível à luz da filosofia do sujeito com seus princípios transcendentes, notadamente os de espaço e tempo.

---

[219] PEIRCE.CP. 5.289.
[220]PEIRCE. CP. 290 – 292.
[221]PEIRCE. CP.5. 294 – 296.
[222]Suporte ao inerente falibilismo, tanto das asserções como da gênese daquilo que é alter para a consciência.
[223]PEIRCE. CP.5.311 – 317.

Os caminhos de acesso ao mundo inteligível percorridos por Kant e Peirce são diversos, embora compartilhem o grande principio de que não podemos conhecer o que é absolutamente livre. No entanto, para Peirce, há o falibilismo porque não existem estruturas transcendentais de constituição sígnicas para suportar qualquer determinismo, o que requer o reconhecimento da estrutura do sinequismo, ausente em Kant. O fato de Peirce reconhecer que o verdadeiro ou falso estão contidos na representação linguística não o torna um kantiano, pois a determinação linguística é dependente da alteridade dos objetos sígnicos (dinâmicos em seu contínuo) e, por si, obnubilados, não passíveis de qualquer determinação transcendental.

Uma metafísica que veja o real por representações sígnicas (falíveis), as quais correspondam à conduta dos objetos, seja pelo positivo ou negativo, não implica cabimento de conceitos de um *a priori* determinante e transcendental para a conjunção de proposições linguísticas, mesmo que só para o campo moral. Peirce, em seu anticartesianismo, não aceitaria uma "filosofia de faz de conta", campo para o ceticismo, pois se têm crenças confiáveis fixadas pelo lado interno (o que afasta o relativismo), que podem se dispor como lado externo enquanto argumentos com pretensão de determinação dos objetos e de ações legítimas, os quais também são externos à consciência e disponíveis a toda comunidade ilimitada de aprendizagem, objetos e ações que, por sua conduta concebível, podem confirmar ou refutar a determinação argumentativa pretendida.

1.2.1.1 A Matemática enquanto ciência heurística.

A matemática é uma ciência heurística, é a ciência de criação de *formas*[224] e se difere das demais ciências da descoberta. Segundo Peirce:

> A matemática estuda tanto o que é como o que não é logicamente possível, sem que se faça responsável por tornar os seus objetos reais. A filosofia é a ciência positiva, no sentido de descobrir o que realmente é verdadeiro, mas ela se limita ao verdadeiro que pode ser inferido da experiência comum. A idioscopia adota todas as ciências especiais, as quais estão ocupadas, principalmente, com a acumulação de fatos novos[225].

Conforme os ensinamentos de Ibri[226], a matemática, por sua característica, tira conclusões necessárias sobre objetos hipotéticos, de maneira que ela é uma ciência sobre o mundo possível e não uma ciência que lida com *quantidades*. Ela desenvolve a capacidade de

[224]IBRI. 2010. Op. Cit.
[225]PEIRCE. CP. 5. 184 : "Mathematics studies what is and what is not logically possible, without making itself responsible for its actual existence. Philosophy is positive science, in the sense of discovering what really is true; but it limits itself to so much of truth as can be inferred from common experience. Idioscopy embraces all the special sciences, which are principally occupied with the accumulation of new facts".
[226]IBRI. 1992. Op. Cit.

generalização, de abstração, pois nela o objeto é a sua própria linguagem, o seu próprio signo. Como não há estado fático, dizer do falso ou verdadeiro é ter em conta se uma regra foi ou não violada, de maneira que a condição de verdade é a consistência interna que ela cria para si. Com a matemática, fora do estado fático, criam-se mundos possíveis que, se um dia vierem a ser, poderão ser observados a partir da descrição prévia já realizada nas formas matemáticas. A filosofia, embora destacada da matemática, depende dela, pois trabalha sempre com universais, com a dedução e indução e, enfim, com a base formal da lógica fática vinculada ao objeto e fatos.

Ainda de acordo com lições de Ibri[227], a matemática criando formas, - do ponto de vista sígnico -, é inteiramente icônica. O ícone é o signo que representa seu objeto porque se assemelha a ele, mas também não depende da existência deste objeto para poder significar, bastando à matemática manter a sua consistência interna. Se um signo matemático passa a representar uma realidade, como se faz na física, a consistência do signo deixa de ser só interna e deve corresponder a um objeto representado, de forma que, se alterado, a realidade objetará o signo. Se na equação $E=mc^2$, for trocado o exponencial para $E=mc^3$, ela deixa de representar a realidade do fenômeno de transformação da matéria em energia. No ícone meramente matemático, o compromisso é somente com a consistência interior, enquanto que, na representação da física, não cabe uma intervenção arbitrária. A escolha da significação, no caso da física, foi do objeto, de maneira que, no tráfico de signos, o objeto pode se manifestar fenomenicamente exibindo-se ao mostrar as suas consequências.

A matemática como ciência pura – *a priori* – é a das formas possíveis de mundos possíveis, sem necessidade de perguntar por algum mundo e sem ser fenomênica ou empírica. A cada novo elemento que a ciência cria faticamente, no aprendizado infinito da matemática, a chance de possibilidade fica ampliada. Newton trabalhou com um mundo tridimensional com um espaço absoluto. Einstein, ao considerar o espaço reciprocamente relativo ao tempo, aumentou, de partida, a criação sígnica de formas de novas dimensões, ou melhor, a possibilidade de que elas existam em estudo de formas possíveis em mundos possíveis.

A forma como Peirce concebe a matemática tem raízes na experiência do mundo vivido, na medida em que abstrações pensadas pelos antigos gregos acabaram transformando-se em fatos científicos e factualmente experienciáveis. Podem ser citadas, como exemplos, as curvas denominadas cônicas, oriundas de cortes por planos distintos do cone. Sabe-se que Kepler encontrou as elipses no movimento do sistema planetário,

[227]IBRI. 1992. Op. Cit.

assim como Galileu, a parábola nos fenômenos da balística, isso dentre tantos outros fatos científicos que se amparam em mundos possíveis cultivados no interior da matemática pura. Ou seja, da abstração grega surgiram formas possíveis de mundos possíveis. Kepler abduziu, ou seja, descobriu por "insight" e pensou o universo por formas matemáticas e, assim, comprovou o movimento elíptico dos corpos do sistema solar. De uma curva matemática, outrora imaginada pelos gregos, pode-se encontrar trajetórias semelhantes na natureza.

Na história da humanidade, pode-se dizer que a linguagem procura vestígios da Natureza mediante um poder de síntese com o qual busca a unidade na diversidade, a descoberta do universal no particular. Nesse caminho de crescimento do pensamento, por processos de descoberta, a matemática sempre foi a mais bem sucedida das ciências humanas, reconhecida como geradora de um conhecimento puro que se estabelece de maneira sintética. Porém, a par de ter inspirado muitas filosofias, particularmente subsidiou, com suas formas, um mecanicismo constituído pela crença de que a física clássica poderia, com suas equações, determinar o curso do universo até o fim dos tempos.

Ressalte-se que a matemática pura é uma ciência que não depende da experiência, segundo Kant, uma ciência *a priori.* É Kant que propõe a pergunta sobre seu poder heurístico, a saber, como é possível que ela acrescente conhecimento sem recorrer ao mundo dos fenômenos? Dentro desta abordagem breve da matemática, pode-se dizer que a resposta a essa questão está na ideia de esquema, que, em Peirce se consuma na teoria dos diagramas. Ao contrário de outras ciências que examinam os fatos e dependem deles e, por isso, têm relações biunívocas com o real, a matemática é genuinamente icônica por não depender da existência aos seus objetos. Nos diagramas matemáticos, é possível ver o universal realizado em um particular, ou seja, o próprio diagrama.

Na filosofia de Peirce, relembrando de certa forma Platão, a matemática é uma ciência pura, cujos objetos são pura idealidade e, em relação a eles, os objetos do mundo real são meras aproximações, a exemplo de um cubo, perfeito na idealidade matemática, mas cuja construção empírica jamais terá a perfeição da igualdade de suas arestas e de seus ângulos. Na matemática, as soluções esquemáticas como quer Kant, ou diagramáticas, conforme Peirce, permitem experiências de construção de linguagem sem que constituam mediações com algum mundo empírico - seus objetos não têm alteridade com respeito aos signos que a constituem.

1.2.1.2 A Filosofia e suas divisões.

Neste item, a ideia é localizar a filosofia dentre as ciências em geral e dentre as ciências da descoberta em particular, sem a pretensão de situar, de forma exaustiva, a filosofia de Peirce na história da filosofia.

Para Peirce, a filosofia se divide em Fenomenologia, Ciências Normativas e Metafísica[228] e é uma ciência da experiência, dos fatos e, por isso, é positiva. Na abordagem filosófica, Peirce pouco mudou as linhas básicas do seu pensamento ao longo de sua vida e, ao contrário, o Peirce maduro consolidou as suas teorias, cujas raízes já se encontravam em seus primeiros escritos. Ele também, de certa forma, deu continuidade à grande luta de Kant contra o ceticismo, tendo sofrido forte influência do kantismo, principalmente em sua juventude. Todavia, ao longo de sua extensa obra, Peirce apontou que as soluções kantianas provocaram efeitos muito nocivos, tal como a tendência a desenvolver filosofias nominalistas, centradas na subjetividade e certas formas de antropocentrismo.

Peirce, por seu lado, tentou conciliar uma filosofia anticética e de realismo lógico, ao mesmo tempo em que manteve o espírito da filosofia grega pré-socrática mediante a criação de uma cosmologia. Peirce não criou uma teoria estruturada sobre arte e muito pouco sobre ética, mas deixou fundamentos para a extração de uma nova estética do admirável e para formulação de uma ética mais detalhada.

Ele também reconhecia que a filosofia tinha as suas raízes no encantamento e no espanto dos antigos gregos em relação à Natureza, mas que, dentro dessa visão, ela favoreceria uma tendência ao criacionismo, embora também houvesse a busca da explicação racional. Todavia, nos seus escritos, Peirce observou que, quanto mais religiosa e dogmática fosse uma cultura, mais difícil seria o desenvolvimento do conhecimento. Por outro lado, para Peirce, as hipóteses da ciência não podem ser verificadas diretamente, como pressupunha o positivismo comtiano, mas pode-se dizer da representação da generalidade da conduta de uma classe de objetos, designando seus predicados e mesmo relações deontológicas. Peirce insiste que a função do conhecimento é *saber prever*, o que leva sua significação sempre para um futuro indeterminado.

Na filosofia de Peirce, a atuação da ciência, diferentemente de outros campos da cultura, é semiótica, ou seja, suas teorias são verificadas por meio de signos indiciais, como exemplarmente se pode dizer que nuvens carregadas no céu constituem indícios de chuva.

---

[228]PEIRCE. CP. 5.186.

Peirce também reconheceu o grande pensador que foi Kant, capaz de formular uma filosofia critica na qual o conhecimento estaria confinado à experiência possível, não obstante fundada em um nominalismo e determinismo. É provável, pode-se supor, que a evolução do conhecimento que trouxe à luz ideias como as de Darwin e constatações como as de que o homem "sapiens" só tem 100.000 anos de existência, em um universo de 16 bilhões de anos, mudaria muitas concepções clássicas de mundo.

Peirce, por seu lado, pode vivenciar, no final do século dezenove, o clima de evolucionismo que ele mesmo adota para a sua filosofia, incorporando a ideia de que a mente humana desenvolveu evolucionariamente suas formas lógicas e estas se tornam tão inerentes ao pensamento como à própria natureza circundante, compondo uma filosofia ampla de conaturalidade entre sujeito e objeto real. Tal coabitação é ponto importante na teoria peirciana do Idealismo Objetivo, pensamento originado em Schelling e incorporado com adaptações por Peirce[229].

A filosofia de Peirce, considerando os signos reais da alteridade ou reativos, à disposição de todos, como suporte à concepção lógica de um mundo exterior, responde bem às questões do mundo vivencial. Descobertas ulteriores da ciência, ao contrário de se chocarem com os postulados de Peirce, como as novas concepções de tempo e espaço, valorizaram as suas posições de negação do antropocentrismo. Dessa maneira, Peirce está distante do conceito medieval de que o objetivo da ciência era o de "salvar as aparências", ou seja, era independente da conduta dos objetos significados de forma a dizer que a ciência só tratava de meros conceitos, pois tudo traduzia a vontade de Deus. Igualmente, com a cosmologia evolucionária, Peirce não se confunde com o conceito renascentista de um Deus "ex machina", tal como o tipifica Leibniz, ou seja, entre todas as hipóteses de mundo, Deus escolheu a melhor e saiu dela, mantendo, no entanto, os seus vínculos de necessidade.

Mesmo que seja uma filosofia integrada e inovativa em quase todas as suas questões, a compreensão da Fenomenologia, enquanto uma das divisões da filosofia, é ponto fulcral no entendimento da filosofia de Peirce como um todo.

[229]Embora Schelling identifique o absoluto com Deus, fonte de toda liberdade e possibilidade do incondicionado, Peirce concebe uma cosmologia de coabitação entre homem e Natureza, sem a estrita cisão entre sujeito e objeto e, por isso, estabelece bases para uma filosofia de conaturalidade entre eles, bem como um evolucionismo no qual não se assenta uma ética religiosa precedente, mas de avaliação racional das consequências da conduta do homem no mundo vivente. Peirce não requer uma "purificação" prévia, na esfera privada, com o fim de afastar o egoísmo originário, mas mantém elementos do realismo indeterminista, do evolucionismo e da inclinação lógica ao entendimento, elementos, de certa forma, originários da filosofia de Schelling.

1. 2.1.2.1 A Fenomenologia.

A Fenomenologia peirciana tem por finalidade classificar as experiências, ou seja, fazer um inventário delas, constituindo, assim, uma ciência das aparências, daquilo que aparece para aos sentidos, cabendo à Metafísica a missão de estudar as relações entre o ser e o aparecer. Dessa maneira, a Metafísica é a ciência do real, enquanto a Fenomenologia é a das aparências.

Segundo Peirce, a "Fenomenologia certifica e estuda os tipos de elementos universalmente presentes no fenômeno, e fenômeno significa tudo que está presente para a mente a qualquer momento e de qualquer maneira"[230]. Como observado, a Matemática trabalha com ícones e cria modelos teóricos que, potencialmente, podem representar mundos em forma de diagramas. Enquanto linguagem de ciências fáticas, os signos matemáticos se confrontam com a realidade buscando relações consistentes de correspondência. Importa lembrar que as conjecturas, como ponto de partida de uma investigação, são diagramáticas enquanto sistema de relações possíveis, tal como ocorre em todas as ciências, mesmo naquelas cujos objetos são de observação especialmente difíceis, como a psicanálise.

Para Peirce, portanto, a primeira ciência da filosofia é a Fenomenologia, que é um inventário dos fenômenos, maneira de classificar os tipos de experiências típicas do ser humano. Implica abrir os olhos externos, mas também aqueles "internos", para os fenômenos, dentre os quais está incluída a vontade, o pensar, a lembrança de um sonho, etc., indiferenciando os mundos interno e externo.

No processo de experiência, pela filosofia de Peirce, está imbricado todo o resultado cognitivo da vida, algo elaborado, reflexionado e não somente sensitivo. A experiência é a única mestra, contém alteridade reconhecida, sem constituir uma experiência cega, porque está em relação ao repertório constituído pelas experiências pregressas. Tal fato decorre do *continuum* que contém, em si, mediação. Dessa forma, do ponto de vista empírico, Peirce afasta-se de uma visão empirista da "tábula rasa", ou seja, a assunção de que o todo da mente passou pelos sentidos. Ao contrário, considera que o repertório do processo experimental já traz por si generalidades do *continuum* da mediação e mesmo da seleção natural. A experiência reflexionada incorpora o repertório de aprendizagem e cria as faculdades para a Fenomenologia ver as causas nas formas diversas de observar os fenômenos e mesmo para vê-las sem mediação.

---

[230]PEIRCE. CP. 1.186 "Phenomenology ascertains and studies the kinds of elements universally present in the phenomenon; meaning by the phenomenon, whatever is present at any time to the mind in any way".

Peirce, ao longo de sua filosofia, demonstra que, inobstante estabeleça categorias ou modos do ser em classe de predicados do ponto de vista lógico, não há perda da assimetria do mundo, o que representaria um retorno ao sistema kantiano da razão pura. Com vistas a eximir tal risco, embora haja a divisão da filosofia em três setores hierárquicos, concebe-se que eles estão permanentemente ligados, de forma que estudar a fenomenologia implica em sua continuidade natural com as Ciências Normativas e à Metafísica.

Cofirmando-se no texto do próprio Peirce, tem-se:

> A Filosofia tem três grandes divisões. A primeira é a fenomenologia, que simplesmente contempla o fenômeno universal e distingue seus elementos onipresentes, Primeiridade, Segundidade e Terceiridade, juntos, talvez, com outras séries de categorias. Segue-se que a divisão da filosofia em três grandes seções, cuja distinção pode ser estabelecida sem parar para considerar o conteúdo da fenomenologia (isto é, sem perguntar o que as verdadeiras categorias podem ser), transforma a filosofia em uma divisão de acordo com a Primeiridade, Segundidade e Terceiridade ...[231]

No mesmo texto, escrito na maturidade de seu pensamento filosófico, *The Three Kind of Goodeness*, ele mostra de forma clara a mencionada inter-relação:

> A Fenomenologia trata das qualidades universais dos fenômenos em seu caráter fenomênico imediato, em si mesmas como fenômenos. Ela, assim, trata dos fenômenos em sua primeiridade. As ciências normativas tratam das leis de relação dos fenômenos a seus fins, ou seja, elas tratam dos fenômenos em sua segundidade. A Metafísica, como tenho acentuado, trata dos fenômenos em sua terceiridade[232].

Ressalte-se que, dito de uma maneira simplificada, a onipresença das categorias mostra primordialmente um caráter ontológico e não metodológico ao garantir, ao mesmo tempo, a simetria e a ubiquidade das categorias e a dualidade inerente à percepção da terceiridade real, ou seja, a regularidade de conduta dos segundos, que inclui a legitimidade, ou daquilo que está na realidade do mundo externo à consciência.

O geral, já existente na experiência pregressa e nas formas da natureza, revela a simetria, a semelhança produzida pela lei, a sustentação do conceito. Porém as coisas, em sua singularidade, suscitam, pela diferença e indescritibilidade, a ideia metafísica do acaso. Na Fenomenologia, na primeiridade, há a ideia de unicidade com as coisas no presente – sem tempo. Não se trata ainda do conhecimento, pois *saber* é *saber prever*, referindo-se ao futuro,

---

[231]PEIRCE. CP. 5.121 "Philosophy has three grand divisions. The first is Phenomenology, which simply contemplates the Universal Phenomenon and discerns its ubiquitous elements, Firstness, Secondness, and Thirdness, together perhaps with other series of categories. So then the division of Philosophy into these three grand departments, whose distinctness can be established without stopping to consider the contents of Phenomenology (that is, without asking what the true categories may be), turns out to be a division according to Firstness, Secondness, and Thirdness…"

[232]PEIRCE. CP. 5. 122, 123 e 124 "Phenomenology treats of the universal Qualities of Phenomena in their immediate phenomenal character, in themselves as phenomena. It, thus, treats of Phenomena in their Firstness. Normative Science treats of the laws of the relation of phenomena to ends; that is, it treats of Phenomena in their Secondness. Metaphysics, as I have just remarked, treats of Phenomena in their Thirdness."

aos fins necessários dos segundos (o *alter*) em sua conduta. A outra maneira de ver os fenômenos está no espírito da inquirição, ou vê-los em seus fatores notáveis.

A ideia de segundidade traz a ideia de alter (outro), um segundo em relação a um primeiro, e caracteriza a individualidade da experiência. As alteridades existem independentemente da mente humana, isto é, não importa se ela as está caracterizando ou não. Em outras palavras, a alteridade não é estatuída pela consciência: ela existe independentemente, e é a alteridade, ou o mundo dos segundos, que dá noção de eu. Por esse sentido, a alteridade cria a consciência da dualidade que precisa ser mediada, tanto para os fins de aplicação científica como para outras ações comunicativas de implicação ética.

A solução peirciana para todo processo de mediação é o Pragmatismo, que compreende e indica que há um tendência a agir à vista de nossas crenças compromissadas em relação à consequência dos atos, em uma espécie de predição futura, desde que o passado, como imutável, seja força bruta e confronte a razão. Claro que a imutabilidade do passado está condicionada à cadeia de significação a qual estará composta por aquilo que possibilita algum tipo de escolha para o ser humano. Para Peirce, o não ego é uma pluralidade, um aglomerado de particulares. O Ego, por sua vez, é característica geral no sentido de conjunto de hábitos que constitui a personalidade, de forma que esta também é um signo. O ego, então, resulta de um processo indutivo aplicado à experiência.

Tal conceito para o ego, próximo de uma projeção semiótica de si mesmo, produto da generalização das experiências, não torna Peirce ultrapassado pela evolução dos estudos da mente, seja pelas ciências orgânicas, seja pela psicanálise. O que se reforça em Peirce é uma visão positiva para a aprendizagem e o conhecimento, de forma a não se confundir o eu atual, presente, com o eu passado. Este último é fático e proporciona uma generalização dessa facticidade. Contudo há uma carga positiva para a experiência, pois a alteridade do mundo é ser segundo, ser outro em relação ao eu, o que dá força à experiência como mudança. Assim é que mesmo o fracasso é motivo para mudança e, enquanto realidade ou descoberta do real, está imbricado com as escolhas éticas. A cadeia das experiências, as pregressas e as atuais, mostra que, no conhecimento, não se pode sair do tempo. O mundo da vida, assim, corre, e, se diferente fosse, seria necessário retornar ao início do universo para explicar o mundo.

O sentimento, por seu lado, está na consciência de si enquanto existir ausência de alteridade, tornando-se atitude contemplativa, momento em que há o que Peirce chama de qualisigno ou um momento de qualidade pura. Na percepção da alteridade, do outro, etapa que Peirce chama de constituição dos juízos perceptuais, já há mediação, iniciando-se a cadeia de interpretação. A crença anterior é vetor de determinação, mediante representação ou

proposição que tem a pretensão de argumento ou determinação, ou seja, indica ação que, à vista do autocriticismo reflexivo, gera a avaliação lógica da consequência concebível pragmática da ação.

Um resumo possível para os conceitos listados para as categorias fenomenológicas poderia ser apresentado como o seguinte:

CATEGORIAS FENOMENOLÓGICAS	MUNDO INTERNO	MUNDO EXTERNO
Primeiridade	Unidade, incondicionalidade, presente	Diversidade, variedade, assimetria, diferenças
Segundidade	O conflito do passado com a consciência presente	Reação com o objeto, exterioridade, ego x não ego
Terceiridade	Mediação do pensamento, razão, tempo	Regularidades, uniformidades, semelhanças

Conforme mencionado e ainda baseando-se nas lições de Ibri[233], a divisão da filosofia se faz porque a Fenomenologia não é dependente da lógica, pois não se obriga a dizer do falso ou verdadeiro, do bom ou do mal, sendo só dependente da matemática já que classifica e generaliza a experiência, ou seja, faz o inventário dos fenômenos. As três categorias fenomenológicas, a primeiridade, a segundidade e a terceiridade não estão, necessariamente, presentes em todos os fenômenos, conforme se depreende do quadro anterior.

A primeiridade se liga à verdade, à liberdade, à presentidade e à despersonalização. Dentre outras coisas, é contemplação e é infinita na sua pura liberdade. Enquanto experiência, está fora da autoconsciência e está no presente, pois este é um hiato da continuidade passado e futuro. Essa experiência, como observado, é de qualidade pura, um qualisigno, símbolo que é um *continuum* de qualidade, o qual, em termos de representação, faz isso consigo mesmo, na medida em que o qualisigno se faz e o objeto não reage. Dessa forma, há uma totalidade formada na qual a consciência se perde. Ressalve-se que, na filosofia de Peirce, tratar dessa interioridade não é falar em subjetividade.

No estado mental da primeiridade, inicialmente, a temporalidade não está reconhecida, mas, com qualquer pergunta, a mente volta ao tempo e leva a descrição a comparações, rumo ao conhecimento. Com a linguagem, aparece o tempo, e o presente deixa de predominar. Todavia, nesses processos, não há rigidez hierárquica ou metodológica que se

[233]IBRI. 1992. Op. Cit.

assemelhe à filosofia do sujeito, pois o conhecimento, a inteligência e a linguagem vão se desenvolver perante o outro (*alter*), o que é independente, ainda que não estranho ao eu. O outro é um "comigo" para que possa ser e aparecer em toda a sua potencialidade, ou seja, na sua conduta na temporalidade e, assim, seja representável como possibilidade de verdade.

O qualisigno, também chamado de qualidade de sentimentos, pode estar dentro do fato, como a morte de alguém, hipótese em que será um *alter* que, em sua maior importância, será sem cadeia interpretativa ou, no conceito peirciano, uma segundidade bruta. Os sentimentos de cada um (sentimento inicial como primeiridade), caso permaneçam na sua particularidade, são únicos e segundidade[234]. Nos casos em que se experimenta a brutalidade do fato, só há um recurso: a mediação da razão. No exemplo da morte, a segundidade é a morte, a primeiridade é o sentimento e a mediação da razão para o fato é a terceiridade.

A primeiridade percebe nos objetos as coisas que são singulares, isto é, o particular de uma classe e, nesse estado de primeiridade, elas podem ser vistas sem tempo, em sua assimetria, de modo que, embora a primeiridade esteja definida pela diversidade das coisas, ela própria é única. Assim é que a ideia de liberdade liga-se à primeiridade, já que o princípio geral da liberdade é o acaso no instante em que estado de liberdade é possibilidade do ser. Mantendo-se a existência da ideia de unidade, pois não há estranhamento sujeito e objeto, o que aparece como unidade internamente (primeiridade), aparece exteriormente como diversidade. São as expressões do livre, nas quais há a tendência de se perder o olhar habitual.

A primeiridade acentua-se como o presente representando um ponto de continuidade que, ao se estender à terceiridade, será tempo, razão e espaço. A segundidade é reação do mundo à consciência, à vontade, à previsão física ou mental e à resistência, de maneira que ela constata a experiência da resistência. A segundidade também é fenômeno interior – existência anterior – é força bruta e categoria dos fatos consumados do passado, os quais não podem ser mudados. Todavia compõe-se um eu que vem da generalização de um passado mais imediato, com o feixe de hábitos enquanto generalização originada no mundo vivencial. Então, reafirma-se que a experiência da segundidade é uma experiência forte de realidade e, como tal, é problema da verdade para quem significa.

A compreensão da interação das categorias na filosofia de Peirce é fundamental ao entendimento do seu pensamento de maturidade. Deve-se observar que Peirce[235] enfatiza o

[234]A abertura dos sentimentos humanos, como alteridade, está exposta á experiência dos demais envolvidos quando, por alguma abertura ao exterior, permitir entre os humanos a semiose que decorre pela troca reversível de perspectivas, ou o "take rôle play" da significação pragmática conforme descrita por George H. Mead, adotada por Habermas e compatível com o pragmatismo clássico de Peirce.
[235]IBRI. 1992. Op. Cit. P. 26 – 29.

papel da segundidade na realidade, na qual, se algo reage, a categoria é imediata, mas, permanecendo a reação, ela é inserida no tempo pela regularidade ou generalidade, isto é, a segundidade é um real que se opõe por continuar permanecendo o que é. Dessa maneira, não há como confundir realidade com a ficção, com a imaginação ou com o mundo da arte, nos quais há objetos que não são segundos e, mesmo os sendo, não têm permanência espacial na realidade.

Claro que o problema da justificabilidade para a verdade é encontrar o signo que represente adequadamente o objeto real, evitando-se o risco de deixá-lo ser determinado pelo juízo ou pela linguagem, sem teste de segundidade. É pelo signo adequado que a verdade anula a objeção que é o outro, um segundo à interioridade, que pode ser natural ou cultural, como a vontade, o sentimento ou outro pensamento.

A terceiridade tem o desafio da conaturalidade, isto é, ser originalmente um na instância do pensar e do verdadeiro, trazendo a representação da conduta mais aproximada do objeto, unidade que não se pode fundar só no objeto, mas que deve se ater ao fato, ao mundo. Nos exemplos de Ibri[236], a simetria dos objetos repousa na generalidade de sua classe, como a *laranjidade*, a *rosacidade*, a *humanidade*, mas uma laranjeira tem o particular da sua assimetria, o que também lhe garante primeiridade. A lei, mediação ou terceiridade, só produz redundância e simetria.

No entanto Peirce é indeterminista, pois os fenômenos assimétricos dos particulares garantem a acidentalidade e o acaso, formando, por evolução, novos contínuos ou novos gerais, condição passível de ser notada na experiência da vida do homem até então. A temporalidade, condição da terceiridade ou regularidade de conduta, constringe a liberdade à medida que estabelece regra, pois, para Peirce, a razão não se sustenta por efeitos contingentes ou puramente acidentais. Em mais um exemplo, o de jogo de dados, o fato do número quatro se mostrar não indica nenhum nexo causal para qualquer outro número.

Os eventos da mediação, da categoria da terceiridade, têm nexo, isto é, estão sob leis ou regras, e o envolvimento do tempo na cognição retira as hipóteses de conhecimento intuitivo ou imediato, tanto o científico como os relacionados à correção normativa de proposições morais, ambos submetidos à experiência geral e aberta do pressuposto pragmático. Colocar a cognição no tempo, ao modo peirciano, implica dar forte papel à observação e a algum processo experimentalmente indutivo, de maneira avaliativa, sempre atinente a um mundo independente das descrições que dele possam ser feitas.

---

[236]Idem 1992. Op. Cit.

Nessas relações peircianas, ao mesmo tempo modulares e integradas, lembrando-se de que a mente tem repertório para significar as formas lógicas da natureza, o universal e geral, no sentido lógico, é interioridade. Pensando-se, em termos de categorias, na primeiridade o eu está dissoluto, a segundidade é exterioridade (alteridade) ou mundo externo e terceiridade é pensamento que é, também, racionalidade espraiada no universo. Reforçando a visão inovativa de Peirce, deve se observar que a mente humana é adestrada para captar as formas lógicas do universo, no qual os objetos se conduzem mediante permanente diálogo semiótico, interpretando-se e alterando conduta como resultado dessa semiose. As ideias, enquanto formas lógicas e de conteúdo geral, estão na mente e contêm, de forma biunívoca, relação com o todo do universo. No mundo biológico, verificam-se ações dirigidas para manutenção da vida, podendo-se dizer que a Natureza está em constante ajuste de conduta semiótica frente à alteridade. A razão, por decorrência da lógica, sempre almeja um fim, traduzido na atuação da terceiridade, captando a regularidade e ordem, que só podem ser apreendidas na temporalidade, maneira conciliatória para o ser e o aparecer.

A realidade, como as coisas se comportam, então, é o acesso ao lado de dentro dos objetos, e, embora trate da previsibilidade da conduta desses objetos, avaliados indutivamente na experiência, também inclui o acaso em relação às regras percebidas, já que essas podem mudar, como tem mostrado a história das experiências sobre o geral.

Conforme Ibri[237], a variedade de sentimentos dos humanos só pode ser comparada convencionalmente, pois cada consciência, se o for, só é acessível a si mesma. Isso não leva ao relativismo coerentista filosófico, mas confirma o papel da experiência de mediação no inventário das aparências, pois nada, tampouco a convenção, fica fora do mundo vivido e da abertura à experiência comum, hipótese pela qual não se requere um moralismo ou saber moral determinista. No entanto, a hipótese metafísica de que gerais são reais se confirma na relação decorrente da condição de que os objetos, acessíveis pelo seu lado de fora, na sua regularidade, ordem e permanência no tempo, mostram o seu lado interno na forma de lei de conduta e se estatuem como geral convencionalmente aos pensadores, pois a experiência está aberta a toda a comunidade. Os objetos reais existem independentemente dos pensamentos, isto é, das concepções e aparecem ao longo do tempo e, pela vivência, confirmam e ajustam as nossas concepções. Os universais são reais e não criação da mente humana, e o que existe é autoapontável, tem autoidentidade e implica conaturalidade entre sujeito e objeto.

[237]IBRI. 1992. Op. Cit.

O realismo de Peirce considera que os objetos da natureza são universais reais na forma de leis, uma terceiridade real e não somente mental ou nominal, um mundo captável na ordem de suas formas lógicas. Isso ocorre pela terceiridade, que é a mediação do primeiro e do segundo enquanto binariedade ou como a experiência é o resultado cognitivo do viver. Conforme Ibri[238], "A experiência de mediar entre duas coisas traduz-se numa experiência de síntese, numa consciência sintetizadora", dando-se que o próprio aprendizado, que não é verificar o objeto, mas como ele reage e adapta a nossa conduta. O fato bruto é mediado pela razão e é bruto porque é irracional e só é pensável quando ele é representado no pensamento. Para isso, a consciência tem que estar no tempo e verificar regras de repetibilidade, que, quando representada, há a quebra da força bruta da segundidade. Embora haja a "permanência" da reação da força bruta, é possível saber como reagir a essa reação, dando-se a aderência entre previsão e fato. Conforme Peirce:

> Parece, então, que as verdadeiras categorias da consciência são: primeira, sentimento, a consciência passiva de qualidade, sem reconhecimento ou análise; segunda, consciência de interrupção no campo da consciência, sentido de resistência, de um fato externo, de alguma coisa; terceira, consciência sintética, ligação como o tempo, sentido de aprendizagem, pensamento.[239]

Dessa maneira, reafirma-se que o absolutamente segundo, aquilo que não é redutível à razão, não é representável em um signo, pois não consegue compor a consciência do tempo. Pela terceiridade, na qual a última palavra é sempre a do objeto, afastada a hipótese de que um mero acordo ou convenção intersubjetiva venha a substituir a realidade do objeto, há síntese de aprendizagem, ou o trazer do outro para dentro de si com a possibilidade de prevê-lo, entendê-lo, respeitá-lo e, assim, moldar a conduta. Esse trazer o outro, de forma real, deriva da sensação da primeira categoria e, na tentativa de descrevê-lo, ocorre uma separação lógica e não ontológica, porque a idealidade é genética, está no qualisigno e nas formas lógicas universais, de maneira que essa dualidade lógica não permite falar que a matéria esteja ontologicamente separada da mente.

Sem a regularidade, categoria da experiência da terceiridade, não é possível tanto a vida quanto a linguagem, de maneira que o conhecimento é redundância e notabilidade dos predicados sobre o existente, entendido como alteridade em sua forma mais ampla. Uma coisa sem oposição, em princípio, não existe, não é dotada de segundidade, pois a realidade implica

---

[238]IBRI. 1992. Op. Cit. p.13-14.

[239]PEIRCE. CP. 1.377 – Apud IBRI. 1992. Op. Cit. p.13-14. "It seems, then, that the true categories of consciousness are: first, feeling, the consciousness which can be included with an instant of time, passive consciousness of quality, without recognition or analysis; second, consciousness of an interruption into the field of consciousness, sense of resistance, of an external fact, of another something; third, synthetic consciousness, binding time together, sense of learning, thought."

em alteridade (segundidade) e generalidade (terceiridade), a permanência em geral ao longo do espaço e do tempo. Pela filosofia de Peirce, as leis da natureza são universais e se repetem, são leis reais porque se pode prever o que vai acontecer, ou seja, reconhecer que as propriedades gerais têm extensividade no tempo, de maneira que não se pode falar que as teorias são inventadas para dar nome aos fatos. A idealidade, o dizer e o sentir são faculdades extensivas na natureza, mesmo se somente acidentais ou poéticas.

1.2.1.2.2 As Ciências Normativas

As ciências normativas são especificadas como tal, em textos de maturidade de Peirce, escritos após 1900. Para os pré-socráticos, a resposta ética sobre a correção das normas ou modos de conduta deveria ser apresentada de forma quase imediata. Mesmo ao se introduzir a mediação, as éticas da virtude traziam, como fio condutor da mediação, uma metafísica dos fins ou uma conformidade a ser deduzida de um ser criador e indicador da correção normativa, fontes das quais, logicamente, extrair-se-ia a ética. Por outro lado, a experiência sobre as éticas da tradição ou de contexto mostra que elas dispõem de proposições de correção normativa para atos de conduta moral conflitantes entre si e fora da experiência possível, que é condição para a hipótese cognitiva e deontológica. Por tudo, pretensamente fundado na ética e moral, o aprendizado humano é tolhido por crenças fixadas de cunho autoritário ou dogmático, verdadeira fonte de terror e sofrimento humano.

Peirce, infelizmente, em suas reflexões de maturidade não chegou a formular uma ética, entendida como um ramo ou braço da filosofia, mas, como se pretende indicar nesta tese, ele mostra os elementos fundamentais, dentro do seu realismo lógico baseado na alteridade que possibilita a tríade semiótica, para a estruturação da ética contemporânea. Tais elementos estão presentes na Ética do Discurso e serão analisados tanto na filosofia de Apel quanto na de Habermas.

Peirce, mesmo que de forma oblíqua, não foge à questão da precedência da ética sobre a lógica ou vice-versa. Para ele, como se verá, a ética precede a lógica no sentido de ser a ciência da escolha dos fins, mas, por não ser dedutível de uma metafísica pré-existente, a ética por si só não dá conta do dizer sobre a correção normativa dos atos de conduta, o que só é possível com a semiótica que, como realismo lógico, possibilita a avaliação por pressupostos pragmáticos inseridos no mundo vivido. Na forma de expressão pela categoria fenomenológica da primeiridade, o homem tem dentro de si uma estética do admirável, daquilo que, de um modo ou de outro, viabiliza ou viabilizou-o diante do complexo, diverso e

livre mundo da alteridade. Dessa maneira, entre tantas outras inovações, como a de deixar de ver a lógica como um ramo da matemática, para tratá-la como a própria expressão do real – a semiótica -, Peirce também deixa o alerta para a diferença no trato da condução dos dois tipos de lógica, a *utens* e a *docens*[240]. Na sua divisão de ciências, ele afirma:

> A Ciência normativa distingue o que deveria e o que não deveria ser e realiza divisões e disposições endereçadas para a sua principal distinção dualista. A Metafísica procura dar conta do universo da mente e da matéria. A Ciência normativa baseia-se em grande parte na fenomenologia e na matemática. A metafísica, na fenomenologia e na ciência normativa[241].

As três grandes divisões das ciências normativas são a Estética, a Ética e a Lógica. Além de se referirem à conduta, já que, em Peirce, não se pode falar em essência dos seres do mundo, às ciências normativas é atribuído um fim, ou algo a se impor no *continuum* das ideias. Ao se estudar a ética em Peirce, necessário se faz lembrar que, em abordagem diferente da de Kant, para ele, o mundo inteligível, local onde prosperam os signos em diálogo semiótico, já está dado no mundo vivencial e coabitado por ideias e objetos. Portanto, em Peirce, para fins de estar no momento ético, é ociosa a estrutura kantiana de entrada, por um ato de vontade da liberdade, no mundo inteligível no qual exala, pelo princípio formal emanado da razão pura, a capacidade de dizer do certo e do errado e, assim, reconhecer a correção normativa contida nos pronunciamentos eternos do imperativo categórico e, por eles, saber do supremo bem fundante da necessidade lógica da ideia de Deus. Para Peirce, a ordem da Natureza não deve ser considerada em relação à existência de um Deus e dele deduzir essa mesma ordem, já que mentes finitas não podem provar, no sentido de experiência possível, a existência de uma mente infinita[242].

Conforme Peirce, "Estética é a ciência dos ideais, ou daquilo que é objetivamente admirável sem qualquer razão ulterior"[243]. Embora Peirce, em duas oportunidades, revele a ausência de um estudo completo da Estética[244], ele a confirma como uma ciência normativa do dever ser e fundada na fenomenologia, notadamente na categoria da experiência da

---

[240]Habermas, ao que parece, compreendeu essas questões em Peirce e afasta a segundidade não representável, assim como aquelas de cunho privado, não acessíveis a todos como experiência possível de análise de suas concebíveis consequências e trata o momento ético, no viés pragmático, em uma análise triádica das ações, as instrumentais, as estratégicas e as comunicativas, de maneira que quaisquer delas possam ser abordadas cognitivamente, deontológicamente e proceduralmente, respeitando-se a sua gênese.

[241]PEIRCE. CP. 1.186. "Normative science distinguishes what ought to be from what ought not to be, and makes many other divisions and arrangements subservient to its primary dualistic distinction. Metaphysics seeks to give an account of the universe of mind and matter. Normative science rests largely on phenomenology and on mathematics; metaphysics on phenomenology and on normative science".

[242]PEIRCE. CP. 6.407.

[243]PEIRCE. CP. 1. 191. "Esthetics is the science of ideals, or of that which is objectively admirable without any ulterior reason."

[244]PEIRCE. Idem 5.191 E CP. 5.129.

primeiridade. Conforme menção do próprio Peirce, somente em escritos de maturidade, ele estava preparado para dizer que a ética seria a ciência normativa[245] das escolhas ou condutas deliberadas para o fim lógico da significação.

> A Ética, ou a ciência do certo e do errado, deve recorrer à estética para auxílio na determinação da "summum bonum". É a teoria do autocontrole ou da conduta deliberada. A lógica é a teoria do autocontrole ou do deliberado, pensamento e, como tal, deve recorrer à ética para os seus princípios. Ela também depende da fenomenologia e da matemática[246].

Peirce deixa entendido que o homem, esteticamente e na qualidade de sentimento, ou qualisigno, tem potencial de representação e determinação do supremo bem. Todavia a sua determinação depende do deliberado, da escolha de conduta no mundo real, o que mantém o supremo bem fora de um mundo transcendente, estando dentro da totalidade do admirável. O deliberado só é pensamento mediante signos. A inovação de Peirce, na sua visão do funcionamento da mente, é que a fenomenologia, ou a experiência possível e real, embora inter-relacionada, precede a entrada no mundo lógico. A estética notadamente funda-se na categoria da primeiridade e, como qualidade pura, não está, ainda, no plano das sínteses de sujeito e predicado, não admitindo deduções, mas somente composições sígnicas ou pensamento, enquanto hipóteses passíveis de avaliação à luz da alteridade. Na primeiridade, ainda com outro nome, conforme Peirce demonstrou desde os seus primeiros escritos, há a possibilidade da extensibilidade das ideias tanto para o sujeito quanto para o predicado "embutidos" na percepção. Na percepção, fora do tempo, de algo como uma rosa vermelha, a extensividade ideal está aberta tanto à rosacidade quanto à vermelhidão.

Peirce admite algum teísmo que estaria manifestado de forma similar àquele de Schelling, ou seja, de maneira panteísta, pois a diversificação do universo estaria ligada à manifestação de liberdade do uno, de maneira que o supremo bem estaria ligado à criação ou restauração do harmônico (ágape) para a moral, mas como papel do pensamento lógico ou semiótico que, do caos, extrai o cosmo, e que se harmoniza com uma abordagem procedural, deontológica e cognitiva.

Complementando a teoria sobre a lógica, Peirce afirma:

> Todo pensamento é realizado mediante signos, de maneira que a lógica pode ser considerada como a ciência das leis gerais dos sinais. Ela tem três ramos: 1, gramática especulativa, ou a teoria geral da natureza e do significado dos signos, se são ícones, índices ou símbolos. 2, Crítica, que classifica os argumentos e determina a validade e o grau de força de cada tipo. 3, Metodêutica, que estuda os métodos que

[245]PEIRCE. CP. 5.121.

[246]PEIRCE. CP. 1.191. "Ethics, or the science of right and wrong, must appeal to Esthetics for aid in determining the summum bonum. It is the theory of self-controlled, or deliberate, conduct. Logic is the theory of self-controlled, or deliberate, thought; and as such, must appeal to ethics for its principles. It also depends upon phenomenology and upon mathematics".

> devem ser adotados na investigação, na exposição e na aplicação da verdade. Cada divisão depende daquela que a precede[247].

Peirce, com a sua teoria semiótica, baseada na ubiquidade das categorias fenomenológicas e na metodêutica, como se explanará mais detalhadamente à frente, concilia as formas lógicas de representação (proposição) e argumentos, ou formas de raciocínio (determinação). Faz em conaturalidade entre sujeito e objeto e entre particular (segundo) e universal (terceiro), dentro do mundo da vida (pragmático), abrindo as portas à conciliação da grande questão ética levantada por Aristóteles. Para este, quanto mais universal ou geral for uma norma moral, menor será sua aplicabilidade ao caso concreto, particular e, inversamente, quanto mais específica a norma moral, menor a sua chance de universalização[248]. Tal questão enfraquece tanto as éticas das virtudes como as da tradição. Contudo, em Peirce, a ética pode se afastar de questões transcendentes (como virtudes metafísicas e tradições – passado não aberto a todos) e, no mundo do concebível, avaliar a validade das normas morais pela medida das concebíveis consequências que o todo das ações de conduta provoca na vida dos envolvidos alcançados por essas mesmas ações. Pela filosofia de Peirce, nesse processo não se perde de vista o modo positivo e construtivista do aprendizado no *continuum* evolucionário, possibilidade de aperfeiçoamento da própria conduta humana, processo que decorre da semiótica, que é a própria lógica.

Tomando, como roteiro das ideias de maturidade de Peirce, o já referido ensaio *The Three Kinds of Goodness*, na classificação das ciências, a filosofia, por seu todo, não se ocupa em juntar fatos, mas meramente em apreender o que pode ser aprendido da experiência diuturna. Apreender fatos gerais prescinde de uma doutrina metafísica ou transcendental, mas, para tanto, requer a cooperação de todas as divisões da filosofia, de maneira a sustentar a

---

[247]PEIRCE. CP. 1.191. “All thought being performed by means of signs, logic may be regarded as the science of the general laws of signs. It has three branches: 1, Speculative Grammar, or the general theory of the nature and meanings of signs, whether they be icons, indices, or symbols; 2, Critic, which classifies arguments and determines the validity and degree of force of each kind; 3, Methodeutic, which studies the methods that ought to be pursued in the investigation, in the exposition, and in the application of truth. Each division depends on that which precedes it”.

[248]Aristóteles deixa colocada a dificuldade, na ética, da relação entre universais e particulares na filosofia prática. Em trecho da Ética a Nicômaco afirma: "A sabedoria prática não tem como objeto somente os universais, mas requer que se conheçam também os particulares, já que se refere à ação e a ação relaciona-se às situações particulares. É por esta razão que alguns homens, apesar de não conhecer os universais, são, na ação, mais capazes que outros que os conhecem e isso vale também em outros campos. São aqueles que têm experiência...A sabedoria prática, pois, relaciona-se à ação: de forma que deve possuir ambos os tipos de conhecimento, ou, de preferência, aqueles dos particulares. Mas também será, neste caso, uma ciência arquitetônica". ARISTOTELE. 2003. Op. Cit. VI, 7-8, 1141a 33 – 1141b 31.“La Saggezza non ha come oggetto *[15]* solo gli universali, ma bisognha che essa conosca anche I particolari, giacché essa concerne l’azione, e l’azione riguarda le situazioni particolari. È per questa ragione che alcuni uomini, pur non conoscendo gli universali, sono, nell’azione, piu abili di altri che li conoscono, e questo vale anche negli altri campi: sono coloro che hanno esperienza...La saggezza, poi, riguarda l’azione: cosicché deve possedere entrambi i tipi di conoscenza, o di preferenza quella dei particolari. Ma ci sará anche qui una scienza archittonica”.

teoria pragmaticista e afastar o mau uso do conceito de terceiridade (constituição dos gerais sobre o real), ou seja, o uso meramente psicológico, sem âncora fática no real, externo à consciência. A lei ativa, ancorada no real, é razoabilidade eficiente. O razoável, por si, deve estar contido em um conceito mais amplo ou em um continente de razoabilidade. Dessa maneira, o razoável no continente da razoabilidade é terceiridade como terceiridade[249].

Assim, o pensamento só pode estar assentado no bem lógico, afastando-se conceitos extramundos, de dois mundos e ou com validação meramente sensorial. Isso não está invalidando a ubiquidade das categorias das experiências, pois surgem, a todo tempo, novas percepções. No universo lógico peirciano, às ciências normativas é atribuído um fim que também representa o seu bem, ou a gênese pela qual elas estão atuando no desenvolvimento e aprimoramento semiótico da apreensão das formas lógicas do universo, seja o da natureza ou o da relação entre os homens. A ética tem como fim indicar o bem lógico, pressuposto para que a experiência de mundo esteja, cognitivamente, aberta a todos.

Como já mencionado, as ciências normativas tratam das leis da relação dos fenômenos aos seus fins ou dos fenômenos em sua segundidade (alteridade). Peirce esclarece que elas não se confundem com outras ciências práticas de raciocínio e de investigação da conduta da vida ou mesmo de produção de obras de arte, ainda que possam ser auxiliadas pelas ciências normativas, porque elas são ciências especiais destinadas a descobrir novos fenômenos. Também, ressalva Peirce, o fato de que os homens, em sua maior parte, tenham disposição quase natural para aprovar os mesmos argumentos que a lógica aprova, as mesmas ações que a ética aprova e as mesmas obras de arte que a estética aprova, é um suporte absolutamente insignificante[250]. Ao se tratar de um caso específico, não há nada sólido do ponto de vista lógico, moral ou estético, à luz dessa propalada tendência natural dos homens, e, assim, como ressalta Peirce, ela pode ser tão perniciosa quanto uma falácia[251].

Uma questão fundamental para a filosofia semiótica de Peirce é que as deduções das ciências normativas, diferentemente das da matemática, que são puramente ideais, pretendem dar conformidade à verdade positiva do fato e derivam quase que exclusivamente dessa circunstância. Mais ainda, os procedimentos das ciências normativas não são somente dedutivos, como o são na matemática, mas se pautam pelos fatos da fenomenologia e avaliam a conformidade dos fenômenos a fins, os quais não são imanentes aos fenômenos[252]. Com tais explanações, Peirce mostra que, enquanto ciência normativa, a lógica não é um ramo da

[249]PEIRCE. CP. 5.120 e 121.
[250]Ao contrário, a filosofia de Peirce seria meramente contextualista e coerentista.
[251]PEIRCE. CP. 5.123 e 125.
[252]PEIRCE. CP. 5.126.

matemática e tampouco pode se falar de uma ética apriorística, pois a ética é escolha de significação que disponha, como seu fim, o bem lógico â avaliação da comunidade de pensadores, capaz de partilhar experiências pragmáticas em comum.

Ainda pontuando os seus conceitos sobre as ciências normativas, diz Peirce que elas não são ciências quantitativas no sentido de avaliar o que é bom ou mau, ou mesmo qual o grau de bem que uma descrição alcança. Vista em si mesma, a lógica classifica os argumentos e, ao fazê-lo, reconhece diferentes tipos de verdade. Igualmente, para a ética, são admitidas qualidades do bom e, para a estética, é difícil dizer que determinada aparência não é esteticamente boa. Dessa forma, embora seja difícil para um homem reconhecer que ele tem dúvidas onde ele sensivelmente não as tem, para o investigador, mesmo o bem negativo, seja estético, ético ou lógico, deve ser considerado, pois o que aparenta perfeito pode ser algo equivocado[253].

Desse modo, Peirce qualifica que a ciência normativa, em geral, é a ciência das leis, no sentido de deve ser, de conformidade das coisas a seus fins; a estética considera as coisas cujos fins são incorporar qualidades de sentimento; a ética, aquelas casos cujos fins encontram-se na ação; e a lógica, as coisas cujo fim é representar algo, conceitos pelos quais, segundo Peirce, alguém se inicia no rastro do segredo do Pragmatismo[254].

Para tanto, Peirce rediscute o próprio conceito da lógica. Indica que, usualmente, o escopo da lógica é a crítica e a classificação dos argumentos, de maneira que esses residem em alguma classe especial, o que permite dizer que o ato de inferência consiste no pensamento de que a conclusão inferida é verdadeira, porque, num caso análogo, uma conclusão semelhante seria verdade, de modo que a lógica estaria alinhada ao raciocínio[255]. Ora, nesse caso, o tipo de requisição, por quem a usa, virtualmente incorpora uma doutrina lógica, a sua lógica “utens”, de maneira que a classificação do argumento realizada não é uma mera qualificação, pois, essencialmente, envolve uma aprovação dela, uma aprovação quantitativa[256].

Nesse caso, a autoaprovação supõe autocontrole e como ela é, em si, um ato voluntário, implica que o ato de inferência aprovado também é de forma voluntária. Equivale a dizer que, se não se aprova, não se pode inferir, o que se liga ao movimento da ética rumo ao bem lógico. Como existem operações mentais que estão completamente fora do controle,

---

[253]PEIRCE. CP. 5.125 e 127.
[254]PEIRCE. CP. 5.129 e 130.
[255]O mesmo, acredita-se, aplica-se às questões de legitimidade moral, pois a base é o reconhecimento da alteridade como base para a base da constituição do bem lógico, enfim da aceitabilidade racional.
[256]PEIRCE. CP. 5.130.

aprová-las ou não, é uma questão totalmente ociosa. Todavia, ao realizar um experimento para testar uma teoria, há atos voluntários, científicos ou naturais, que a lógica está aprovando. Então, conclui Peirce, que a aprovação de um ato voluntário é um ato moral, de sorte que a ética estuda quais fins das ações se está deliberadamente preparado para adotar, sejam eles de natureza científica ou mesmo de repercussão entre humanos. Em outras palavras, a ação correta é aquela que está em conformidade aos fins para os quais se está deliberadamente preparado para adotar[257].

Nas palavras de Peirce, mesmo não sendo exatamente um aristotélico ou um kantiano ético, o princípio formal do mundo inteligível, o da deliberação racional, tem a capacidade de sobrepor-se ao princípio material, o dos desejos. O que vai diferenciá-lo é o "segredo" do Pragmatismo, a nova noção do que é verdadeiro e do que pode conter em si, pelo mundo vivido, a correção normativa moral, que imbrica o bem lógico ou aceitabilidade racional e alteridade: a pretensão de legitimidade reconhecida. Comentando a ação correta em conformidade a fins, para os quais se está deliberadamente preparado para adotar, diz Peirce:

> Ao que me parece, isso é tudo o que pode ser na noção de retidão. O homem reto é o homem capaz de controlar suas paixões e o fazer em conformidade com os fins, deliberadamente preparado a adotá-los como fundamento. Se fosse da natureza do homem estar perfeitamente satisfeito em tornar seu conforto pessoal como seu objetivo último, nenhuma outra culpa seria cabível a ele senão aquela atribuível aos porcos.[258]

A referência aos porcos, como separação do homem como ser capaz de cognição e deontologia, ao que parece, remete à defesa feita por Mill da ética utilitarista. Tendo por princípio que o bem se realiza pela medida da fruição (felicidade) pelo maior número de pessoas, anulando as minorias e dando base aos privilégios materiais, Mill argumenta que, embora o critério utilitarista possa parecer desumano na aplicação dos casos particulares, pode haver atenuantes pois, enfim, não somos porcos. Como afirma Mill, "É melhor ser uma criatura humana insatisfeita do que um porco satisfeito".[259]

Para Peirce, o pensador lógico é aquele que exerce grande controle sobre suas operações intelectuais, e, assim, o bem lógico é simplesmente uma espécie particular de bem moral. A genuína ciência normativa da ética é normativa por excelência na medida em que um fim, o objeto essencial da ciência normativa, é inerente a um ato voluntário e a nada mais.

---

[257]PEIRCE. CP. 5.130.

[258]PEIRCE. CP. 5.130. "That is all there can be in the notion of righteousness, as it seems to me. The righteous man is the man who controls his passions, and makes them conform to such ends as he is prepared deliberately to adopt as ultimate. If it were in the nature of a man to be perfectly satisfied to make his personal comfort his ultimate aim, no more blame would attach to him for doing so than attaches to a hog for behaving in the same way".

[259]MILL. 2000. Op. Cit. p.191..

O fim é procurado por uma ação deliberada adotada, como produto deontológico, isto é, razoavelmente adotada:

> [...] deve ser um Estado de coisas que razoavelmente recomende-se, em si mesmo, fora de qualquer consideração ulterior. Esse fim deve ser um ideal admirável, tendo o único tipo de bem que tal ideal pode ter, ou seja, o bem estético. Deste ponto de vista, o moralmente bom aparece como uma espécie particular do esteticamente bom[260].

Parece que, por esses pontos da filosofia peirciana e pela forma como ele coloca *pari passu* os seus argumentos, algumas interpretações podem ser feitas a partir de "recortes", pois, ao final dos processos indicados em seus ensaios, Peirce traz a vertente pragmática pela qual a lógica representa o real em suas possíveis e concebíveis consequências e deve estar disponível a todos os investigadores ou pensadores em geral. O real concebível é o que permanece ou se legitima, está fora e ao alcance de todos. A fenomenologia antecede os modos inferenciais, e a estética, que se liga primordialmente à primeiridade, acaba, mediante essa categoria, por compor os juízos perceptuais, os quais, por sua vez, são o ponto inicial da cadeia semiótica, tanto como objeto imediato como objeto dinâmico, que é, afinal, o produto da argumentação em razoabilidade.

Dessa maneira, seguindo a reflexão de Peirce, o bem moral é determinado pelo bem estético suplementado por um elemento peculiar, enquanto o bem lógico, igualmente, o será pelo bem moral adicionado por outro elemento. Como, sem a lógica ou semiótica, é impossível trazer à luz a máxima do pragmatismo[261], Peirce aprofunda-se na análise da apreensão dos tipos de bem, até o fio condutor das suas conformidades aos fins.

Um objeto contém o bem estético, considerando-se as categorias fenomenológicas da experiência, se há a indicação de que ele tem uma multitude de partes que, relacionadas umas às outras, transmitem uma positiva e simples qualidade imediata à totalidade dessas partes. Não importa o que a particularização do total dessa qualidade pode ser, podendo impressionar, no tempo e nas individualidades, de forma diferente, como o contemplar de uma cadeia montanhosa[262]. As qualidades estéticas podem variar de grau, mas não permitem dizer de algo como mal estético positivo, de maneira que Peirce afirma estar "seriamente inclinado a duvidar da existência de qualquer distinção de superioridade ou inferioridade de pura estética. Minha noção seria que existem inúmeras variedades de qualidade estética, mas

[260]PEIRCE. CP. 5.130. "must be a state of things that reasonably recommends itself in itself aside from any ulterior consideration. It must be an admirable ideal, having the only kind of goodness that such an ideal can have; namely, esthetic goodness. From this point of view the morally good appears as a particular species of the esthetically good".
[261]PEIRCE. CP. 5.131.
[262]PEIRCE. CP. 5.132.

nenhum grau de excelência puramente estético[263]". Com isso, Peirce conclui que a razoabilidade razoável, ao incluir as preferências humanas, não possibilita a ideia de um realismo moral, que, a exemplo de qualquer conjunto de proposições ou asserções de bem lógico, está submetido à pragmática e à ubiquidade das categorias da experiência, sendo, cosmologicamente, sempre "em futuro". Sem que se esqueça da refutação a Kant, Peirce acredita que o homem tem suficiente controle em sua consciência para perseguir, mediante opções éticas, o bem lógico, o que carrega a possibilidade da justificabilidade.

Peirce observa que, no momento em que um ideal estético está proposto como fim último de uma ação, um imperativo categórico se pronuncia a favor ou contra ele. Peirce lembra a posição de Kant de que um imperativo categórico permanece imutável, ou seja, é um pronunciamento eterno, posição que, para Peirce, não pode ser aceita. Para Peirce, não se trata de refutar essa posição pela lógica ordinária, pois o todo da questão é se um imperativo categórico poderia estar, ou não, além do controle (ser transcendente). Para Peirce, não se pode desconsiderar a consciência, que não é simplesmente suportada por razões ulteriores, a exemplo de máximas religiosas, mas considerar que se é livre para se controlar a si mesmo. Assim, para Peirce, qualquer objetivo que possa ser implementado de forma consistente, torna-se justificado para si, tão logo esteja adotado de forma resoluta[264], além ou fora de alcance de eventuais críticas, exceto a de terceiros. Diversamente, se o objetivo não puder ser adotado e perseguido de forma consistente, ele é um mau objetivo, não podendo ser, apropriadamente, chamado de um objetivo final. Com isso, de forma quase abrupta, Peirce conclui que o único mal moral é não ter um objetivo final. Então, o problema da ética é averiguar qual fim é possível[265]e, para tanto, ela se imbrica radicalmente com a noção do pragmatismo, que então não estaria somente apropriado às ciências da natureza. De acordo com Peirce:

> É óbvia a importância da questão de pragmatismo. No instante em que o significado de um símbolo consiste em como ele pode nos motivar ou causar a agir, está claro que este "como" não pode se referir à descrição de movimentos mecânicos que o significado do símbolo pode causar, mas deve pretender referir-se à descrição de uma ação com um fim ou objetivo. Para entender o pragmatismo, portanto, é suficiente submeter o significado do símbolo a um criticismo inteligente, com a incumbência, para nós, de investigar até quando um objetivo final pode ser capaz de ser perseguido em um prolongado e indefinido curso de ação. [266]

[263]PEIRCE. CP. 5. 132. "seriously inclined to doubt there being any distinction of pure esthetic betterness and worseness. My notion would be that there are innumerable varieties of esthetic quality, but no purely esthetic grade of excellence".
[264]O saber o que se quer, ou já ter realizado a deliberação racional.
[265]PEIRCE. CP. 5.133 e 134.
[266]PEIRCE. CP. 5.135. "The importance of the matter for pragmatism is obvious. For if the meaning of a symbol consists in how it might cause us to act, it is plain that this "how" cannot refer to the description of mechanical motions that it might cause, but must intend to refer to a description of the action as having this or that aim. In

Peirce salienta que, para que um objetivo seja imutável sob qualquer circunstância, sem a qual ele não será um objetivo final, ele deverá estar em conformidade com o livre desenvolvimento das qualidades estéticas do próprio sujeito ou agente da ação. Ao mesmo tempo, ele não poderá ser disturbado pelo mundo externo, suposto local da própria ideia de ação. O cumprimento dessas duas condições exige que as experiências que atuam sobre o sujeito sejam partes de sua estética total, o que é impossível de se garantir no mundo vivido, e responder sobre essa questão metafísica não é propósito da ciência normativa. Todavia, para Peirce, é "confortável" e esperançoso saber que o todo da experiência mostra que as regras da ética aderem aos únicos fins absolutos possíveis[267], compondo o todo holístico da razoabilidade.

Entender que tal assunção não implica um raciocínio transcendente ou mesmo uma ideia regulativa prévia do caminho constituinte da aprovação da correção de normas morais por mera requisição lógica, mas rumo à experiência contingente e falível, requer o acompanhamento crítico do pensamento de Peirce no ensaio ora analisado. Em Peirce, o bem estético ou das qualidades puras ou de sentimentos, ligado ao primeiro da experiência, e que indica escolha ou bem ético de uma escolha com razoabilidade ou uma resoluta ideia como conceito de ação a se realizar no mundo externo ou o da experiência, implica explorar o entendimento do bem lógico. Para tanto, Peirce recorre à sua teoria semiótica, aqui usada para a compreensão do papel das ciências normativas, sem o que não se poderia entender o real papel da ética.

O bem lógico é o bem da representação. Existe um tipo especial de bem lógico que pertence a um *representamen* ou expressividade, assim como um bem moral especial, a veracidade. O modo de ser de um *representamen* é capaz de repetição, assim como um provérbio que pode ser dito em várias línguas, um diagrama, uma pintura, um sinal físico ou um sintoma, o que o retira da mera singularidade. O que é incapaz de repetição não é um *representamen*, mas pode só ser uma parte do próprio fato representado. Pelo fato de envolver repetição, o *representamen* deve contribuir para a determinação de outro *representamen*, ou seja, outro diferente de si. O que é determinado é um interpretante do último e todo

---

order to understand pragmatism, therefore, well enough to subject it to intelligent criticism, it is incumbent upon us to inquire what an ultimate aim, capable of being pursued in an indefinitely prolonged course of action, can be."

[267]PEIRCE. CP. 5.136.

representamen está relacionado ou está capacitado para ser relacionado à reação de algo, o seu objeto e, em certo sentido, encarna alguma qualidade, chamada de sua significação[268].

Contudo, no caminho semiótico, o que, em seu modo de ser, é passível de repetição, *o representamen*, enquanto símbolo, desdobra-se em três outros modos: *rhema*, proposição ou argumento. Em si, um argumento é um *representamen* que mostra o que o interpretante está pretendendo determinar. A proposição indica qual objeto (em sentido amplo da razoabilidade) ela pretende representar. Uma *rhema* é uma simples representação sem a separação das pretensões de representar e determinar. O bem estético pode estar contido em qualquer tipo dos *representamens* ou relação à reação dos objetos, seja voltado à representação, determinação ou sem separação entre ambos. O bem moral ou veracidade pode estar contido em uma proposição com a pretensão de representação de um objeto, ou por um argumento com a pretensão de determinação. Tal caminho semiótico está alinhado às respectivas categorias fenomenológicas mencionadas anteriormente por Peirce, ou seja, a estética se liga primordialmente à primeiridade, enquanto a ética à segundidade. Um juízo mental ou inferência deve conter algum grau de veracidade[269], sob pena de estar no caos.

Diz Peirce que sobre a interpretação do bem lógico (ou a verdade) há equívocos e, para a correção, esclarece o conceito de juízos perceptuais. Conforme Peirce:

> Em primeiro lugar, todo o nosso conhecimento está assentado sobre os juízos perceptuais. Esses são necessariamente verazes, em maior ou menor grau, de acordo com o esforço realizado, mas não há nenhum significado em dizer que eles tenham qualquer outra verdade que a veracidade, uma vez que um juízo perceptual nunca pode ser repetido. No máximo, podemos dizer de um juízo perceptual que seu relacionamento com outro juízo perceptual é, por exemplo, permitir uma simples teoria dos fatos[270].

Peirce afirma que não existe "testemunha" para as primeiras percepções, a não ser os juízos perceptuais e dizer que esse julgamento é certamente verdadeiro equivale a dizer que o argumento que ele representa não pode ser encontrado como falso, ou seja, que são argumentos logicamente corretos de juízos perceptuais verificados. Em outras palavras, por essas impossibilidades, a verdade material se refere a todos os argumentos (determinação) que podem derivar de uma dada proposição (representação), ou mesmo das suas negações,

---

[268]PEIRCE. CP. 5.137 e 138.
[269]PEIRCE. CP. 5. 139 – 141.
[270]PEIRCE. CP. 5. 142. "In the first place, all our knowledge rests upon perceptual judgments. These are necessarily veracious in greater or less degree according to the effort made, but there is no meaning in saying that they have any other truth than veracity, since a perceptual judgment can never be repeated. At most we can say of a perceptual judgment that its relation to other perceptual judgments is such as to permit a simple theory of the facts".

enquanto a correção lógica de uma argumentação se refere a uma única linha de argumento. Entender essa linha lógica de raciocínio é necessário para entender o pragmatismo[271].

O bem lógico consiste na excelência do argumento com a forte pretensão de veracidade ou correção indicando seu bem qualitativo. O seu bem quantitativo reside em quanto o argumento faz avançar o conhecimento , no grau de requisição de reflexão sobre o que realiza e a solidez do argumento.[272] Então, o bem lógico é a excelência de um argumento que faz avançar o conhecimento, e os *argumentos* avançam por três tipos de *raciocínio* ou conjecturas. Os raciocínios, que estão ligados a possível aderência da representação à realidade, são assim explicitados:

> Os três tipos de raciocínio são Abdução, indução e dedução. A dedução é o único raciocínio necessário. É o raciocínio da matemática. Ele começa a partir de uma hipótese, a verdade ou falsidade, a qual não tem nada a ver com o raciocínio e, é claro, as suas conclusões são igualmente ideais. O uso ordinário da doutrina das probabilidades é raciocínio necessário, embora seja raciocínio sobre probabilidades. Indução é o teste experimental de uma teoria. A justificação dessa forma de raciocínio é que, mesmo que em qualquer fase intermediária da investigação possa ser mais ou menos errônea, no entanto a aplicação subsequente do método deve corrigir o erro. A única coisa que a indução realiza é determinar o valor de uma quantidade. Ela parte de uma teoria e mede o grau de concordância dessa teoria com o fato. Tanto a indução, como a dedução, não podem originar uma ideia, qualquer que seja ela. Todas as ideias vêm para o raciocínio por meio da abdução. A abdução consiste em estudar fatos e elaborar uma teoria para explicar-lhes. Sua única justificação é que se sempre estamos entendendo as coisas por alguma maneira, isso deve ser por esse modo[273].

A indução, dessa forma, configura-se não só como o teste experimental de uma teoria, mas é também o ultimo estágio de uma investigação e, quando o "valor de quantidade" (avanço, reflexão e solidez) redundar em ideia, há uma nova hipótese em avaliação. A abdução está ligada aos juízos perceptuais e, dessa forma, é heurística, descoberta e não simplesmente invenção, pois se relaciona, enquanto linguagem, ao realismo peirciano. Mesmo estando rodeada de incerteza, dada a natureza "falível" de como as qualidades se mostram, o pragmatismo cria suficiência para a ação, pois mobiliza a crença (ideias).

---

[271]PEIRCE. CP.5.142 e 143.
[272]PEIRCE. CP.5.143 e 144.
[273]PEIRCE. CP.5.145. "These three kinds of reasoning are Abduction, Induction, and Deduction. Deduction is the only necessary reasoning. It is the reasoning of mathematics. It starts from a hypothesis, the truth or falsity of which has nothing to do with the reasoning; and of course its conclusions are equally ideal. The ordinary use of the doctrine of chances is necessary reasoning, although it is reasoning concerning probabilities. Induction is the experimental testing of a theory. The justification of it is that, although the conclusion at any stage of the investigation may be more or less erroneous, yet the further application of the same method must correct the error. The only thing that induction accomplishes is to determine the value of a quantity. It sets out with a theory and it measures the degree of concordance of that theory with fact. It never can originate any idea whatever. No more can deduction. All the ideas of science come to it by the way of Abduction. Abduction consists in studying facts and devising a theory to explain them. Its only justification is that if we are ever to understand things at all, it must be in that way".

Desse modo, como indicado por Peirce, importa refletir como se relacionam os três modos de inferência em relação às categorias fenomenológicas, ou melhor, à terceiridade ou o real. Claro que Peirce reconhece a superioridade do método inferencial da dedução, que poderia definir a fundação do bem lógico de qualquer tipo, seja ele bom ou ruim, por ser da natureza do raciocínio matemático e, portanto, diagramático. Do ponto de vista semiótico, o diagrama é icônico, e suas características essenciais, quase obscuras, normalmente só são discerníveis por quem já sabe o que procurar. Contudo, como propriedade geral, é possível ver e pensar um objeto também em geral e, do algo universal, pelos fatos experimentados, ver o particular ou a segundidade (alteridade). Implica observar, também, que a matemática adestra a perceber o diagrama e, desse modo, o levantamento de hipóteses nos fatos[274].

A filosofia de Peirce não contempla uma partida inferencial que prevê uma natureza uniforme e determinada, sendo a probabilidade mera frequência dessa mesma uniformidade, papel dado à indução pela filosofia de Mill, pois isso colocaria em risco o caráter realista de sua filosofia. Ao contrário, incorpora o falibilismo, tanto na maneira como os objetos se apresentam, ou mesmo pelo acaso interferindo na própria realidade, independente da significação ou linguagem. Isso não o torna um relativista, pois o princípio de uniformidade ou permanência na natureza não está em questão, mas o determinismo ou infalibilidade.

O que está em jogo é que objetos gerais são percebidos, ou seja, o juízo perceptivo capta o diagrama que está no fato, similar ao que acontece ao diagrama geométrico, e se isso é indução, como quer Mill, ou dedução, não muda o fato de que os caracteres essenciais da indução são requeridos. Há um princípio ontológico, pois onde não há ordem, não há conhecimento ou lógica (o totalmente livre é incognoscível), implicando dizer que o princípio da lógica envolve autocontrole, e o fato perceptual, a origem da lógica, pode envolver generalidade. Só há avanço do conhecimento se, na avaliação dos conceitos (sujeitos e predicados), houver a manifestação do real, confirmando ou negando as hipóteses ou teorias. Por outro lado, na origem da cadeia semiótica, nos juízos perceptuais, mesmo se não houver generalidade, há continuidade e esta envolve generalidade, de maneira que um fato perceptual pode envolver continuidade, sendo o contínuo e a extensividade espacial das ideias o campo da realidade[275].

Por conclusão, envolvendo as relações dos bens lógicos a seus fins com as categorias fenomenológicas e as formas de inferência ou de raciocínio, relações que envolvem experiência e pretensões de representação e determinação, Peirce afirma que não existe

[274]PEIRCE. CP 5.146 – 148.
[275]PEIRCE. CP. 5.149.

consciência imediata de generalidade e tampouco experiência do geral. Contudo a generalidade ou terceiridade está agindo nos juízos perceptuais verazes e, a todo passo, o raciocínio (ou pretensões de determinação) depende do raciocínio matemático ou necessário tanto quanto depende da percepção de generalidade e da continuidade, retornando-se com a abdução e a indução. Importa observar que o raciocínio depende da continuidade enquanto relação, pois senão pararia o processo lógico e semiótico. Assim, não suportando qualquer argumento transcendental ou meramente metodológico, pode-se falar da ubiquidade das categorias fenomenológicas na filosofia de Peirce. No fechamento do ensaio sobre os três tipos de bem, Peirce afirma:

> Se você objetar que não pode haver nenhuma consciência imediata de generalidade, eu admito. Se a isso você adicionar que não se pode ter nenhuma experiência direta do geral, também admito. Generalidade, terceiridade, verte sobre nós, em nossos juízos perceptuais, de forma natural e, todo raciocínio, assim como depende do raciocínio necessário, isto é, do raciocínio matemático, volta, a cada passo, à percepção de generalidade e continuidade[276].

Por tudo, a filosofia de Peirce suporta a abordagem de que, no feixe de hábitos ou crenças, há bens estéticos eficazes possibilitando escolhas éticas, mas, ao mesmo tempo, estão emergindo os novos fenômenos morais que, enquanto ideias ou concebíveis de ação, podem ser avaliados à luz das possíveis concebíveis consequências por todos os envolvidos em seus efeitos, por meio de avaliações cognitivas, deontológicas e procedurais, em um quadro de aprendizado e também por construtivismo moral. A ética está fluindo na extensividade própria do pragmatismo, que é lógico, por requerer possibilidade de veracidade e/ou correção e é aberto à experiência de todos.

A experiência constata a diversidade e, nela, o que não é generalizável, sem chance de nome, não é objeto de conceito. Assim é que a ética depende da lógica, pois sem o conceito haveria o caos, as proposições morais seriam sem validade ou sem correção normativa. Em outras palavras, é dizer que a ética implica lógica, pois só é partilhável aquilo que tem nome, o que é semiótico. É preciso sair da segundidade para se almejar atingir a solidariedade. É com a terceiridade, que é a ideia de mediação, que a inteligência concilia os opostos, em sintaxe na qual os opostos coabitam o mundo.

Na cosmologia evolucionista peirciana, a racionalidade estabelece a base para o mais caro sentimento humano, que é o amor, ou seja, união, coexistência e intercâmbio semiótico. A razão, a serviço da segundidade, implica subjugação e polaridade, enquanto que a terceiridade

[276]PEIRCE. CP. 5.150. " If you object that there can be no immediate consciousness of generality, I grant that. If you add that one can have no direct experience of the general, I grant that as well. Generality, Thirdness, pours in upon us in our very perceptual judgments, and all reasoning, so far as it depends on necessary reasoning, that is to say, mathematical reasoning, turns upon the perception of generality and continuity at every step".

visa à conciliação dos opostos no *continuum*. O primeiro significa o original, sem outro igual, que não se submete à generalização ou relação causal. Em um primeiro, como o vermelho, a sensação não é necessária, e a linguagem não dá conta da sua descrição, pois embora dotado de "suchness"[277], não chega a ser uma alteridade, de maneira que a primeiridade é do universo do sentir e envolve a experiência de unidade e de contemplação. A razão, por seu lado, colocada por Platão no mundo das ideias, busca os elementos comuns existentes nas coisas. Por seu lado, a validade normativa das questões morais deve permanecer no campo da lógica, no determinar por essa forma, mantendo-se um modo transitivo no campo da existência.

Em Peirce, não existe uma primeiridade essencialmente pura, já que há influência de uma gênese biológica e cultural, os feixes de hábitos ou crenças, para os "insights" ou introvisão. O que diferencia Peirce, todavia, é que a subjetividade está dissolvida na objetividade, cuja natureza última é interior, sem noção de dualidade. Esta se faz pela alteridade ou existência que, enquanto matéria fática, não é necessidade essencial, mas esperança ou possibilidade concebível de conduta dos existentes ou segundos. Equivale a dizer que o fim do universo é a razoabilidade concreta (terceiridade) que coagula, em e dentro de si, o belo, o bem e o verdadeiro. Assim, ao que parece, esse é o supremo bem de Peirce: a síntese da Estética, Ética e Lógica, que não se faz *a priori*, mas pelo método do pragmatismo. E é por esse viés, e não por assunção transcendental, que se pode dizer que, na filosofia de Peirce, a razão tem um compromisso com a ética e a estética, com a conduta do hábito do universo.

Dessa maneira, mais uma vez, pode-se dizer que Peirce tem uma ontologia que também é raiz para o desenvolvimento de uma ética de avaliação das normas com correção de conduta moral na contemporaneidade, porém com uma epistemologia indeterminista, já que, no fato, a conduta do representado é probabilística e, nele, só cabem leis de tendências (a esperança), o que requer o conceito de comunidade dos investigadores ou dos envolvidos, a qual não pode se realizar por mero consenso na avaliação dos concebíveis efeitos das ações de conduta moral, incluindo-se a razoabilidade.

1.2.1.2.2.1 Sobre a lógica ou semiótica.

Conforme o mencionado por Ibri[278], para Peirce, a essência da verdade reside em sua resistência em ser ignorada, verificação a ser realizada pelo realismo lógico que é, ou implica, a semiótica. Na lógica ou semiótica, está contido o pragmatismo como método lógico, para

[277]Traduzida por IBRI. 1992. como talidade.
[278]IBRI. 1992. Op. Cit. P. 125.

quem o verdadeiro é a conduta e não a construção do objeto, e o mundo real é o mundo da alteridade, da objeção, que obriga a distinguir o falso do verdadeiro, o correto do incorreto, de maneira que a verdade requer a correspondência, ainda que provisória, entre a representação ou significação e a conduta dos objetos. Os objetos podem ser *imediatos* - aqueles contidos no signo – ou *dinâmicos* – aqueles que permanecem alheios aos signos, mas que produzem ou tem relação com o imediato. O objeto imediato é aquele que suporta a teoria, o real interpretado. O objeto dinâmico é o real em si mesmo, é a âncora fática, e ambos se relacionam. O objeto dinâmico incorpora o falível, um grau de vagueza e o *continuum*, enquanto o objeto imediato traz imbricada uma visão de espaço e tempo. Ambos, porém, nunca se entretecem com o incognoscível à vista da existência de uma tendência ao infinito, a uma interpretação final. Por esses conceitos, a ciência é uma representação aproximada do objeto dinâmico, legitimada pela comunidade de investigadores e, na ética, como se defende o reconhecimento da legitimidade das representações por parte de todos os envolvidos à luz da coação dos melhores possíveis argumentos, respeitados os interesses envolvidos, pode-se reconhecer a legitimidade de uma pretensão moral.

O objeto (alter em si) é indeterminado, que é de sua natureza, razão porque não há pluralidade capaz de descrever o *continuum*, que é o universal – geral, pois o plural é, por si, descontínuo. No clássico exemplo das rosas, a potência de produzir rosas é um *continuum*, mas o ato, mesmo plural, no caso, as roseiras, é descontínuo, e a linguagem não dá conta de descrevê-las, em cada singular – rosa -, de forma exaustiva ou universal. Sobre o singular, quem pode dizer é a arte, pois ela é um assimétrico de signos, de desconstrução lógica. A transitividade, ou o relacionamento, não ocorre para o sujeito no momento da segundidade e, ao contrário, a característica nesse ponto da cadeia semiótica é o intransitivo.

À parte o acaso que pode interferir nas leis da natureza, o objeto confirma um grau de vagueza – de dispersão -, que lhe é inerente, e diz que pensar na sua estrutura já incorpora certo grau de falibilidade, pois se admite que haja um acerto aproximado e, quando se erra, há a requisição da construção de novas hipóteses. O falibilismo nasce da fenomenologia, isto é, na experiência de mundo vivido no qual as teorias sobre o fático são passíveis de mudança, assim como o mostra a história da ciência, com teorias sendo substituídas por outras que vão surgindo. Em outras palavras, frente ao objeto, tenta-se a identificação de predicados e a correlação deles o mais aproximadamente possível, de maneira a bastar para tomar decisões, a expectativa da conduta futura dos objetos. Dentro da segundidade bruta, há, imediatamente, a mediação de maneira a se adotar um modelo de terceiridade, que sempre se aproxima, o que vale, dentro do pragmatismo, também nas interações humanas

Por isso, o falibilismo se refere ao conhecimento, à epistemologia ou ao saber sobre o mundo, de maneira que não cabe dizer que é o mundo que é falível, ele só é o que é. Há falibilismo porque o signo só consegue captar uma parte do objeto, de modo que ele está focado até certo ponto e depois perde o foco, razão porque Peirce indica pensar a filosofia à luz da simetria das categorias fenomenológicas, com valência ontológica e epistemológica. Para ele, mesmo o nada é um conceito lógico, uma ausência de determinação, tendência e restrição, sendo a infinita possibilidade do ser sem qualquer gênese, pois todas as possibilidades possíveis estão contempladas. Assim o falibilismo não é ceticismo, mas todo signo que representa algo é probabilístico e, portanto, aberto aos modos de raciocínio ou argumentos para sua determinação, de maneira que o incognoscível é substituído pelos limites da certeza[279].

Na solução dessas dificuldades, para Peirce, o interpretante só é possível mediante uma estrutura teórica na qual uma questão (esquema teórico) é um critério de relevância para selecionar, na experiência, o que importa. Essa questão está imbricada a algum juízo perceptual e às formas lógicas de raciocínio: a abdução, que contém o novo da teoria; a dedução que implica na necessidade lógica ou conclusões necessárias; e a indução, que é o exame da hipótese na experiência. A heurística estuda a abdução que redunda em argumentos levantados em hipóteses explicativas, maneira pela qual o processo de descoberta e de criatividade fica contido nessa forma de raciocínio. A abdução possui uma exclusividade heurística, ou seja, a descoberta na hipótese. Todavia, para se ter uma teoria verdadeira, o abdutivo tem que ser uma declaração sobre o real, mesmo quando surge de um esquema teórico, como aquelas originadas de um diagrama.

O método, ou esquema teórico, pela simultaneidade (não confundir com contiguidade) provocada inicialmente, elimina o tempo e, do ponto de vista heurístico, equivale a pensar o objeto em sua iconicidade. Um ícone é um signo que representa seu objeto porque se parece com ele, ou seja, é semelhante a ele. Um ícone tanto pode ser de natureza universal, como na matemática, ou um particular que trata de um particular, como, por exemplo, uma foto. O Símbolo sempre contém a pretensão do universal. O ícone, universal ou não, contém elementos de índices.

Na Semiótica realista, há significado em alguns casos. Se nominalista, há significado em todos os casos, pois o nominalismo remete sempre o significado à linguagem. Há que se levar em conta que, na filosofia de Peirce, a Semiótica é ciência do significado do real, seja

[279]E não pelo número kantiano.

ele da Natureza ou dos sentimentos em sua espacialidade. Segue-se que, pela filosofia triádica[280] de Peirce, como já observado anteriormente, há as três classes de signos de acordo com o objeto: o Ícone, o Índice e o Símbolo, que é um signo de lei e representa mediante uma regra, tendo, portanto, pretensão universal, estando a linguagem na classe dos signos simbólicos.

Há uma relação triádica dada por interpretante (signo + explicitado), signo e objeto. O interpretante se aplica aos três signos, Ícone, Índice e Símbolo, e gera um processo extremamente longo no qual os signos orbitam em torno do objeto, compondo uma tríade que capta a ideia de evolução. Reforçando o entendimento da representação efetuada pelos signos, o Ícone representa e significa (suscita interpretantes) mesmo que o seu objeto não exista e o faz por semelhança. Exemplarmente, toda a matemática tem natureza icônica, assim como os signos da ficção: para ambos, o objeto é mera referência. Uma obra de arte representa objetos possíveis tanto quanto a matemática.

De sua vez, o Índice representa uma relação de existência com seu objeto. Se o objeto for removido, o índice perde sua possibilidade de significar. Dessa maneira, o índice, por si mesmo, não aponta para qualquer certeza. O índice (sempre particular) indica para um símbolo (universal), sendo hipotético por ser possível, de probabilidades abertas. O índice implica um ícone porque traz dentro de si qualidades do objeto. Já o Símbolo é o signo que representa o seu objeto e tem elementos tanto do ícone como do índice. Ele também pode prescindir do objeto, como por exemplo, no mito, a ideia do unicórnio. O objeto não existe, mas o símbolo significa por convenção, garantindo seu significado.

Um esquema ou diagrama (sistema de relações), que é um ícone, é epistemologicamente econômico para o homem, suprimindo a temporalidade na percepção das relações. Do ponto de vista heurístico, ao propiciar a anulação ou minimização da temporalidade, todos os predicados, ou qualidades do objeto, ficam ostensivos nele e abertos à investigação. Por seu lado, a fala e a escrita são lineares e demandam sempre tempo na sua intelecção, requerendo conexão e temporalidade da consciência, já que mediação e temporalidade são conexas.

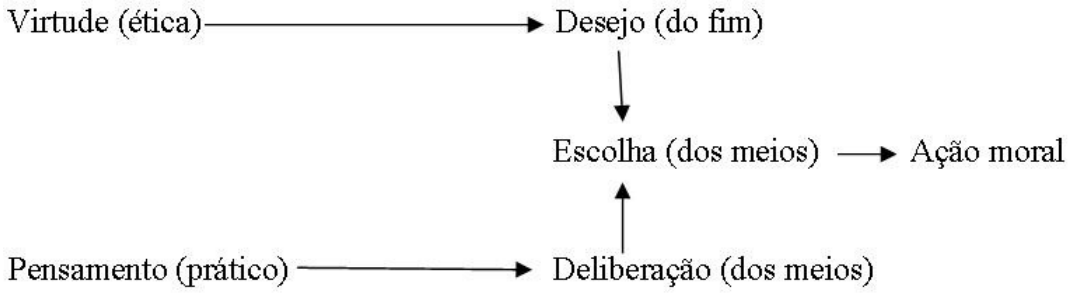
Melhor explicitando, a linguagem dentro da semiótica e relembrando a conexão com as ciências normativas, o pragmatismo é um princípio de lógica, mas pode ser visto metafisicamente pelo princípio da ontologia, pois a semiótica ou lógica, que tem como fim a verdade, significa formas de representações verdadeiras que dependem da ética que, por sua

[280]PEIRCE. CP. 2.219 – 265.

vez, tem como fim uma conduta ou adoção de uma conduta, fim que depende do fim estético. A estética, por seu lado, tem como fim o admirável, um fim que se justifica por si. A passagem da estética para a ética, na adoção de condutas, implica a vontade (o autocontrole da consciência é requisito mais amplo para a própria significação), de modo que está envolvida na existência ou no *continuum* da experiência. Por estar ligado ao *continuum* evolucionário, nesse processo, não há como se falar de atributos ou predicados eternos e *a priori* ou de sujeição a uma opinião que ainda está em jogo.

O julgamento, ou avaliação, para a correção normativa das proposições morais significadas no mundo vivido, na supremacia do princípio pragmático, só pode ser realizado à luz das concebíveis consequências práticas para os envolvidos na ação, razão pela qual não se predica *a priori*, a não ser na constituição da capacidade de veracidade das asserções ou de sua possibilidade de aceitabilidade racional. Na filosofia de Peirce, na força do feixe de hábitos e crenças, estão incorporados os ganhos da evolução humana e dela emanam ideais estéticos. Porém, como já explicado por Aristóteles, o continente de generalidade moral não dá conta da avaliação dos novos fenômenos surgidos dos costumes já consagrados.

Aristóteles, para os casos concretos (particulares), apega-se às virtudes éticas inatas, somadas à sabedoria prática, possível na deliberação racional para a decisão sobre correção moral para novos fenômenos. Mazarelli[281] constrói, na filosofia moral de Aristóteles, o seguinte quadro sinótico para as relações de desejo, intelecto e escolha:



A deliberação racional é, portanto, parte inerente à ação moral e deriva do pensamento prático, ou seja, do mundo vivente. Em Peirce, à admirabilidade, já experimentada conforme o demonstra a história da filosofia relatando o crescimento do pensamento, junta-se toda a cadeia envolvida no método pragmático. A heurística, ao invés de tolher, deve estimular o conhecimento, que é inexorável e divulgado como experiência. O oculto de hoje poderá ser prontamente descoberto amanhã, de modo que a abdução deve estar permanentemente na lógica ou semiótica.

[281]MAZARELLI, Cláudio, in ARISTOTELE, Etica Nicomachea, Op. Cit. p 466.

Na cadeia semiótica, o interpretante dinâmico é o interpretante potencial segundo o qual a sucessão de signos tende para um final, que não é previamente determinado, a não ser a significação do real. Entre o agora e o final há uma série de interpretantes. Nessa cadeia, seres humanos finitos se entretecem na evolução do *continuum* do aprendizado, e a ética investiga e escolhe as coisas cujos fins residem nas ações, enfim, nas relações de alteridade, existência e reação no mundo dos segundos e o faz à vista dos primeiros, qualidades e sentimentos, repertório já existente (excluído o extramundo ou teorias de dois mundos), redundando na representação dos objetos (no sentido de reação e aplicação) na sua veracidade, aceitabilidade racional e reconhecimento de legitimidade.

1.2.1.2.2.2 Sobre as formas de raciocínio

Conforme lições de Ibri[282], Peirce, ao longo de seu pensamento, foi refinando as suas concepções sobre as formas de raciocínio, mantendo, no entanto, a característica de serem argumentos com pretensão de determinação. Reafirmando essas concepções, a abdução é o argumento que formula uma hipótese, abrindo um processo argumentativo e conjectural, ao modo do poder ser. Como todo novo conhecimento começa pela hipótese, ele está propondo uma explicação nova e direta de um fato. A dedução é o argumento que extrai conclusões necessárias, como o silogismo em Bárbara, e gera consequências observáveis. A indução examina a experiência e generaliza, a partir dela, uma forma de lei do particular para o geral. Na filosofia de Peirce, a indução adquire a condição de estar justificada, mesmo que não se tenha uma natureza uniforme como pando de fundo, porque, ainda que, em algum estágio da investigação, a sua conclusão esteja mais ou menos incorreta, as aplicações posteriores do mesmo método podem corrigir os erros[283]. Os argumentos, então, pelo pressuposto pragmático estão abertos à experiência comum.

Recolocando-se, conforme os estudos de Ibri, os argumentos em uma forma de descrição lógica[284] temos:

Abdução: primeiridade - possibilidade.

Dedução: segundidade – necessidade.

Indução: terceiridade – generalização.

---

[282]IBRI. 2006. Op. Cit. In. The Heuristic Exclusivity of Abduction In Peirce's Philosophy, in Semiotics and Philosophy in Charles Sanders Peirce. Edited By Rossella Fabbrichesi and Susanna Marietti. Cambridge Scholars Press. Newcastle, UK.
[283]PEIRCE. CP. 5.145.
[284] IBRI.1992. Op. Cit.

Dedução: argumento da necessidade. Argumento que extrai conclusões necessárias.

Todo A é B.

Todo B é C.

Todo A é C. (necessário).

Indução: argumento generalizador que extrai conclusões possíveis.

A1 tem a propriedade P

A2 tem a propriedade P

A3 tem a propriedade P

Sucessivamente,

A n tem a propriedade P

É altamente provável que todo A tenha a propriedade P.

Abdução: argumento que constrói uma hipótese.

Um fato surpreendente C é observado (fato)

Mas se A (teoria) fosse verdade, C (teoria) seria normal

Há uma razão para supor que A (teoria) seja verdadeira.

A abdução reestabelece o sinequismo, a continuidade do saber. É um argumento que é um elo, que abre o caminho para o conhecimento e que exerce um papel ético, pois o discurso tem que se representar na realidade. Se, no exemplo, o fato C observado não tivesse explicação, ele seria um fato bruto, incognoscível. Seria pura segundidade e, por isso, não redutível à terceiridade. Há a quebra da possibilidade de mediação, de terceiridade, da continuidade do pensamento, do próprio saber. O surpreendente abdutivo tem que sê-lo para a comunidade de investigadores e não mero surpreendente para o eu subjetivo que pode revelar desconhecimento de uma teoria velha, de maneira que a teoria abdutiva tem que ser nova, mesmo que seja uma combinatória das antigas. Em suma, o surpreendente da introvisão ou "insight" da abdução não é restrito a teorias das ciências da natureza, mas também entranhado nas relações humanas e culturais, por estar contido na lógica das relações da aceitabilidade racional.

Pode-se concluir que Peirce rompeu com a crise lógica da indução que começou com Hume[285]. Com Peirce, o discurso anda de mãos dadas com as consequências, ou seja, a ação

[285]Hume , no *Tratado da Natureza Humana,* apresenta um ceticismo de forma penetrante, que, nas questões morais, leva a uma construção que não cria o "dever ser" para o ser. HUME. 2000. Op. Cit. Hume afirma que "Nossas decisões a respeito da retidão e da depravação morais são evidentemente percepções; e como todas as percepções são ou impressões ou ideias, a exclusão de umas é um argumento convincente em favor das outras. A moralidade, portanto, é mais propriamente sentida que julgada, embora essa sensação ou sentimento seja em geral tão brando e suave que tendemos a confundi-lo com uma ideia, de acordo com o nosso costume corrente de considerar tudo que é muito semelhante como se fosse uma coisa só".Idem p.510.

comunicativa é de cunho pragmatista e, portanto, gera consequências concebíveis e, nesse sentido, está além da lógica clássica e espelha a ética pela escolha das ações. O Pragmatismo requer vínculo entre pensamento e mundo vivido, com um discurso que fale para o real e aponte uma tendência para agir. Há um circunstanciamento lógico no qual há uma crença que se refere a uma ação e essa a uma consequência, sem o que a crença é vazia.

Mediante as formas de raciocínio, no pragmatismo, o agir é um diálogo reflexivo (pensar) entre mundo externo e mundo interno, um diálogo semiótico entre a mente e o objeto (o que reage). A crença é um hábito de ação, de teorias, e há um curso da fenomenologia dos fatos que têm uma aderência (verdade provisória) com a crença ou postulado. A mediação com a força bruta da realidade, com a sua capacidade de dizer não, transforma o conhecer em sinônimo de prever ou na permissão de adequar condutas frente à conduta da realidade. É assim que se pode exercitar a inteligência na alteridade que pode ser pensada – ser mediada – e ser descrita em sua conduta no tempo, trazendo o significado do conhecimento como crença (previsão), com aderência ao curso dos fatos, com o mandamento de que se deve pensar o que a realidade sugere pensar. Quando se prepara para o abandono do conjectural (das crenças), que também é a alegria do pensador, há a hipótese de repercussão nas questões morais de cunho vital, pois a realidade é mais rica que as crenças.

A lógica se liga à inteligência e não se aplica em método dual, mas triádico. Tem a virtude de não se amparar no já dado, nas "arquiescrituras", a exemplo de outras filosofias não duais, como a de Heidegger, na qual o espírito acaba se fundando na tradição e não na inteligência, com a perda do fundamento para uma ética da conciliação, resvalando para o risco de uma suposta superioridade moral etnocentrista.

A forma de argumentação abdutiva é uma das descobertas de Peirce que mais contribuem para a clareza do seu pensamento e, por isso, como apontado por Ibri[286], é realçada pela exclusividade heurística. Conforme Ibri, Peirce substitui, na maturidade, a antiga discussão filosófica entre julgamentos sintéticos e analíticos pela sua lógica de relativos, encapsulada na visão maior de sua filosofia. Ao contrário da lógica do nominalismo, que supõe a existência do universal, o universal é, para Peirce, somente um sistema de relação visível no tempo, como, por exemplo, o campo eletromagnético, que não é visto, mas se dá a perceber pelos índices provocados por ele na experiência. Mesmo quando o ser, em futuro, não estiver aderente ao fato, ele está aberto à experiência na forma de abertura à novas conjecturas. Por esse caminho, o realismo aparece como um *continuum* e dá forma ao objeto,

[286]IBRI. 2006. Op. Cit.

em suma, ao pensamento, de maneira que o conhecimento só é possível quando o objeto é dotado de universais, que são relações gerais e estáveis entre os particulares. Requer-se a permanência - ordenamento, que é condição de possibilidade para alguma gramática e, por assim dizer, para um conhecimento positivo ou, de forma extensiva, para o reconhecimento da legitimidade de normatização de condutas morais na aplicação por agentes no mundo vivido.

Segue-se que, na filosofia de Peirce, há um idealismo que indiferencia o mundo - o intramundo, as naturezas de objeto e sujeito e "produz um substrato sintético derivado de uma unidade originária entre os mundos interno e externo"[287]. Nessa unidade, no plano fenomenológico, a categoria da primeiridade é definida e ela compõe o idealismo objetivo, no qual, com Kant, o cognoscível é da natureza da mente, mas, contra Kant, a permanência é relação, ou o realismo do *continuum*, e não a substância real que tem a sua forma dada ou construída pelo intelecto.

Assim, no método lógico peirciano, sem ser paradoxal, a epistemologia permite a conaturalidade entre representação e objeto, mesmo sendo o objeto do conhecimento e mesmo da razoabilidade um segundo (alteridade) para a mente[288]. E nessa condição é que, inovativamente, na lógica da descoberta, as ideias que entrelaçam um conceito heurístico associam-se em uma ambiência de liberdade, típica da categoria da primeiridade, de maneira que não há regras de intervenção como fator condicionante na formação de uma nova ideia. A categoria da primeiridade, em seu entrelaçamento abdutivo, é manifestação e requisição de liberdade humana e, como exaustivamente exposta, não se assemelha à ideia de coisa em si kantiana.

Ibri, após explanar sobre as formas de raciocínio, observa que Peirce teria pensado sobre a condição da abdução como uma forma de indução, mas passou a dar exclusividade heurística à abdução. Segundo Peirce[289], a abdução é processo de formação de hipótese explanatória e é por ela que se introduz uma nova ideia. A indução não o faz, mas determina o valor, e a dedução extrai as consequências necessárias da pura hipótese. Na cadeia lógica de Peirce, é como se fosse requerida uma amostra que representasse bem o universo amostrado. Desse modo, a indução é adotada no sentido substancial de experimentação de teorias, sendo que, da experimentação indutiva, pode derivar que a hipótese seja perceptivelmente correta ou requeira alguma modificação secundária ou ainda seja inteiramente rejeitada. Dessa forma, pode-se dizer que, se a representação preditiva do fenômeno, pela mediação, não der conta do

[287] IBRI. 2006. Op. Cit. p. 90.
[288] O mesmo se equivale quanto à legitimidade das ações de conduta envolvidas por interesses de cunho moral, sem que se precise falar em realismo sem representação.
[289] IBRI. 2006. Op. Cit. p. 93

real, é necessário requerer uma nova teoria ou não se pode reconhecer a legitimidade das proposições com pretensões normativas de conduta moral.

A abdução, a argumentação lógica originada de uma nova ideia, surge de um estado da mente no qual houve uma condição de incerteza ou vagueza e, embora a explicação do conteúdo de uma ideia e suas consequências experimentais venham a ocorrer pela dedução e pela indução, essas, no entanto, só estão tornando o indefinido em um definido de conclusão que já existia e estava em estado de vagueza. A dedução explica e a indução avalia. Isto é tudo.

Ainda nessa linha de reflexão, Ibri menciona que, pela filosofia de Peirce, no mundo prático, tem-se o privilégio da lógica *utens* em direção à lógica *docens*[290] pela constatação de que a natureza moldou a mente humana para conjecturar, de maneira que o caráter hipotético, abstrato das teorias jamais é dissipado. Dentro desse quadro, e somente por ele, é que a teoria e o objeto imediato, representado no signo, perguntam pelo real e, assim, há uma direção que evolui por decorrência da experiência vivida até então, que indica para a aproximação entre o objeto real e o dinâmico.

Conforme Ibri, os juízos perceptuais (percepto = imagem) são as primeiras premissas de todos os raciocínios, e eles não podem ser colocados em questão, já que eles estão além do autocontrole. Como neles pode haver elementos alucinatórios, é preciso distinguir o passível de veracidade, deixando de lado as teorias que não se combinem com os fatos, isto é, observar se o particular está refutando o universal.

Peirce afirma que existe um instinto para o "guessing" (uma espécie de adivinhação), um percepto (uma imagem) aparece como uma ação incontrolável da mente anterior, portanto não há como comparar perceptos no campo da análise. Entretanto, com o juízo perceptual, ou percepto judicativo, a própria formulação da hipótese já é "utterly" (contém enunciado ou proposição), de maneira que perceber já é um modo de julgar. Há a percepção de que estamos preparados para interpretar, e essa ação pode ser traduzida de uma forma proposicional, mesmo que dificultosa. Na trilha da primeiridade para um juízo linguístico (forma universal), a proposição deve representar o juízo perceptivo. Peirce reconhece que a *forma* permite o juízo abdutivo que, como forma peculiar de raciocínio, altera a máxima empirista e a adapta ao pragmatismo.

[290]Lógica *utens*, aquela útil, praticada por alguém que não sabe lógica e a docens, que se pensa como lógica, com a distinção entre o útil e o docente.

Na observação de Ibri[291], por essas razões, Peirce trouxe a teoria dos juízos perceptivos (ou perceptuais) associada à abdução. Qualquer representação em qualquer tipo de cognição, virtual, simbólica ou de vir a ser, tem no julgamento perceptivo o ponto inicial ou a primeira premissa de toda crítica ou pensamento controlado. Peirce afirma que os julgamentos perceptivos contêm elementos gerais permitindo que proposições universais possam ser deles deduzidas do mesmo modo que a lógica das relações mostra que proposições particulares (usualmente, para não dizer invariavelmente) permitem que proposições universais possam ser necessariamente inferidas delas, na provocação da forma de argumento indutivo. A experiência é aberta a todos de forma a permitir à comunidade de investigadores um acordo que seja sustentado pelo campo experimental comum, e como o discurso é sobre o mundo, ele não pode ser ignorado. Supõe um realismo que não pode ser só matéria de convenção.

Segue-se, que dados os elementos gerais dos juízos perceptivos, ao se perceber uma regra, percebe-se a terceiridade que está no fenômeno, mas também na temporalidade, com ideias passadas, presentificadas, para uma sugestão heurística em forma de uma hipótese. Por essa maneira, Peirce inverte Kant, na medida em que perceber é perceber a possível lei, a *relação* entre *os* fatos. Nessa terceiridade, já estão implicadas a primeiridade e a segundidade, a facticidade (segundidade) e a qualidade (primariedade). A relação é sempre geral, pois perceber particulares seria perder a continuidade. Em Kant, a fenomenologia ocorre entre particulares, enquanto que, em Peirce, ela ocorre entre universais. Para Peirce, somente com os perceptos não se pode falar em evidência dos sentidos, a qual é dependente dos fatos perceptuais, que, por sua vez, são os registros intelectuais falíveis dos perceptos e, assim, se é remetido às formas de inferência para que se possa dizer de alguma realidade além do próprio percepto[292]. Nessa relação, o que é novo é uma relação de signos na sugestão abdutiva, que sempre terá o crivo da experiência.

Nesse caminho, Ibri[293] aclara o imbricamento das formas de raciocínio dentro do pensamento de Peirce, que combina a doutrina do sinequismo com um *continuum* entre as instâncias da experiência. Tal doutrina, entretanto, à vista da indeterminação genética dos "insights" heurísticos, é também a fonte do falibilismo. O portal da experiência é amplo e repertório de indefinidas possibilidades de um *continuum* formado por uma idealização comum da natureza e da mente humana. Do ponto de vista humano, interior, percebe-se a

[291]IBRI. 2006. Op. Cit. p.101.
[292]PEIRCE. CP. 2.143.
[293]IBRI. 2006. Op. Cit. p. 102-103.

terceiridade que já está na percepção, mas ainda se tem a terceiridade na alteridade, onde ela deve ser treinada. Quando houver a possibilidade do conhecimento, será necessário agir no objeto, na terceiridade.

Ibri explicita que a possibilidade heurística da dedução não espelha nenhuma contradição, pois ela se refere a consequências necessárias de uma hipótese e, em vez de ferir a atribuição à abdução do poder exclusivo de descobrir novas teorias ou verdades na ciência, a dedução é um dos estágios da definição da tipicamente conjeturável indeterminação da abdução. A criação e descoberta andam juntas e, pelo sentido realista e de relações de Peirce, revela-se um caminho de um mundo que já foi, geneticamente, incluído na abdução, de conformidade com o experienciado na forma pregressa. Mais ainda, há uma simetria categorial entre a mente humana e a mente da natureza, pelo Idealismo Objetivo, no qual os processos naturais são processos lógicos. O pragmatismo é a inter-relação entre as categorias da filosofia de Peirce e é, por ele, que os novos fenômenos morais podem ser avaliados em sua correção normativa ética, sem validação prévia e recorrente ao já dado e na ciência da não eternidade dos pronunciamentos, pois a ninguém é dado o direito de assegurar que o "em futuro" das condições das quais emergem os novos fenômenos morais não terá se alterado.

1.2.1.2.3 A Metafísica

Ao estudar a filosofia de Peirce, fica-se sempre às voltas com conceitos já descritos ou colocados, mesmo porque a sua filosofia, pelo menos por seus fundamentos, abrange e inter-relaciona as grandes questões. Assim, na pretensão de destacar a Metafísica, naturalmente, estar-se-á retornando a conceitos já mencionados. Conforme Peirce,

> A Metafísica procura dar conta do universo da mente e da matéria. A Ciência normativa baseia-se, em grande parte, na fenomenologia e na matemática; a metafísica, por sua vez, baseia na fenomenologia e nas ciências normativas[294]...A Metafísica pode ser dividida em: I, metafísica geral ou ontologia; II, metafísica psíquica ou religiosa, preocupada principalmente com as questões de 1 – deus, 2 - liberdade e 3 – imortalidade e III, metafísica física, que discute a natureza real do tempo, espaço, as leis da natureza, matéria, etc. O segundo e o terceiro ramo aparecem, neste momento, olhar um para ou outro com supremo desprezo[295].

[294]PEIRCE. CP.1.186. "Metaphysics seeks to give an account of the universe of mind and matter. Normative science rests largely on phenomenology and on mathematics; metaphysics on phenomenology and on normative science".

[295]PEIRCE. CP 1.192. "Metaphysics may be divided into, i, General Metaphysics, or Ontology; ii, Psychical, or Religious, Metaphysics, concerned chiefly with the questions of 1, God, 2, Freedom, 3, Immortality; and iii, Physical Metaphysics, which discusses the real nature of time, space, laws of nature, matter, etc. The second and third branches appear at present to look upon one another with supreme contempt".

Peirce vai desenvolver o que será chamado de uma boa metafísica, pois se afasta de todo e qualquer sentido dogmático na constituição daquilo que aparece pelas categorias da experiência, na fenomenologia, redundando no realismo lógico pelo caminho das ciências normativas, o qual implica que o lado exterior da correspondência está aberto a todos, no campo da experiência possível.

Peirce observa que, usualmente, diz-se que a natureza é regular em todos os seus pontos e que, assim como as coisas foram, assim elas serão. Para ele, no entanto, a natureza não é regular e, embora seja verdade que leis especiais e regularidades são inumeráveis, não se pensa na irregularidade que é infinitamente mais frequente. Os fatos verdadeiros sobre algo do universo estão relacionados com outros verdadeiros, mas a imensa maioria dessas relações é fortuita e irregular. As regularidades, no universo real, são uma pequena parte daquilo que, possivelmente, poderia ser ordenável[296].

Dessa maneira, a lei (regra) é a versão metafísica da verdade. A versão fenomenológica é o permanente (como o objeto se mostra). Então a metafísica regula a relação entre ser (lei, permanência e repetibilidade) e parecer (fenômeno, como o objeto se mostra). Tendo como grande ponto, na metafísica, definir o que é real, para Peirce, ele é aquilo que é independente do que se possa pensar, dizer ou representar o que seja. Ou seja, ele é objeto e, por tal, potencialmente objetor enquanto o signo é outra coisa. O realismo requer a permanência como base de qualquer realidade, e a linguagem é sustentada por ela, a exemplo do nome rosa que é sustentado, enquanto linguagem, pela permanência das rosas. Os particulares (uma rosa), em sua singularidade, têm nexo entre si e não ficam confinados ao "bruto", ou seja, à incapacidade de poder projetar o ser dentro do sistema de relações que permita prever, pensar e predicar. Há uma expectativa de permanência, de maneira que os universais são as leis da natureza para que o conhecimento seja possível. Como já estudado, o experimento é um índice que aponta para um símbolo. O índice tem nexo existencial com o objeto e aponta para um padrão. O símbolo é de natureza geral na forma de regra, convenção, linguagem lógica, etc. A língua, como símbolo, tem papel de lei em seus diversos papéis

Assim, Peirce reconhece alteridade no objeto, que não é só material, mas também formal. Todavia, claramente, o real é outra coisa que não sua representação, mesmo quando a representação lhe corresponda, de maneira que ainda assim o objeto permanece independente. A correspondência entre objeto e representação é verdade, por mais aproximada, provisória e falível que seja, de maneira que o verdadeiro é algo entre parênteses. A maneira de saber do

[296]PEIRCE. CP.5.342.

verdadeiro implica examinar se o que se chama de verdadeiro é potencialmente capaz de afetar a conduta humana, pois a verdade é significativa e dotada de significação do ponto de vista pragmático e potencialmente capacitada para afetar a conduta humana.

Peirce, ao remodelar, na filosofia, o limite da certeza, saiu de um mundo com certezas apodíticas, o saber com certeza ou o não saber, pois, pelo seu pensamento, só se pode saber o lado externo das coisas, sem que se possa assegurar que o externo e o interno sejam faces da mesma coisa. Para sair do conceito de necessidade estrita, Peirce reconhece que toda necessidade é pincelada por possibilidades, ou seja, sem que haja lei estrita.

Conforme a análise de Ibri[297], a metafísica é a ciência do ser (ontologia) e a ciência do real, em contraposição à fenomenologia que é a ciência da aparência. A metafísica é a ciência que descobre o que está obliterado pela vagueza. Peirce pergunta como deve ser o mundo para que ele apareça assim e, para tanto, à fenomenologia segue-se a metafísica como ciência da realidade e não das aparências, mas com um procedimento de ciência especial e, "ao modo de uma ciência especial, seus argumentos deverão passar pelo crivo da Lógica" [298]. Portanto a lógica é subjacente à metafísica, bem como às ciências especiais ou Idioscopia e tem a ver com a consistência e segurança dos raciocínios em seu aspecto normativo. Ibri argumenta que a lógica, enquanto condutora do raciocínio no interior da metafísica, também é de caráter ontológico, porque, para Peirce, "o universo tem uma explicação cuja função, ao modo de toda a explicação lógica, é unificar a variedade observada"[299]. Assim, aos seres é permitido participar de um caráter comum. Para que as representações fantasiosas possam se dissipar e se desfazer do seu objeto, para que haja realidade, requer-se o outro em sua segundidade (alteridade), condição para que se possa considerar algo verdadeiro.

Ao relevar o papel da alteridade, a existência, não mais fenomenológica, mas agora metafísica, torna-se, de forma necessária, hipótese explicativa pela experiência direta para dizer do que é e do que não é, afastando-se os objetos da imaginação. A realidade, na relação contra a consciência, requer um fluxo de tempo com regularidade e permanência, característica que a torna não mais reação, ou seja, somente segunda categoria, a qual se adiciona o predicado de alteridade e o de generalidade. Dessa maneira, a terceiridade contempla a regularidade real que se mantém "alter" para consciência, pois é o pensamento mediativo que estabeleceu positividade lógica, como um dever ser da generalidade real, porque a regularidade dos segundos o determina. Na arquitetura de Peirce, a lógica, como

[297]IBRI. 1992. Op. Cit.
[298]IBRI. 1992.Op. Cit. p.21.
[299]IBRI. 1992.Op. Cit. p. 23.

ciência normativa, é fundamento para o edifício metafísico, trazendo, com o fluxo do tempo, o caráter preditivo, o saber como saber prever, de maneira que a regra contida na representação é real, isto é, correspondente a uma regra do mundo[300].

A abertura para o futuro, contida na regra ou lei, também a expõe à alteridade capaz de negar a representação e a generalidade que são extensas no tempo. Por este modo é que, na filosofia de Peirce, a generalidade da representação não tem compromisso com uma realidade geral e ontológica, pois, mesmo sendo gerais, as regras devem passar pela alteridade da experiência. Ainda, pelos ensinamentos de Ibri, por isso não há nenhuma teleologia nesse "in futuro", mas o reconhecimento de que o matiz preditivo de uma representação a faz permanentemente tensionada com a conduta dos individuais no tempo, derivada da alteridade inerente à experiência. Dessa maneira, saber é dizer sobre razoabilidade para predição, coisa de caráter potencial de sorte que "falível é a representação que não se adequa ao curso observável da experiência, que, de potência a ato, evidencia o erro de previsão"[301].

Na existência, para haver inteligibilidade, requerem-se regularidades de conduta com indivíduos em uma relação geral. Para Peirce, o caos é puro nada, com a existência como mera força bruta, sem a terceiridade e a mediação que criam a generalidade do real. Nessa combinatória, conforme Ibri, a lógica incorpora, na metafísica, a admissão do princípio do aleatório, que está reproduzido na variedade constatada fenomenologicamente na natureza, sem que seja preciso supor a metafísica, como em outras filosofias, comandada por imutáveis leis físicas. A conciliação está no princípio fenomenológico da primeiridade, princípio ontológico do acaso, que, em si mesmo, não pode ser lei por conta das assimetrias que lhe são inerentes. O princípio do acaso "nos traz a ideia de primeiro, conforme conceituado na fenomenologia – ele não tem outro que condicione o modo de ser"[302].

Com a metafísica, pode-se falar do esforço da filosofia de Peirce em simetrizar as categorias dos modos de ser da experiência: a primeiridade, a segundidade e a terceiridade, e a simetria das categorias se apresenta como segue.

Simetria das categorias:

1- Categorias fenomenológicas – modos de ser da experiência.
2- Mediação das categorias lógicas.
3- Categorias do real – modos de ser ontológicos.

[300]IBRI. 1992.Op. Cit. p. 27-33.
[301]IBRI. 1992.Op. Cit. p. 34.
[302]IBRI. 1992. Op. Cit. p.37.

As categorias lógicas representam o modo de ser da investigação (semiótica e pragmatismo) que fazem a intermediação da aparência com a realidade. Promovem uma mediação semiótica na qual aparecem as três formas dos argumentos lógicos: Abdução, Dedução e Indução. Em um primeiro momento, a metafísica pode estar com ou sem a semiótica, mas a mediação aparece na passagem da fenomenologia para o real.

Na filosofia de Peirce, há o reconhecimento de que a inteligência humana busca o universal no particular e o uno na diversidade, característica que é verificada desde os antigos gregos. Pensar o universal no particular é uma proposta da linguagem enquanto mediação, a procura de modelos que deem conta da experiência.

Peirce, no entanto, deixa um realismo pelo qual o particular pode negar o geral no jogo das simetrias. A segundidade é uma categoria componente da terceiridade, que, por sua vez, implica a segundidade, ou seja, o particular é uma instância do geral de maneira que o real particular (existente) é uma instância do geral. A ação, ou conduta, pode refutar o pensamento porque ela é pensamento feito "concreto", como objeto do mundo. Dessa maneira, fica legitimado dar ao fato, à ação, a autoridade para negar a autoridade do *a priori*. O pensamento contém previsão prática e consequência prática, um jogo de concebíveis que permite falar em uma ética fundada na razoabilidade ou razão comunicativa.

James pretendia que a ação se tornasse o fim, a ação entendida como o útil que ela acarreta. Para Peirce, o fim do conceito é ação desde que, a essa ação, se suceda um novo pensamento, de maneira que a experiência deve voltar à origem universal, à terceiridade como terceiridade, a que reconhece a alteridade como instância do geral em seu *continuum* na extensividade das ideias. O pragmatismo peirciano tem como máxima o fato de ser um processo de aprendizagem e não de utilidade. No pragmatismo, o conceito tem significado quanto tem competência para afetar a conduta, já que a ação é o lado externo do conceito. Há significado na maneira como o conceito da ação é novamente recolhido para o interior, na reflexão, para mudar conduta futura, isto é, um processo de aprendizagem, quer reforçando, quer modificando a conduta. Há geração de verossimilhança entre a previsão e o que acontece, entre a previsão e as consequências práticas. A ação tem que ser recolhida da sua particularidade para um ambiente de universalidade, de forma que a ação, para ser legítima, requer validação ou correção normativa se estiver referida às questões morais.

2 PEIRCE: OS EFEITOS DA NOVA COSMOLOGIA EVOLUCIONÁRIA.

A cosmologia evolucionária, o pilar da filosofia semiótica de Peirce, é uma solução própria, ainda que haja a influência de outros pensadores, desde Heráclito até Darwin, mas a inovação é a conciliação do indeterminismo epistemológico com uma ontologia clara, fundando o falibilismo, o acaso e a cognoscibilidade.

Conforme Ibri[303], a liberdade, no contexto de simetria da relação sujeito e objeto na intrincada relação consciência e mundo, é de vital importância à categoria fenomenológica da primeiridade na filosofia de Peirce. O desafio, para a metafísica, é o de realizar, na homogeneidade das categorias e com o amparo da lógica, a aplicação das categorias da experiência e realidade nas maneiras de liberdade, facticidade e necessidade, fundindo-se a teoria das aparências a uma teoria da realidade na qual se exibissem as mesmas formas categoriais nos seus modos do ser. Como visto, a resolução dessa questão se dá sob a teoria dos *Continua* ou Sinequismo que permite afirmar o realismo das leis como regularidade de conduta dos objetos, assim como o *continua* de qualidades[304].

Conforme o apontado por Ibri, em Peirce, na ciência da Fenomenologia, o conceito de experiência é ampliado e inclui na interioridade, o sentimento, a reação contra o não ego que constitui o passado e o pensamento. A correspondência categorial, na exterioridade, é a diversidade das qualidades, a reação da alteridade contra a consciência e os aspectos de aparência espaço-temporalmente ordenada nos objetos do mundo. Pelo já estudado, a ideia de liberdade e de acaso está ligada à experiência de primeiridade. Ibri afirma que a ideia de primeiridade traduz a grande inovação de Peirce em relação à tradição do pensamento ocidental, já que segundidade e terceiridade, pelos conceitos de alteridade e razão, já estavam inseridas nessa tradição, ressaltando-se, no entanto, a configuração realista dada por Peirce.

Ainda conforme Ibri, as possibilidades lógicas surgem porque a natureza é pautada, na maioria dos fenômenos, por irregularidades em um mundo de diversidade que supera em muito a ansiedade humana por regularidade. Por isso se é compelido a buscar nos fatos o que se submete a juízos lógicos, segundidade em representações preditivas, de modo a assegurar a melhor conduta. De consequência, tem-se a "mente inserida no tempo, condição de

[303]IBRI. 2006. In A Vital Importância da Primeiridade na Filosofia de Peirce.p. 46-52.
[304]Martin Heidegger, in HEIDEGGER. 2001. Op. Cit., no terceiro capítulo de *Ser e Tempo, Parte I*, notadamente no parágrafo 17 . *Referência e Sinal*, discute parte da experiência intramundana de forma similar à primeiridade de Peirce. Contudo, diferentemente de Peirce, não a considera como primeiro ponto para a sequência lógica rumo à cognoscibilidade, mas vai integrar essa experiência na cognoscibilidade por rememoração.

possibilidade da construção de signos que medeiem o agir em relação à alteridade"[305], a qual inclui aqueles ligados à solidariedade humana. De algum modo, não é possível livrar-se do processo de condução da razão para a terceiridade, e, por consequência, a experiência de pura imediação sob a primeiridade também não é regular ou frequente.

Então, na filosofia de Peirce, embora se reconheça que a liberdade, no cotidiano, seja pouco notada, ela pertence tanto ao espírito quanto à natureza e requer o princípio ontológico do acaso, tanto para a diversidade das coisas, como também implicado na formação das leis naturais. Com a primeiridade como princípio de liberdade e incondicionalidade, pode-se pensar no evolucionismo e na ideia de crescimento do pensamento por intermédio de mediações naturais, como hábito, partindo de uma idealidade primária, local das infinitas possibilidades[306].

Na conformação lógica e evolucionista, como observa Ibri, a solução peirciana já se encontra na percepção, que é inteiramente sensível à instância judicativa, na decorrência de que o sentimento é originariamente cognitivo, e a abdução tem nele seu substrato de síntese. Ibri conclui que, no vetor da passagem da unidade da consciência para a instância do juízo, a primeiridade se situa como sua origem e fundamento, não tendo a primeiridade qualquer correlação com a coisa em si kantiana.

Como pode se verificar, Peirce trata do tema do evolucionismo de forma lógico-metafísica, de maneira que a cosmogênese se dá por absoluta liberdade, com o lógico da liberdade como o impulso para ser e para se definir, com a primeiridade (singularidade) tratada pela ontologia.

Com seu tripé na cosmologia evolucionária (tiquismo, sinequismo e agapismo), Peirce tem como pretensão a busca do uno no universo. O sinequismo aplica-se ao *continuum* do conceito e, por decorrência, se não for possível formar o conceito, por ausência de padrão, não há como se falar em *continuum*. Em outras palavras, se o mundo se desarranja, também a linguagem e o conceito se desarranjam. Se a linguagem e a inteligência não são factíveis, os conhecimentos não são factíveis, visto que a mente científica ou investigadora é a que aprende com a experiência[307].

Com Peirce, a teoria e a hipótese organizam os dados, enquanto critério de relevância dos dados sensíveis para a leitura de um objeto. Na cosmologia peirciana, o objeto tem uma lógica que tem forma de ideia, de maneira que as formas lógicas do homem são as formas

[305]IBRI. 2006. Op. Cit. p.49.
[306]IBRI. 2006. Op. Cit. 50.
[307]Habermas tratará o mundo vivido como de indissolúvel interpenetração entre linguagem e realidade.

lógicas dos objetos. Todavia a realidade destrói a potência, na qual o homem esculpe seus sonhos, e o fim é uma instância particular do geral para que ele retorne ao real, já modificado e melhorado. Pela ideia de metafísica, no pragmatismo, faz sentido fazer um inventário das possibilidades que se concebem, ou a concepção da factibilidade das possibilidades experienciáveis, de maneira que dos conceitos que têm significado gera-se a ação ou conduta. Nesse processo, o significado do geral é sempre o geral, e a ação é uma passagem na qual há a experiência, em um suposto mundo objetivo e mais ou menos igual para todos, que pode desautorizar o acordo ou o consenso. A ação (determinada) é o lado externo da ideia (indeterminada). A ação é pensada pelo lado exterior. Nessa filosofia, o lugar do objeto é igual ao mundo onde ocorre a saga do sujeito e também onde há a alteridade, com o desenvolvimento da relação humana. Mais que isso, a intersubjetividade está inserida dentro do real, que está interpenetrado na linguagem. A ordem do mundo é que permite a ordem da linguagem – em um *continuum* – com expectativa de ação ou conduta em campo fenomênico aberto à investigação, envolvimento e experiência comum, no qual se procura o compromisso entre a terceiridade do afirmado versus a segundidade dos fatos e ações, sejam instrumentais ou de consequências de normatizações morais.

Integrando as três vertentes da cosmologia evolucionária peirciana, o que substancia ontologicamente o indeterminismo é que o mundo contém primeiridade, acasos que têm um grau de liberdade grande, já contida nos eventos. Entretanto não se trata de uma oposição rígida entre caos e ordem, mas entre indeterminismos e determinismos, mesmo porque há desvios e exceções, características de um saber sujeito a erros ou que é falível. Em complemento, nada se pode dizer sobre o caos, o que afasta preocupações com demonstrações apodíticas. Porém, para Peirce, há um *telos*, um vetor de perfeição, que é o agapismo, um princípio cósmico de energia, de função, observável e experienciável na própria história do mundo. Ele é um princípio aglutinador e tem consistência lógica e harmônica ao organizar classes e juntar os iguais.

Desde a antiguidade, a discussão sobre o evolucionismo nasce da questão sobre a origem das leis da natureza, de como o mundo é cósmico e organizado, enfim da terceiridade geral. Para Peirce, o homem tem um pensamento cósmico, organizado e, quando há simulação, consegue-se abstrair um problema, ponto em que ele mantém-se na linguagem, que depende do real. Dessa maneira é que o realismo de Peirce é um realismo de um *continuum*, de sistemas de relações altamente complexas, nas quais o acaso surge como outro princípio da realidade, pois, quebrada uma regularidade, outra generalização emerge em seu lugar. A lei, mesmo as adaptativas por mutações fortuitas, é resultado de tendência agápica,

de força que reúne, que põe em conjunto. A evolução tem, em si, uma força ou lei pela qual ela se autojustifica, ou seja, ela não é justificada por outra coisa que não pela tendência evolucionária de formação de hábitos formadores de leis. Mantendo o aspecto evolucionário em sua filosofia, Peirce diz que se espera uma explicação evolucionária, na suposição de que as leis da natureza sejam resultado de um processo evolucionário, ainda em progresso, no qual as constantes das leis não se acham em limite último possível[308].

De consequência, uma lei da natureza é um hábito que tem recorte do real no qual os objetos seguem uma regra e, identificar a lei como um hábito de conduta, é o mais forte argumento do Idealismo Objetivo. Sabe-se, então, que, quando a natureza adquire leis, ela adquire hábitos e o mesmo ocorre com a psique humana, que tem a mesma tendência da natureza. Ou, como fundo dessa questão, pode-se pensar que o homem é adestrado, logicamente para apreender as formas lógicas da natureza, com os hábitos humanos se assemelhando aos hábitos da natureza. Os hábitos são mediadores (terceiridade) das ações, pois as regras são adquiridas para se poder agir, de modo que, pela regra pragmática, a formação do homem é evolucionária e abriga o Idealismo Objetivo. As leis medeiam o diálogo com os objetos do mundo, são preditivas, há terceiridade e, como presentes em toda a natureza, são permeadas pela lei do acaso. O indeterminado reconhece a presença do acaso, ou seja, não admite o mundo como um relógio, hipótese que se deduz do passado para o futuro.

O acaso não é dado como um objeto da imaginação, mas se liga à irregularidade e assimetria as quais se referem ao "que está imediatamente presente nos fatos", pois há a associação entre as ideias de acaso e possibilidade[309]. O caos tem como característica não ter, no fato, nenhuma permanência, de maneira que os objetos não têm relação espaço-temporal entre si e consigo mesmos. O mundo caótico não tem sentido, de modo que o mundo regido estritamente pelo acaso não seria mundo, já que seria sem relações ou terceiridade, ou sem operações semióticas[310].

O Idealismo Objetivo é uma doutrina que afirma a unidade substancial entre o mundo material e o mundo mental, ou seja, unifica mente e matéria, sendo o pensamento mera mediação, característica na filosofia de Peirce, em oposição à filosofia de Descartes, a qual intenta a forma do pensamento da natureza como em si. O Idealismo Objetivo de Peirce, embora seja do tipo do realismo escolástico, por incorporar generalidade e alteridade,

[308]IBRI. 1992. Op. Cit. p.49.
[309]IBRI. 1992. Op. Cit. p.39-40.
[310]IBRI. 1992. Op. Cit. p.35.

completa-se com um mundo externo que é dado fenomenologicamente[311], e refere-se a um universo concebido de forma eidética (inteligível e real), com o universo material e suas leis naturais como hábitos de conduta, concebido como uma forma de mente e, por outro lado, a lei de natureza psíquica também se identifica com a lei física[312].

Habermas faz ressalvas ao Idealismo Objetivo em Peirce, mas, é preciso entendê-las dentro de um quadro maior de refutação a qualquer apriorismo que leve a um ordenamento mecanicista para a constituição de proposições a serem submetidas à pragmática. Considera-se essa crítica ociosa, pois, como se pode observar pela explicação anterior, Peirce transforma o seu Idealismo Objetivo em relação que se materializa entre o objeto imediato dos signos, o das ideias, teorias e hipóteses, com o objeto dinâmico que se mostra no *continuum* do real e, portanto, mantendo-se como realidade constituída linguística e semioticamente à luz da experiência aberta a todos, por mais falível cosmologicamente que o *continuum* seja na linha do infinito. Em adição à questão da interpretação de como o Idealismo Objetivo, oriundo de Schelling, teria sido incorporado por Peirce, há, na atualidade, uma discussão sobre se Peirce teria mantido, efetivamente, a teoria do Idealismo Objetivo em sua filosofia.

Com efeito, Short[313], ao tratar de objetividade e liberdade, observa que, para Peirce, nada poderia ser mais importante que autonomia, no sentido de que a verdadeira existência de um eu liga-se ao autocontrole, consistindo a existência de uma comunidade de investigadores no esforço de encontrar métodos e objetivos corretos para subordinação do pensamento. Complementa que, entretanto, Peirce nega que exista alguma autocertificação na ausência de conhecimento intuitivo e, por isso, a existência pessoal e a liberdade estão ligadas a alguma forma de investigação que procura ser objetiva e que, mesmo sem qualquer tipo de fundacionismo, apesar disso, converge no longo prazo, senão para as mesmas respostas, pelo menos para as mesmas questões. Então, para Short, a liberdade será sempre imperfeita e, de consequência, tanto o eu individual, como o eu comunitário com os outros estarão sempre em construção[314]. À vista de concluir pela condição de que não há evidências que suportem a fé em uma verdade impessoal, em carta de Peirce[315] a James, ele reconhece o sentimento de

[311]IBRI. 1992. Op.Cit. p.128.
[312]IBRI. 1992. Op.Cit. p.58-59.
[313]SHORT. 2007. Op.Cit. p. 346-347.
[314]Pressuposição lógica do duplo falibilismo que é adotado por Habermas, tanto o das ideias constituídas nas proposições e da sua aderência ao *continuum* da realidade, como da ação do acaso, natural ou cultural, na própria realidade .
[315]CP. 8.263. "As for the "problem of evil," and the like, I see in them only blasphemous attempts to define the purposes of the Most High, -- or rather that is what I think of such disturbances of religious consciousness generally; but that particular problem has received the most beautiful and satisfactory solution in Substance and Shadow. We had a tramp working for us for a few days not long ago. One day he started the problem of evil. In twenty words I put before him the Substance and Shadow solution. He saw it, at once, did my tramp; and after a

vagueza, mas deixa indicado que a solução pode estar nas categorias fenomenológicas da experiência dentro do pragmatismo. Short[316], com tal linha, entende que, para Peirce, a consciência é nada, é apenas sentimento em geral, não sendo essencial ao conceito de mente, já que a introspecção não é parte do processo de falibilidade que é só dependente da verdade de uma hipótese explanatória observável em seus padrões de resultados de uniformidade e variação, como fluxo de pensamento semiótico, no qual a representação e o representado são signos.

Refutando a tese de Short e afirmando que Peirce teria mantido o Idealismo Objetivo em sua filosofia, Dilworth[317] afirma que não se pode obscurecer o papel das categorias fenomenológicas da experiência em sua integração cosmológica. As duas visões, a da existência de um consciente ou mente introspectiva de caráter eidético ou de mero "observador" lógico, não estão alterando a visão falibilista antecedente da filosofia de Peirce na qual não caberia uma diretiva prévia à qual o justificado ou o correto teriam que, *a posteriori*, ajustar-se teoricamente, ponto de relevância para discussão nesta tese.

Então, entendendo-se que a questão do Idealismo Objetivo não determina a relação da ética com a semiótica (linguagem), e a visão de que esta está interpenetrada na realidade, conforme Ibri[318], a matriz de terceiridade real (mediação) é eidética na remoção da descontinuidade mente e matéria, mundo e intramundo, dando base ao conceito de sinequismo, segundo o qual os fenômenos físicos e psíquicos são inteiramente distintos, embora de graus variados. Segundo Ibri, "a continuidade representa a terceiridade quase à perfeição"[319], na medida em que não é determinada por qualquer indivíduo e tampouco a pluralidade de uma multidão de individuais pode exauri-la[320]. Há um vetor lógico do indefinido geral para o definido individual, sendo que o individual não exaure as possibilidades de determinação de um *continuum*. Então, é possível falar de laços entre o

---

few moments' reflexion he looked up and said to me, "Yes, I guess that is just it." There is, however, nothing more wholesome for us than to find problems that quite transcend our powers, and I must say, too, that it imparts a delicious sense of being cradled in the waters of the deep, -- a feeling I always have at sea. It is, for example, entirely inscrutable to me why my three categories have been made so luminous to me without my being given the power to make them understood by those who alone are in a condition to see their meaning, -- i.e. my fellow-pragmatists. It seems to me that you all must have a strange blind spot on your mental retina not to see what others see and what pragmatism ought to make so much plainer".

[316]SHORT. 2010. Op. Cit.

[317]DILWORTH. 2011.Op. Cit.

[318]IBRI. 1992. Op. Cit.

[319]IBRI. 1992.Op. Cit. 63.

[320]IBRI. 1992.Op. Cit. 65.

Falibilismo e o Sinequismo, com a "representação cognitiva em um *continuum* de incerteza e indeterminação – tensão para um futuro em um processo evolutivo"[321].

Segundo esses conceitos do pragmatismo na relação entre o particular e geral, o lado interno só possível de ser conhecido pelo modo como o lado externo se dá. O mundo do indeterminado (interno) se determina na conduta manifestada, que é particular. É um jogo de significação, um jogo revolutivo entre interioridade e exterioridade, no qual a terceiridade (lei) implica segundidade (alteridade), pois não há inteligência sem fato. A existência e o acaso confluem para si mesmos, com o acaso como princípio de liberdade. A lei como princípio de ordem. Tanto o mundo do acaso como o da lei são potências de continuidade. Estas só se tornam ato na existência como princípio de atualização. E é uma atualização como diversidade, que é o lado externo do acaso. Quando o externo é o acaso, o interior só é sentimento e não há cognição. No pragmatismo, a existência é um conceito que tem realidade e, como história, atificada, não contempla o turbilhão potencial. É o exercício pragmático do conceito de fala e, após o seu exercício, o ato é novamente recolhido (como experiência), de maneira que verdade é o que se instalou como crença, que só pode ser medida no campo experimental - na existência das coisas pelo seu lado externo, como conduta ou ação. Na filosofia de Peirce, "o tempo faz da potência, ato" e "o realismo ontológico substancia-se na objetividade do geral e do tempo", sem que esses sejam desviados para o sujeito[322].

Na simetria das categorias se enunciam as doutrinas de Peirce, o evolucionismo, o Idealismo Objetivo e o *continuum*. É como se Peirce estivesse dizendo que do caos nasceu o cosmos, com as leis que surgem de forma evolucionária, criando faces, semelhanças, sintetizando predicados e permitindo a linguagem. A natureza tende à omeostase ou equilíbrio, que é um hábito ou lei, que é um universal e assim o acaso também é um universal. A diferença é que a lei é um indeterminado da *necessidade* lógica, enquanto o acaso é o indeterminado da *possibilidade* lógica. Cosmologicamente, a lei é sempre a indicação de uma possibilidade futura e é potencialmente verdadeira, até porque o acaso é a indeterminação do possível e não a regra. O acaso se manifesta gerando a diferença enquanto a lei se manifesta gerando a semelhança, características a serem apontadas pela experiência, ainda que a precisão da experiência é que conduz à descoberta da imprecisão do mundo[323].

A Lei existe quando se obtém resultados semelhantes em circunstâncias semelhantes. De forma simplista, a verdade configura-se um problema do signo, sem ser só um predicado

[321]IBRI.1992. Op.Cit. p.67-68.
[322]IBRI.1992. Op.Cit. p.72.
[323]IBRI.1992. Op.Cit. p.46.

do objeto. O problema da verdade, portanto, é de quem a representa no *continuum*, na possibilidade de muitos individuais, muitos particulares, no amálgama infinito de indivíduos. Os animais, a exemplo dos humanos, também representam e, se a pretensa verdade se revela falsa, eles tendem a mudar a conduta.

Como diante do caos, a cognição / linguagem se extingue, a esperança humana é a esperança do *continuum*. Assim, dizer que o real é *continuum* é esperar poder continuar pensando, semioticamente, em diálogo, na alteridade. Viver, na exigência de uma prova cabal deduzida do passado para o futuro, seria querer o dom da vida e da morte ou condenar o universo a não evoluir no *continuum* de esperança em um futuro que pode ser da diversidade, da ordem, liberdade, mudança de conduta, etc.

Conforme Ibri[324], na filosofia de Peirce, é lícito inferir que "a terceiridade real resulta evolucionariamente da segundidade que caracteriza a existência, regida, nos seus primórdios, pela primeiridade que subsume o *acaso*". Mesmo que se saiba da tendência à generalização, a evolução procede sem que nenhuma lei seja absoluta. É um falibilismo que contém um substrato ontológico, sendo o acaso um princípio real que provoca o afastamento entre fato e lei, mas que, por evolucionário, por outro lado, imbrica acaso e lei. O Evolucionismo embasa o Falibilismo.

O pragmatismo de Peirce não se resume à constituição do verdadeiro e justificável como mera condição isolada do resultado da ação ocorrida, condição do particular. Ao contrário, o verdadeiro está em processo de alteração por uma concepção de aprendizagem (como resultante no teatro de operações), "traduzida na plasticidade e provisoriedade do hábito adquirido pela mente, cujo traço evolutivo será sua capacidade viva de alterar a própria conduta". O Pragmatismo é um método lógico de investigação e, segundo Peirce, não é um sistema de filosofia, mas apenas um método de pensamento que não resolve qualquer problema real, mas mostra que supostos problemas não são reais. Entretanto, em processo complexo, o Idealismo Objetivo assegura a conaturalidade entre realidade e cognição[325].

Na filosofia de Peirce, conforme Ibri[326], seguir o caminho do determinismo, que é materialismo, seria seguir a força bruta, que bloqueia a terceiridade (relações), e removê-la é o mesmo que dirigir tudo ao incognoscível. Com tal abordagem lógica, o determinismo, normalmente, só dá respostas que bloqueiam a investigação e é primordial à filosofia não bloquear o caminho da investigação. O limite humano está na certeza das coisas que o homem

[324]IBRI.1992.Op. Cit. p.50-51.
[325]IBRI.1992.Op. Cit. p.100, 102 e 107.
[326]IBRI.1992.Op. Cit. p 49 e 69.

significa, e a explicação que resta, em lugar do determinismo, é a evolucionária, na qual as coisas são supostas ainda em progresso, já que as leis não atingem seus limites últimos.

A natureza mistura dois princípios, o de não ser totalmente ordenada nem totalmente caótica. A constituição dos hábitos na natureza, ou lei, é extensiva a todo o universo, uma automanifestação de uma tendência generalizadora, evolutiva, que concilia os dois princípios. Essa extensividade torna o homem resultado de um feixe de hábitos, generalizações ou leis, ainda que provisórias, que moldam a conduta e criam ações "quase" inconscientes, permitindo dizer que a tendência generalizadora é a grande lei da mente, que redunda em associação e aquisição de hábitos. Como a natureza também cria hábitos, ela é da natureza mental ou de natureza eidética, compatível com o Idealismo. Assim, Peirce faz uma inversão do determinismo, tomando a matéria como um caso especial da mente, e afasta-se do dualismo cartesiano, pelo qual se tem o espírito (alma) e a matéria (extensão), quando coloca em simetria homem e natureza. Há um permanente diálogo semiótico na natureza no qual hábitos e generalizações são criados sob a terceira categoria em paralelo com a diversificação como obra do acaso, com um princípio criador em permanente jogo de liberdade e habitualidade[327].

Conforme já explanado nesta tese, a tese darwinista está embutida no evolucionismo semiótico peirciano. Espécies biológicas, por efeito da segundidade (alteridade), do fortuito e acaso, divIdem-se e criam novos hábitos ou novas adaptações generalizantes. Entretanto Darwin não previu o crescimento da terceiridade, que permite pensar em criação de comunidades, também da ordem da generalização. Por isso, Peirce traz o princípio amplo do agapismo que, sem refutar a adaptação e o acaso, inclui a ideia maior de aglutinação que respeita o todo da evolução. Como observado, a natureza, em seu todo, tende a adquirir hábitos, assim como a mente humana. Assim, pela filosofia peirciana, é possível reafirmar, sem recorrer a modos esotéricos, que a natureza obedece a uma lei geral da tipicidade mental, ou seja, a ação ou conduta dos objetos, o seu lado exterior ou aparente, reflete a pertença a uma classe de objetos que comungam ou se relacionam mediante uma lei interior ou conjunto de relações.

Como exemplo, a lei da gravidade é interior aos objetos com massa, relacionando-os como uma classe especial de tal modo que seja previsível a conduta desses objetos em sua manifestação exterior. A teoria, linguagem, aceita como um geral, simboliza a lei de conduta (terceiridade), interna ao objeto, que permite prever a sua conduta, que é o seu lado externo, o existente em queda (segundidade). Na relação semiótica, o lado externo do objeto dialoga

[327]IBRI.1992.Op. Cit. p.50.

com o lado externo do homem, a percepção da queda, e mantém a generalização, interna, da lei da gravidade, relação constante de variáveis que tem sido mantida pela experiência de queda dos objetos. Assim, na epistemologia peirciana, não é requerida a experiência direta das coisas, como no Positivismo ou no Nominalismo, pois a apreensão ocorre somente pelo lado externo e, por aparecer, há inferência do lado interno, que, caso se revele regular, é a chamada terceiridade real, que está na necessidade, no exemplo, a queda dos corpos. Há um *continuum* da regra, da lei, da sintaxe, do geral. A terceiridade real está fora do homem, mas ele faz parte dela, pois o geral e o universal são de natureza interior, logo, embora não se possa ver a lei da gravitação, ela é percebida pelo lado externo, que é o fato, qual seja, os objetos caem.

Como explicado por Ibri[328], no pensamento peirciano, o partilhamento dos mesmos hábitos, ou espécies, no mundo biológico, implica conduta semelhante e, pelo hábito, a razão repousa. Os hábitos e os instintos se retransmitem, pela gênese biológica e cultural, e, caso os hábitos deixem de funcionar, a espécie é extinta por perda de capacidade de aprendizagem. Nessa simetria no universo, concernente à aquisição e mudança de hábitos ou leis de conduta, há graus diferentes em relação à mudança. Os organismos mais envelhecidos, a exemplo do mundo mineral, não são sensíveis a pequenas segundidades, somente a grandes alteridades, de maneira que se pode dizer, por analogia, que a matéria é uma "mente envelhecida", de hábitos arraigados e baixa aprendizagem. No mundo biológico, com vida, há primeiridade e abdução, criatividade e sentimento, mecanismos de ponto de mudança, com muita mais força no diálogo semiótico do que aquele da matéria envelhecida. As leis psíquicas têm ainda mais diversidade, com teor de sentimento e sensibilidade extraordinários. Por essas formas, há um idealismo, tudo é mente, mas é objetivo, pois está na natureza em sua forma mais ampla, não sendo um Idealismo subjetivo.

Por tudo, Peirce não se confunde com o Idealismo de Berkeley, Kant, Schopenhauer ou mesmo de Hegel. Em Peirce, a filosofia espraia a ideia de razão e sentimento, o sentimento se associa à ideia de sensibilidade e a sensibilidade muda os hábitos que estão cristalizados no processo do diálogo semiótico com a alteridade. O sentimento é o lado interior da exterioridade e, por esse vetor, está associado à sensibilidade. De consequência, o “feeling” ou sentimento é a propriedade cósmica que mede o mundo para mudança de hábitos e, quanto maior a sensibilidade, maior o rompimento de hábitos e a intensidade do diálogo semiótico. A criação de hábitos realiza a relação e a mediação dos seres na natureza e, como visto, a capacidade de sentimento e sensibilidade, a sensitividade associada ao diálogo, cria um

[328]IBRI.1992.Op. Cit.

comércio semiótico, refletindo, por processo de aprendizagem, na conduta dos seres. O Pragmatismo de Peirce, enquanto método lógico, atua como regra de aprendizagem para alteração da conduta humana. O Pragmatismo, como aplicado por outros pensadores, tais como James e Dewey, não está inserido nesta cosmologia da mediação da criação de hábitos com a sensibilidade, o acaso e as leis da natureza, chamada por Peirce de "thirdness as thirdness", a complexidade da formação de leis no universo.

2.1 Efeitos da Cosmologia evolucionária na ética.

A cosmologia evolucionária de Peirce está assentada em uma nova lógica que, por isso mesmo, repercute profundamente no estudo da ética. Não mais se abandona a convicção de identidade entre lógica e semiótica, e, pelas relações categoriais com a experiência no mundo vivido, aberta a todos, Peirce permite a resolução do contraste entre nominalismo e realismo, em favor deste último. Com o Pragmatismo como método de relação, como afirma Leo[329] "Cada relação pragmática é, portanto, uma forma de inscrição icônica e simbólica, uma ação, uma indicação gestual: a pragmática da experiência se torna, no sistema de lógico Peirce, pragmática da linguagem". O pensamento de Peirce se distingue claramente de outros pensadores como Heidegger e Hegel no que se refere à matriz de Heráclito e importa destacar essas diferenças, incluindo-se, também, a diferença com Kant.

A lógica, em Kant, é colocada *a priori* na formulação da hipótese ou teoria a ser testada no limite da experiência possível. Em Hegel, a lógica está inclusa, como eternidade, no processo dialético. Em decorrência desse processo, para Hegel, em oposição a Kant, não existe, no campo ético, a hipótese do imperativo categórico ou pronunciamento eterno, pois, assim que racionalmente estabelecido, na sua correção normativa, ele já carrega o gérmen da contradição, e o eterno só poderia estar ao fim do processo, no absoluto. Por isso, Hegel deu outra solução para a ética, colocando-a no Estado e onde estaria o momento da síntese dialética, procurando, assim, evitar o relativismo moral de proposições de correção normativa, dadas em si com o gérmen da contradição.

Por outra abordagem filosófica, a Ética do Discurso, como evoluídas por Apel e Habermas, fundam-se na razoabilidade, mesmo sabendo da inexistência de uma razão última. Mesmo sem essa razão, como base universal e constitutiva dos regulamentos morais, a Ética

[329]LEO.1992. Op. Cit. p.172. " Ogni relazione pragmatica è dunque una forma di iscrizione iconica e simbolica, un'azione, una traccia gestuale: la pragmatica dell'esperienza diviene nel sistema logico di Peirce pragmatica della scrittura."

do Discurso considera a existência de uma ética contida na esfera pública que é, ao mesmo tempo, origem da emergência dos novos fenômenos morais que pretendem reconhecimento de legitimidade ou de correção normativa. Todavia, conforme explicitado por Cenci[330], Apel e Habermas concebem de modo totalmente distinto a razão prática. Apel trata a moral de forma deontológica-teleológica, com a moral ocupando a parte A do discurso enquanto a esfera da razão prática estaria na parte B, sempre teleológica e com enunciados compreendidos em sentido moral. Habermas, como já mencionado na introdução desta tese, refuta essa abordagem que, segundo ele, de um *telos* moral se cria um *telos* político, uma prática metamoral que pode levar a "consequências imorais de uma praxe moralizadora"[331]. Habermas, ainda conforme Cenci, formula "uma noção mais estreita de moral - deontológica"[332]. Observa-se, porém, que à deontologia, ele acrescenta o procedural, o cognitivo e construtivismo moral, os quais, por interpenetração indissolúvel entre linguagem e realidade, referem-se a um suposto mundo independente e mais ou menos igual para todos, por mais falível que esse mundo seja pela sua gênese evolucionária. A questão de fundo é a noção de falibilismo que é adotado por um e por outro, sendo que Apel, ao tentar se afastar de um falibilismo radical, formula um chão para a moral no qual se purifica a autocontradição performativa e pode se fundar uma ética universal dentro de uma filosofia maior. Habermas, como na teoria da verdade de Peirce, parte com o que denomina de dupla reserva falibilista, uma inerente aos enunciados e outra referente ao próprio acaso, natural ou cultural, que a análise retrospectiva de mundo lhe configura como de predicado lógico.

Habermas procura consolidar um realismo filosófico, que se funda no evolucionismo e no construtivismo, semelhante a Peirce, distinguindo-se da metamoral de Apel, do racionalismo crítico e do falibilismo metodológico de Popper, do Idealismo Subjetivo de Hegel e do dedutivismo lógico e nominalista da razão transcendental de Kant. A existência de um feixe de normas ou crenças morais em estado de repouso na esfera pública, na ética de Habermas, não é, por si, determinante de uma má ética racional, mas instigadora de discussão sobre as formas de sua constituição e eventual evolução por aprendizagem e construtivismo moral. Sem cristalização de crenças, a polaridade pode gerar evolução por conciliação das diferenças por aceitabilidade racional, prescindindo da superação de opostos como na lógica de Hegel. Habermas lembra que, sem essas crenças fixadas, ninguém entraria em um avião ou atravessaria uma ponte. Hegel, por outra forma, pensa uma dialética de superação e não de

[330]CENCI. 2006. Op.Cit.
[331]HABERMAS. 2004a. p.25-26.
[332]CENCI. 2006. Op.Cit. p.3.

conciliação de polos opostos e o faz mediante uma razão última e universal, colocando o momento da síntese no Estado quando se refere a questões éticas.

Como lembrado, Peirce não nos deixou uma filosofia moral, mas sua cosmologia evolucionária envolve a conciliação dos polos no *continuum* semiótico e também faz reflexões sobre um método de racionalidade própria, aplicável a uma comunidade de investigação científica e outro, com um apelo aos sentimentos e instintos individuais para assuntos práticos morais de natureza crucial ou vital. Peirce, como estudado no item sobre as ciências normativas, criou novos fundamentos para a ética, mas não deu continuidade aos seus estudos sobre a constituição da correção normativa moral, erigindo somente um edifício teórico mais abrangente.

Peirce[333] afirma que a aplicação da teoria dos raciocínios é absolutamente essencial em metafísica, porém ressalva que, na conduta de vida, deve-se distinguir a prática cotidiana, na qual o raciocínio consegue algum sucesso, do que ele chama de crises cruciais e vitais. Complementa que, nas grandes decisões, não é confiável se apegar a uma razão individual e melhor seria se afastar de uma teoria do raciocínio como tal e se ater a uma lógica *utens*. Assim, surge a questão se Peirce, à luz de seu não apriorismo e da eventual proposta de uma doutrina de sentimentos morais, já não estaria apontando, de um modo específico, que as normas de lei devem ser distintas das normas da moralidade. Como se defende nesta tese, essa eventual distinção não modifica o sentido de alteridade como elemento da introdução semiótica para a consciência, e, claro, a existência da racionalidade não justifica uma razão que esteja distinta do corpo ou apartada dos sentimentos, mas somente reforça a inexorável cooriginalidade e simetria entre o pensamento e o pensado, sem que implique a dualidade inerente ao imbricamento no mundo vivido das três categorias fenomenológicas da experiência.

Quanto às questões de normas morais e normas de lei, conforme Apel[334], historicamente, os dois tipos de normas emergiram equiprimordialmente da "substantielle sittlichkeit" no sentido de Hegel, de maneira que elas devem ser normativamente fundáveis pelo discurso filosófico de forma precisa e com a consideração de suas diferenças essenciais.

Ainda de acordo com Apel[335], apesar da emancipação do direito positivo em relação à doutrina metafísica da lei natural, ainda existe uma crença intuitiva de que a lei, de algum modo, deve se fundar na moralidade para que não seja sobrepujada pelo poder dos interesses

[333] PEIRCE. CP.1.623.
[334]APEL. 2002.In Habermas and Pragmatism. Op. Cit. p.20 e 22.
[335]APEL. 2002.In Habermas and Pragmatism. Op. Cit. p.20 e 22.

políticos. Todavia, ao mesmo tempo, as normas materiais da moralidade não podem ser deduzidas, pelos filósofos, de princípios, como foi preconizado por Kant. Apel, como já observado, defende que a filosofia pode e deve apoiar-se somente em princípios procedurais para os discursos práticos reais, aplicáveis às situações concretas que afetem todas as pessoas.

Por seu lado, na filosofia de Hegel, há um entrelaçamento entre moralidade objetiva e moralidade subjetiva e, como indicado por Apel, há a fundação histórica do que se pode chamar de Ética Substanciada, ou feixe de crenças e normas éticas que representam os ganhos conquistados até então, como aqueles decorrentes do Iluminismo. Também é possível indicar que Peirce aqui não recorre a uma evasão de racionalidade no trato das questões morais, mas se submete às crenças já constituídas e eficazes. Sem negar o falibilismo, que é cosmológico, já que é a limitação do raciocínio que fundamenta o próprio falibilismo, não se vive no caos e, segundo Peirce[336], acredita-se em proposições e, por meio delas, está-se pronto para agir.

Assim, não há, de fundo, em Peirce, uma divisão estrita entre um método com uma racionalidade própria aplicável à uma comunidade de investigação científica e outro, à sociedade humana em seus assuntos práticos morais, distinção pela qual a racionalidade seria aplicável somente ao primeiro grupo. Tal abordagem aproximaria Peirce de James, no que se refere a um eventual subjetivismo ou emotivismo moral e daria espaço a interpretações de conteúdo apriorístico em sua filosofia, o que seria incompatível com sua base do *continuum* evolucionário na ubiquidade das categorias fenomenológicas da experiência, o qual identifica o significado, que não é partível em razão e compreensão, com o potencial crescimento do pensamento. Embora partilhe o conceito de crenças fixadas em evolução com Hegel, neste último, diferentemente de Peirce, o significado fica aprisionado na historicidade de uma razão última e universal.

Peirce afirma[337] que a aplicação da teoria dos raciocínios é absolutamente essencial em metafísica, mas, na conduta de vida na prática cotidiana, é importante distinguir quando o raciocínio consegue algum sucesso, de eventuais grandes crises, aquelas cruciais e vitais. Nas grandes decisões, para Peirce, não é confiável se apegar a uma razão individual e, por isso, em vez de se basear em uma teoria do raciocínio, melhor seria se apegar a uma lógica *utens,* sem subordinação estrita a uma lógica *docens*. Coerente com a sua cosmologia evolucionária, a questão óbvia é, se o conhecimento é cosmologicamente falível, como, em última instância, poder-se-ia aplicar, a questões cruciais e vitais, um método falível? Em complemento, como

[336]PEIRCE. CP. 1.635 a 637.
[337]PEIRCE. CP. 1.623. .

suporte para a lógica *utens*, como também já observado, Peirce afirma [338] que quando se acredita em proposições, elas são dadas como crenças verdadeiras e, por elas, há prontidão para agir.

Repita-se, sem estar se apegando a um sujeito universal ou cindido do mundo, refletindo sobre questões científicas e outras de natureza de vivência na prática cotidiana, Peirce, sem alterar a base semiótica da sua filosofia, entende que questões de natureza crucial não podem só estar amparadas na ciência pura, e só se devem aplicar certas proposições em questões ordinárias e não nas grandes decisões vitais. A ciência pura, como diz Peirce, não tem nada a ver com a ação, e nada é vital e nem pode ser para ela, já que as proposições que ela aceita compõem uma lista de premissas para eventual experiência. Essa lista de premissas é sempre provisória, e o homem científico não pode estar amarrado a essas conclusões, de maneira que ele não arrisca nada por elas porque deve abandoná-las assim que a experiência a elas se oponha, ficando contente por estar se libertando de um erro. Dessa maneira, a ciência não tem como suportar uma crença de caráter crucial ou decisivo na conduta de vida. No entanto, relata Peirce que, nos assuntos vitais, o princípio sob o qual agimos é o de uma convicção e, como o conhecimento teórico ou ciência só é aplicável a assuntos práticos secundários, as questões de importância vital devem ser deixadas ao sentimento, isto é, ao instinto[339].

A teoria dos raciocínios, portanto, é recomendada aos modos da inquirição científica e àqueles da conduta da vida na prática cotidiana que, indicados pela razão individual, não poderiam estar provocando consequências irreversíveis. Entretanto Peirce não está remetendo a alguma doutrina de sentimentos morais ou a algum conhecimento intuitivo transcendental, fora do campo da experiência, ou à supremacia de um espírito da vontade subjetiva, incluindo-se uma razão coletiva. Peirce sugere que é preciso se ater a uma lógica *utens* que, por sua vez, não pode se amparar em máximas ou pronunciamentos eternos.

Pode-se seguir por esta linha, pois Peirce[340] demonstra a não necessidade da suposição de uma autoconsciência intuitiva, dado que ela resulta das inferências. Estas operam na concepção das aparências como atualização dos fatos, mas muitas aparências são contraditadas pelo testemunho de outros, o que leva à concepção de que podem ser algo privado e relativo, inicialmente, a um só corpo. Por isso erros aparecem e só podem ser

[338]PEIRCE. CP.1.635 a 637.
[339]Peirce está se referindo ao homem em seu processo decisório na esfera privada. Não estudou com suficiência a passagem dos enunciados do dever ser como imperativo categórico privado para a esfera pública, momento de interação na intersubjetividade em seus efeitos.
[340]PEIRCE. CP. 5.213 a 263.

explicados à luz de um Ego falível, de maneira que erros distinguem egos privados de um ego absoluto de pura apercepção. Na inexistência de uma pura faculdade de apreender, imediatamente, pela consciência, uma ideia ou um juízo, Peirce conclui que não existe um poder de intuição, mas todo conhecimento é determinado logicamente por prévio conhecimento que, por sua vez, está contido na regra geral de que não há poder de pensamento sem signos.

Quanto aos sentimentos, Peirce[341] não os retira do campo da experimentação e das qualidades mutáveis em tempo contínuo, vendo-os como uma continuidade intensiva. Complementa que o sentimento tem uma extensão espacial subjetiva e, considerado que o espaço é contínuo, há uma comunidade imediata de sentimentos. Emerge a questão de que as ideias se afetam reciprocamente, mas, ao contrário de remeter ao transcendental esotérico ou a um extramundo, remete à ciência da Fenomenologia e suas categorias da experiência no mundo vivido. Conforme Ibri [342], os sentimentos se referem à sensibilidade e se ligam à capacidade de mudança de hábitos, mas, pela sua imediatidade, também ficam ligados à primeiridade e ao acaso no curso de qualidades mutáveis. A continuidade extensiva (temporal e espacial) é que reforça a concepção fraca das qualidades intrínsecas de sentir e adentram o mundo do cognoscível, natural ou de natureza ética, sem que se anulem.

Em resumo, pode-se pensar que não se decidem cruciais de conduta de vida pelo conjunto de premissas da ciência pura, de fundo hipotético e falibilista e, seguindo a sugestão de Peirce, deve-se fazê-lo pelos sentimentos ou instintos (que também implicam escolha), os quais, enquanto conhecimentos do real, foram constituídos na interação de egos falíveis. A conjectura é que não cabe, para o processo decisório moral, algo que tenha sido constituído de maneira transcendental e fora do campo da experiência. Mesmo os sentimentos ou instintos, pensados enquanto signos, também o foram em forma de inferências, ou semioticamente constituídos, crenças verdadeiras na forma de hábitos, mas sujeitos ao *continuum* da evolução por aprendizagem.

Ainda na reflexão sobre a eventual base da cosmologia filosófica de Peirce como raiz para uma ética contemporânea, é bom lembrar que, com Maquiavel, passou-se a falar de uma divisão estrita de éticas, já que ele separou a política e a conduta da ética, a do dever ser moral. Entre os antigos gregos não existia essa separação, em especial para Platão, para quem a admiração da beleza da inteligibilidade (estética) e o domínio racional das paixões conduziriam para o bem, que, por ser comum, viabilizava a polis (incluindo a política).

[341]PEIRCE. CP. 6.132 a 136. .
[342]IBRI. 1992. Op. Cit.

Kant[343], modernizando tais pensamentos, refuta a ideia de um moralista político que modele a moral em função da conveniência de um homem de estado, mas aceita que é possível imaginar um político moral, um político que toma o princípio da prudência política para que possa conviver com a moral, posição que dá as bases para uma evolução pós-kantiana pela qual se possa falar de possíveis verdades racionais morais desenvolvidas em uma filosofia prática, uma filosofia além dos meros costumes, com a distinção destes do dever ser, e à parte de uma metafísica religiosa.

O Pós-kantianismo carrega a tarefa de destrancendentalizar a razão kantiana, mas, ao mesmo tempo, a de aceitar o caminho racional do homem no mundo como uma vinda do mítico para o profano e equacionar a representação da realidade sem que seja uma construção categorial do sujeito, mantido, no entanto, o teste da experiência. Essa tarefa estaria caracterizada, de partida, na filosofia de Peirce, pois, conforme Ibri[344], enquanto Kant pensa que a unidade sintética precede toda a operação lógica, para Peirce, a operação lógica é a origem de toda a unidade sintética, não cabendo, dessa forma nenhum tipo de transcendentalismo, pois estar imediatamente consciente implica somente uma consciência e não duas, em linha com o todo da cosmologia semiótica peirciana.

Estendendo a refutação de Kant ao moralista como intento de se modelar a moral em função de conveniências, pode-se fazer uma analogia ao possível entrave que Peirce atribui ao moralismo, enquanto conservantismo, com a criação do mundo hipotético das ciências, crítica que faz, sem, contudo, desprezar os ganhos do desenvolvimento civilizatório. Peirce aponta que uma exagerada consideração à moralidade é prejudicial ao progresso científico e que, mesmo sendo um meio para a vida boa, já que o sistema de moralidade é a sabedoria tradicional de eras de experiência, ela não é, necessariamente, coextensiva à boa conduta[345]. Peirce afirma[346] que não podemos misturar, no sentido de subordinar, a inquirição especulativa[347] com questões de conduta. Porém, em nenhuma circunstância, a consciência tem qualquer influência transcendental ou fora do mundo. Ao contrário, ainda conforme Peirce, a consciência pertence ao homem subconsciente, uma espécie de comunidade-consciência ou espírito público, mas não é só uma ou a mesma em diferentes cidadãos e também não é, por qualquer meio, independente deles. Para Peirce, a consciência, em sentido de sentimentos, foi criada pela experiência como qualquer conhecimento o foi, mas só é

[343]KANT. 2006-a. Op. Cit. P.84.
[344]IBRI. 1992.Op.Cit. p.79-80.
[345]PEIRCE.CP. 1. 50.
[346]PEIRCE.CP. 1. 56..
[347]No pensamento de Peirce, proposições que se tornam uma lista de premissas.

modificada por experiências adicionais e com lentidão, decorrendo daí, a necessidade de que não se subordine o espírito heurístico ao moralismo.

Clareando o sistema de Peirce, uma questão crucial ou vital seria uma situação limite como, por exemplo, uma decisão de se optar, ou não, por uma cirurgia que implique risco de vida, seja a própria ou de um ente querido. Tal questão não pode estar no campo da ciência pura, detentora de uma lista de premissas hipotéticas, falíveis por si e pela necessária abertura heurística. Por outro lado, a escolha de conduta não se funda em uma moral transcendental, o que também sugere uma melhor análise da abordagem de Peirce quanto ao imperativo categórico de Kant.

Há questionamentos sobre a forma de como Peirce teria abandonado a ideia do imperativo categórico kantiano, à parte o conceito de falibilismo[348]. Peirce[349], efetivamente, ao consolidar a ética dentro das ciências normativas, considera que o mal moral é a ausência de um objetivo final, e que, este, se implementado de forma consistente, torna-se, tão logo esteja adotado de forma resoluta, além ou fora de alcance de eventuais críticas, exceto a de ser completamente impertinente a estranhos, razão pela qual requere o seu tratamento lógico dentro do pragmatismo[350]. Além disso, Peirce teria como pré-requisito que os objetivos perseguidos devem, acima de tudo, contribuir, no longo prazo, para incrementar ordem, harmonia e conectividade dentro da própria comunidade e no mundo da experiência.

Todavia Peirce, ao contrário de estar sustentando elementos do imperativo categórico kantiano, dentro do conceito das ciências normativas, está indicando que, sem a escolha ética das ações que apontem ou procurem pelo bem lógico, não há contínuo para o caminho hipotético e qualquer chance para a filosofia pragmática calcada na experiência. Por essa abordagem é que se pode ver a posição de Parker[351] de que, em Peirce, a noção de objetivo final é algo mais que definir uma máxima de uma ação, pois há uma prática que a capacita para tolerar abandonos da estrita imposição kantiana. Como observado por Peirce[352], sobre a hipótese de um ideal estético proposto como fim último, pode haver, pela ética kantiana, um pronunciamento de um imperativo categórico contra ou favor deste ideal, o que romperia o elo da relação dinâmica Estética, Ética e Lógica.

---

[348]PARKER. 2003.Op. Cit.

[349]PEIRCE. CP. 5.133. "It appears to me that any aim whatever which can be consistently pursued becomes, as soon as it is unfalteringly adopted, beyond all possible criticism, except the quite impertinent criticism of outsiders. An aim which cannot be adopted and consistently pursued is a bad aim. It cannot properly be called an ultimate aim at all. The only moral evil is not to have an ultimate aim"

[350]No primeiro momento é de foro interno. Ao seguir a linha pragmática vai alcançar o intersubjetivo.

[351]Idem PARKER. 2003.Op. Cit.

[352]PEIRCE. CP.5.133.

Em complemento, Peirce aponta, como problema da ética, averiguar qual fim é possível[353] à vista da noção do processo investigatório do pragmatismo e, ainda que ele[354] diga que não espera que a lógica ordinária tente refutar o imperativo categórico de Kant, a lógica do pragmatismo mostra que, embora ligada a ideais estéticos, se a consciência puder ser desconsiderada, ela o é somente por ela mesma. Desse modo é que a consciência deixa o homem livre para se controlar, porém não sob o viés negativo do imperativo categórico kantiano com suas máximas, produto de uma pretensa razão prática pura, mas com a visão positiva da significação, que decorre da mediação da terceiridade como terceiridade, maneira pela qual a consciência pode objetivar o bem que, pragmaticamente, é lógico. Há, em Peirce, a visão de homens finitos rumo ao consenso das qualidades infinitas, por mais provisório que ele seja em seu contínuo, assim, como em Hegel, há o caminho das qualidades mutáveis rumo às qualidades imutáveis.

2.2 Peirce, Kant e Hegel: a diferenciação pela cosmologia.

Hegel também critica o imperativo categórico kantiano[355], pois não poderia haver limitação da liberdade ou do livre-arbítrio na ligação necessária desses com a racionalidade e, mesmo uma suposta lei de uma razão universal, ela mesma teria, como uma forma positiva, o necessário caminho da contradição.

Por seu lado, para Peirce[356], o inexplicável só pode ser referenciado por um raciocínio que se origina de signos (não há o poder de se pensar sem signos) e, evitando a ideia de uma eventual regressão infinita, há sempre uma mediação a qual, ela mesma, não é passível de mediação, a exemplo de um primeiro. Então, supor um fato como absolutamente inexplicável não é explicá-lo, trata-se, sim, de uma suposição que nunca é permitida, pois a suposição já contém algum conhecimento. Acrescente-se que o homem não tem o poder de intuição, porque toda cognição é determinada logicamente por cognições prévias que se ligam a raciocínios hipotéticos originados do conhecimento de fatos externos. Dessa maneira, embora Peirce e Hegel tenham um tratamento diferenciado para a lógica, ambos, do ponto de vista da ética, devem ser estudados, mormente no que se refere às questões morais cruciais ou vitais, levando-se em conta as crenças fixadas para que se saliente a diferente repercussão.

---

[353]PEIRCE. CP.5.133 e 134.
[354]PEIRCE. CP.5. 133.
[355] HEGEL. 2003. Op.Cit. p.31.
[356]PEIRCE, CP.5. 265..

Hegel[357] observa que o direito, a moralidade, a realidade jurídica e moral são concebidos por meio de pensamentos que, para ele, implicam a aquisição da forma racional. Ele refuta o que chama de sentimentalidade, que arroga o arbitrário, que pretende consistir o direito na convicção subjetiva cujo resultado é a consideração da lei como inimiga. Busca, então, a ordem na evolução. Hegel considera o livre-arbítrio, como pretensão de liberdade, uma ilusão, pois ele implica os instintos a serem superados na mediação racional a qual possibilita a universalidade do pensamento sobre eles, purificando-os e permitindo à cultura adquirir um valor absoluto[358].

Comparando o papel da subjetividade frente à objetividade (existência exterior), Hegel considera a vontade um conceito. Dessa forma, todo o domínio da moral e também do imoral se funda na subjetividade da vontade, momento em que a moral não se define como oposto ao imoral e tampouco o direito como aquilo que, imediatamente, opõe-se ao injusto. Hegel, para adentrar a intersubjetividade, pretende uma dialética que produza um resultado do positivo no entrelaçamento das subjetividades, com a consideração da vontade alheia como estranha realidade à realização dos fins. Para colocar as vontades como polos, ele considera que a realização dos fins individuais é uma identidade de vontades, de tal sorte que uma vontade tem uma relação positiva com a vontade alheia [359].

Por esse caminho, somente quando a vontade moral subjetiva se exterioriza é que há ação. E, se a existência da vontade se assentar no direito formal, tanto a vontade subjetiva como a vontade de outrem não se distinguem porque tanto a lei jurídica quanto os acordos e contratos são interdições. Nesse caso, ação não é distinta da vontade subjetiva e se assenta na esfera pública já estatuída [360]. O que está fora do já estatuído, legalmente ou por acordo ou contrato, no domínio da reflexão, depara-se com o mal ou com a certeza moral.

Hegel indica que há um universal subjetivo e esse assim como a determinação da ação são verdades do individual e, como decorrem de um ser pensante, contêm a intenção não como uma minúcia, mas como aspecto universal. Na sua entrada no fluxo do pensamento, a intenção fica restrita, pois, como uma abstração, que é universal quanto à forma, só extrai do fato concreto um aspecto isolado[361]. Hegel qualifica o direito objetivo da ação como conhecido e querido pelo ser pensante de maneira tal que há um conteúdo particular próprio

[357]HEGEL. 2003. Op.Cit. Prefácio.
[358]HEGEL. 2003. p.24-25.
[359]HEGEL. 2003. p.99-101.
[360]HEGEL. 2003. p.102.
[361]HEGEL. 2003. p.103-106.

que é o fim, e a alma determinante da ação, que também é a determinação mais concreta da liberdade subjetiva, contempla o direito do sujeito de encontrar, na ação, a sua satisfação.

Embora Hegel reconheça que os conteúdos desses fins (intenções) pretendam, legitimamente, alcançar o bem-estar ou a felicidade em suas determinações particulares como fim da existência finita em geral, somente o intelecto abstrato pode dizer se tais fins são dignos, hipótese em que os fins subjetivos e objetivos se excluem [362]. Essa visão de Hegel[363] remonta ao postulado base da Fenomenologia do Espírito que vê um caminho da consciência, que é desejo, para a consciência de si, a qual, por sua vez, no processo de ação, requer o reconhecimento do e pelo outro. Conforme Lukács[364], Hegel, ao procurar conhecer a natureza geral da ação individual, vislumbrou que não há dúvida acerca da relação geral entre ação e agente, remetendo a elaboração concreta de uma casuística ética à medida e à proporção. Contudo, conforme também apontado por Lukács, há uma notável diferença entre a ontologia marxista, que intenta uma *práxis* que interfira na formação da teoria, e a ontologia hegeliana, que reforça o elemento lógico-dedutivo e, no plano da evolução histórica, o elemento teleológico.

Nessa linha, em Hegel, o bem e a certeza moral ganham um papel equitativo ao direito e aos seus acordos e contratos, estando estes últimos fora da liberdade subjetiva por serem de natureza da interdição da vontade. A certeza moral, no primeiro momento, existe como subjetividade infinita, e o racional é o objetivo visto do lado do sujeito. Mas, para Hegel, há uma diferenciação do direito da objetividade em relação ao direito da subjetividade, pois a ação que se processa como uma modificação agente no mundo real e que pretende nele ser reconhecida, há que estar, necessariamente, de conformidade com os valores desse mundo real, ou seja, relacionada à cultura e à história. Diz Hegel que "quem nesta realidade quer introduzir a sua ação, no mesmo passo se submete às leis dela e reconhece os direitos da objetividade"[365] com o Estado colocado como continente dos ganhos evolutivos até então, como objetividade do princípio da razão.

No Estado, está o puramente interditivo da questão moral. No entanto o bem, para Hegel, contém a essência abstrata do dever, de maneira que o dever deve ser cumprido pelo dever. Com tal assunção, em outras palavras, a ação deve ser norteada pelo direito do bem-estar, tanto o individual como o universal, a utilidade de todos. Apesar de tal ênfase, Hegel, como mencionado, não acolhe doutrina imanente do dever ao modo kantiano, implicando a

[362]HEGEL. 2003. p.107-109.
[363]HEGEL. 2003a. Op. Cit. .
[364]LUCKÁCS. 2007. Op. Cit. p. 209 e 226.
[365]HEGEL. 2003. p.116.

refutação de formas de dever eternas que barram uma elevação do dever ser[366] ao processo evolutivo cultural e histórico.

Na existência de tal gérmen da contradição, a certeza moral (que inclui a religiosidade e a moralidade) é subjetividade formal e, dessa maneira, "encontra-se a todo o momento prestes a cair no mal. E na certeza que para si existe, conhece e decide que reside a raiz comum à moralidade e ao mal"[367]. A consciência de si põe em relevo o positivo e, se a consciência se crê absoluta, constitui-se no grau extremo da subjetividade do ponto de vista moral [368], ou a negação da alteridade.

Hegel, portanto, sem negar a chance do homem de querer o bom para si, sob pena de anular a liberdade individual, mostra o risco que tal intenção subjetiva pode conter, o que requer o que chama de trânsito da moralidade subjetiva à moralidade objetiva. Essa moralidade, a objetiva, implica que a determinação do bem requer que a consciência moral apele para a universalidade e para a objetividade. Conforme Hegel, "É a lógica que nos revela a minúcia deste trânsito", de maneira que *"a existência da liberdade que, como direito, era imediata, determina-se como bem" [369]*. Por isso, a consciência moral e o mencionado direito da liberdade devem mostrar que o resultado das suas interferências lógicas reside na ideia do bem como ideia de moralidade objetiva. Hegel defende que só assim se pode participar do discurso filosófico, sem que ele seja somente o voo da coruja ao entardecer.

Na moralidade objetiva, a ideia de liberdade correlaciona o seu saber e o seu querer e, na ação dessa consciência, tem a sua realidade. O conceito de liberdade, em seu crescimento, torna-se mundo real e adquire consciência de si, ao mesmo tempo em que um conteúdo objetivo da moralidade substitui o bem abstrato. A moral, no processo hegeliano, implica um mundo bem ordenado já que "a realidade moral objetiva obtém um conteúdo fixo, necessário para si, e que está acima da opinião e da subjetiva boa vontade. É a firmeza que mantém as leis e instituições, que existem em si e para si" [370].

Equitativamente ao sistema de leis e instituições, a moralidade objetiva é um sistema de ideias dotado de caráter racional, no qual a liberdade aparece como realidade objetiva em um círculo de necessidades cujos momentos são os poderes morais. É interessante observar que esses poderes morais regem a vida dos indivíduos, mas que, neles e nos seus acidentes, há sua manifestação, sua forma e sua realidade fenomênica. Conforme Hegel, por sua capacidade

[366]HEGEL. 2003. p.118-121.
[367]HEGEL. 2003. p.124.
[368]HEGEL. 2003. p.126.
[369]HEGEL. 2003. p.139.
[370]HEGEL. 2003. p.142.

de caráter racional, a formação da autoridade moral é mais elevada do que a das coisas naturais, que só se manifestam de um modo exterior e isolado e escondem, na aparência, a sua contingência.[371]

As leis morais e instituições não são algo estranho ao sujeito, pois recebem dele o testemunho da espiritualidade, dando-se uma relação imediata. Todavia a teoria dos deveres não se reduz à moralidade subjetiva, que nada determina, sendo uma teoria do "desenvolvimento sistemático do domínio da necessidade moral objetiva" [372].

Hegel trata as determinações morais como relações necessárias, o que exclui aquilo que é extraído da experiência individual e mostra, além de relações necessárias, relações com "concepções próprias, princípios e ideias, fins, instintos e sentimentos correntes".[373]

Entretanto, em linha com a estrutura do seu pensamento filosófico, o dever não pode ter mero caráter interditivo ou de negação, sob pena de comprometer a elevação do pensamento evolutivo em crescimento. Os sentimentos e os instintos dos indivíduos, incluídos no espectro da vontade subjetiva, ficam incorporados ou substanciados em um sistema mais amplo do que o simples conceito de estado de direito, mas também em um sistema moral que está em papel de equidade com o do direito.

Assim se manifesta Hegel:

> Na simples identidade com a realidade dos indivíduos, a moralidade objetiva aparece como o seu comportamento geral, como costume. O hábito que se adquire é como uma segunda natureza colocada no lugar da vontade primitiva puramente natural, e que é alma, a significação e a realidade da sua existência. É o espírito dado como um mundo cuja substância assim ascende pela primeira vez ao plano do espírito.[374]

Coerente com o todo de sua filosofia, Hegel diz que "o caráter moral objetivo conhece que o seu fim motor é o universal, o imutável se bem que aberto em suas determinações à racionalidade real". Há uma dignidade reconhecida "assim como tudo o que existe na existência assegura os seus fins particulares, se funda neste universal onde realmente os encontra"[375].

A abertura à racionalidade real decorre de que o trânsito da moralidade subjetiva à moralidade objetiva se processa pela "minúcia" da lógica e, por ela, faz-se a substancialidade moral, sem prejuízo da liberdade individual, pois da particularidade individual surgem os fenômenos morais para cumprirem o trânsito das moralidades. Como afirma Hegel, "O direito

---

[371]HEGEL. 2003. p.142.
[372]HEGEL. 2003. p.143.
[373]HEGEL. 2003. p.144.
[374]HEGEL. 2003. p.147.
[375]HEGEL. 2003. p.147.

dos indivíduos à sua particularidade está também contido na substancialidade moral, pois a particularidade é o modo exterior fenomênico em que existe a realidade moral"[376].

O balanço entre vontade universal e particular é bem claro, fazendo-se de uma maneira que o bom se preserva na moralidade subjetiva e o justo equitativo, na moralidade objetiva, havendo recurso a uma teleologia: o bem como fim e adquirido na racionalidade, mas não a quaisquer outros elementos extramundo como constitutivos da correção moral. A par disso, a moralidade objetiva não se faz, no plano lógico, sem um balanço deontológico, que só pode ocorrer no respeito ao outro. Conforme Hegel:

> (...) no plano moral objetivo, tem o homem deveres na medida em que tem direitos e direitos na medida em que tem deveres...Na moralidade subjetiva, o direito da minha consciência e da minha vontade, bem como o da minha felicidade, são idênticos ao dever e só como dever-ser são objetivos. [377]

Ressalta-se que a ética hegeliana tenta se fundar racionalmente em um modo de determinação onde se possibilita, pelo trânsito entre moralidade subjetiva e objetiva, o surgimento da particularidade de novos fenômenos morais que são, no movimento lógico, colocados diante da ética substanciada, a qual não responde em forma de princípios dogmáticos e imutáveis, embora haja uma teleologia de busca de um universal infinito. Na filosofia de Hegel, como se pôde verificar, as proposições ou hábitos morais substanciados decorrem das ações humanas em seu movimento temporal, mas se fazem dentro de um critério racional teleológico, diferentemente de Peirce. Porém, embora tenham visões diferentes sobre a lógica, Peirce e Hegel carregam neles a manutenção da possibilidade, almejada por Kant, de uma construção racional da moralidade, em um sentido amplo que inclui a razoabilidade, sem se restringir a uma metafísica religiosa.

Como visto, em Hegel, há a atração de uma meta no final que é o que detona o processo, mas é um processo de um algo construído sem rigidez na separação entre o factual e o valorativo. Por isso, há dificuldade em se pensar, em Hegel, em uma eticidade fora do âmbito do Estado, local onde já estaria diluído o autointeresse e com o universal estabelecido. A sociedade civil seria o meio da necessidade dos homens, uma espécie de palco para o autointeresse, mas, por isso mesmo, é onde, mediante os particulares, surge o detonador dos processos de fenômenos morais que vão constituir as novas leis, acordos e princípios morais.

Peirce critica Hegel pela forma como este abordou a questão da ciência, tratando os homens científicos com desdém[378], mas reconhece, em Hegel, uma filosofia de um mundo de verdadeiro crescimento das ideias dos homens, incorporando a ideia de continuidade, bem

[376]HEGEL. 2003. p.148.
[377]HEGEL. 2003. p.148.
[378]PEIRCE. CP. 1.41.

como indica que a sua filosofia traz à tona novamente Hegel, embora com uma nova roupagem[379]. Peirce[380] menciona que qualquer ciência que pretenda separar ovelhas de cabras deve tentar distinguir algum dualismo. Preliminarmente, as ciências devem tentar fazer a distinção das coisas no mundo, ou estabelecer algum dualismo como no exemplo de ovelhas e cabras, mas devem se ater a descrever os fenômenos como eles simplesmente são e afirmar o que encontram em todos os fenômenos semelhantes, sem fazer qualquer distinção entre bom e ruim.

Essa ciência é, segundo Peirce, a que Hegel fez como seu ponto de partida com o nome de Fenomenologia do Espírito, mas, por ignorar a distinção de Essência e Existência, ele mergulha toda a sua filosofia no Nominalismo, que é a origem de seus piores erros. Para não seguir a linha nominalista dessa ciência, Peirce não restringe a fenomenologia à observação e análise da experiência, mas a estende à descrição de todas as características que são comuns a tudo que é experienciável, o que poderia ser concebível como experienciável e que possa ser um objeto de estudo, seja pelo modo direto ou indireto.[381] Em Hegel, diferentemente, o acontecido permanece recolhido como significado e este último tem o poder absoluto sobre a realidade, implicando uma ontologia de elemento lógico-dedutiva.

Peirce explicita, no entanto, que Hegel estava completamente correto ao salientar que o cerne da Fenomenologia é deixar, às claras, as categorias e os modos fundamentais, categorias que foram de dois tipos: as categorias universais, que se aplicam a tudo; e as séries de categorias, que consistem em fases da evolução. Peirce diz que Hegel não fez uma tabulação correta das séries de categorias, mesmo reconhecendo que ele mesmo, apesar dos seus árduos estudos nessa matéria, não conseguiu preparar uma tabulação que o tenha deixado satisfeito. Todavia Peirce salienta que, embora Hegel não tenha explicitado as categorias do Universal como três categorias, mas como estágios do pensar, é por essa abordagem que ele, Peirce, pode ser tomado como uma variação do hegelianismo, ainda que tenha chegado por si mesmo a esse mesmo resultado[382]. Peirce diz que, quando Hegel o leva a pensar que o pensamento tem três estágios, o da aceitação ingênua, o da reação e criticismo e o da convicção racional, ele concorda com isso [383].

[379]PEIRCE. CP. 1.40 e 42.
[380]PEIRCE. CP. 5.37.
[381]PEIRCE, CP. 5.37. .
[382]PEIRCE. CP. 5.38. .
[383]PEIRCE. CP. 8.45.

Todavia é com a sua ciência da fenomenologia e com tais categorias para o pensamento e mediação que, diz Peirce[384], a ciência normativa deve ser erigida. Para Peirce, a ciência da fenomenologia não está baseada em princípios ou em qualquer outra ciência positiva, diferentemente da lógica e de outras ciências normativas que, mesmo só dizendo do que deveria ser e não do que é, podem dizer de uma verdade categorial e estão aptas para mostrar o que elas chamam de bem. E por captarem, por derivação, o caráter categórico positivo para o conhecimento, possuem características ou inclinação de correção.

Peirce está próximo de Hegel no trato da lógica e da racionalidade no crescimento do pensamento (ainda que com visões diferentes da lógica e da razão) bem como na não aceitação de um apriorismo imbricado na fenomenologia. Contudo, diferentemente de Hegel, para não produzir o que considerou um caminho lamentável, Peirce diz que a fenomenologia deve depender do condicional ou das hipóteses científicas da matemática pura, cujo objetivo não é só descobrir como as coisas realmente são, mas como elas supostamente podem ser, se não neste universo, então em algum outro[385]. A matemática fica como uma ciência do poder ser, da imaginação e não como uma mera ferramenta do desenvolvimento do pensamento ou mediação.

Com sua fenomenologia, Peirce dá abertura à falibilidade das representações do real e do próprio conhecimento lógico, o que Hegel não fez, embora ambos refutem o conceito da coisa em si kantiana e incorporem a evolução e o crescimento do pensamento. Contudo, conforme alerta de Peirce, ser um nominalista consiste em um estado subdesenvolvido da mente na apreensão da terceiridade como terceiridade, decorrência do fato de que a Metafísica, a ciência do ser enquanto ser, é a ciência da realidade e esta consiste em regularidade, que é generalizada como lei ativa. A lei ativa é razoabilidade eficiente e conteúdo verdadeiro no continente da razoabilidade, e a terceiridade como terceiridade é razoável razoabilidade [386].

Em Peirce, o subjetivismo, como normalmente é conhecido, não existe. Os objetos (externos e mesmo os internos) como se mostram e significam compõem o sujeito enquanto consciência, dando-se uma conaturalidade sujeito e objeto. Como a própria história do homem e do mundo demonstra, a falibilidade na representação desses objetos existe assim como existe o acaso na natureza, o que leva à necessidade de consenso sobre o conhecimento. Na composição da natureza exterior e interior dos objetos, a segundidade é a categoria

[384]PEIRCE. CP. 5.39.
[385]PEIRCE. CP. 5.40.
[386]PEIRCE. CP. 5.121.

fenomênica que traduz a manifestação exterior do objeto, enquanto a terceiridade traduz a manifestação interior, o padrão, a lei, enfim a capacidade de generalização. Esse padrão, ou lei, traduz o conhecimento pela sua provável repetibilidade, pelo saber prever e, em caso de mudança dessa generalização provisória, outro padrão se estabelecerá no lugar, dando-se um universo que é cosmo e não caos.

É pela falibilidade das representações do real e pela distinção da matemática pura e aplicada que Peirce se afasta sobremaneira de Hegel, para quem, na concordância com o conceito, o objeto só pode se mostrar racionalmente de maneira que se possa fazer a mão dupla do "que é real é racional" e o "que é racional é real". Tampouco cabe, para Peirce, como na filosofia de Hegel, o antropomorfismo do tratamento da natureza como um palco e sem liberdade em sua diversidade. Em complemento, no pensamento de Peirce, a segundidade não é antítese, pois ela é simétrica à terceiridade que, ao final, também incorpora a primeiridade, pois aquela compõe o real e o inteligível. Em Hegel, o contínuo evolucionário se estabelece pela superação de polos, enquanto, em Peirce, os polos se conciliam no contínuo.

Em termos éticos, no pensamento peirciano, há a ideia de que existe um senso provisório do bem maior, que, por sua vez, segue em direção ao universal pelo incremento da racionalidade, fim que é possível de ser perseguido por um indivíduo finito, pois Peirce indica que o progresso se origina da fusão da individualidade com a solidariedade ao próximo[387], de forma que ele se funda nesse mesmo indivíduo finito. A Ética é que averigua, por suas escolhas, qual fim é possível nas ações de conduta e este deve ser entendido como algo que um indivíduo finito pode perseguir, tudo sem recorrer a princípios ou consequências extramundo.

Hegel e Peirce[388], na refutação da ideia kantiana de uma razão criadora do mundo e da concepção de um intelecto que constitui os objetos de uma possível experiência, ficaram com a tarefa da transformação da razão pura em uma razão situada, o que permite que ambos adotem um modelo de crescimento do pensamento, embora o façam de maneira profundamente diferente.

Explicitamente, como já explanado no curso desta tese, os imperativos categóricos ao modo kantiano são refutados tanto por Peirce quanto por Hegel. Por decorrência de suas filosofias há, tanto em Peirce como em Hegel, uma separação entre o bom e o justo. Em Hegel, ela se faz pela distinção entre moralidade subjetiva e moralidade objetiva. A primeira,

[387]PEIRCE. CP. 6.294.
[388]HABERMAS. 2007. Op. Cit. Prefácio.

embora se preste a ser o ponto inicial do processo de universalização do bem enquanto fim necessário, já que a vontade tem uma relação positiva com a vontade alheia, também é local do bom como interesse individual. Todavia, no trânsito para a moralidade objetiva a qual é ação imbricada com a lógica, por também requerer o reconhecimento de um pelo outro, existe a possibilidade da justiça com solidariedade. Em resumo, em Hegel, há a proposta da intermediação, pela minúcia da lógica, entre a vontade subjetiva, como liberdade individual, e a moralidade objetiva dos fatos concretos na qual está incluída a percepção dos outros.

Em Peirce, por sua vez, a moralidade, que pode atrapalhar a inquirição, já que poderia tolher dela o aspecto heurístico, é meio para uma vida boa (o bom), mas não é automaticamente extensiva à boa conduta (justo), que deve ser considerada sempre em um sistema evolutivo pelas consequências que gera e, por requerer a opinião final de uma comunidade, o que, implicitamente, significa requer a inclusão do outro em consenso dos envolvidos.

Para Peirce, não há cristalização de ideias mesmo que o sistema de moralidade seja a sabedoria tradicional de eras de experiência, da qual ninguém se pode separar sob pena de tornar-se vítima das paixões e ou de viver em um mundo desordenado. No entanto tal condição acaba por tornar a moralidade conservadora, pois pelo caminho de uma lógica *utens,* todos são remetidos ao progresso da humanidade realizado até então. Todavia, pelo mesmo caminho, dado o crescimento evolucionário do pensamento que se submete à continuidade intensiva, o particular de um novo fenômeno moral pode vir a constituir uma nova crença verdadeira provisória se o bem lógico tiver permanência, na forma de legitimidade, para a comunidade de envolvidos à luz de um suposto e comum mundo objetivo mais ou menos igual para todos.

Para Peirce, a ciência da Ética poderia estar aliada à ciência da religião e criar limites à aplicação do método da inquirição à moralidade[389], pois estaria afastada a hipótese de separação da moralidade e da ciência ética, na medida em que as questões morais de importância vital estão entrelaçadas com os ganhos evolutivos existentes na comunidade, constituídos na experiência do progresso humano. Hegel tentou, com a lógica, conciliar razão e religião e entende que, se esta última se porta racionalmente, ambas estariam no mundo da racionalidade. Ao mesmo tempo, Peirce alertou para o risco, no estudo da ética, de permitir a introdução do apriorismo religioso, o que a descaracterizaria como uma ciência e permitiria a criação de limites à inquirição, própria do mundo pragmatismo. Todavia Peirce, sem

[389]PEIRCE. CP. 1.666 e 667.

necessidade da retirada desse alerta, passa a considerar a ética como uma ciência normativa[390]. Não distante da visão de Peirce e aperfeiçoando-a, Habermas[391] requer que as proposições morais oriundas do pensamento religioso tenham a mesma posição daquelas de origem laica, sem qualquer precedência de uma delas, pois a hipótese de validação moral, de qualquer que seja, requer a medida das consequências concebíveis por todos os envolvidos em um processo de máxima imparcialidade nessa mesma validação, o qual incorpora, ao final, a sua validação como aceitabilidade racional.

Dessa forma, a consciência, como já explanado, na opinião de Peirce, pertence ao homem subconsciente, a uma parte da alma que é difícil distinguir em indivíduos diferentes, um tipo de consciência de comunidade, ou ainda um espírito público, que não é um só e o mesmo em cidadãos diferentes e também não é, por quaisquer meios, independente dos indivíduos. A consciência foi criada pela experiência da mesma maneira que qualquer conhecimento e só é modificada por experiência adicional, porém com muita lentidão[392]. Embora possa parecer um conceito complexo, o sujeito consciente é uma projeção semiótica de si mesmo e do mundo externo, maneira inovadora pela qual Peirce admite os ganhos históricos e culturais da história humana.

Em Peirce, há a visão de uma subconsciência como um espírito da comunidade formado pela sabedoria da experiência passada, o qual, ainda que não seja exclusivamente um só para todos os indivíduos, marca as consciências individuais, mas não se confunde com o imperativo categórico de Kant mesmo porque, conforme Ibri[393], como em Peirce não há o "eu penso" da solução cartesiana, a unidade está fora do sujeito.

Dessa maneira, mesmo apelando a sentimentos e instintos, o caso moral vital implica verificar o fenômeno moral na comunidade, na qual há uma realidade de unidade, iniciada pela primeiridade no seu *continuum* de possibilidades e, depois, na terceiridade, pela lei ou crença dada como verdadeira, ou ainda pelos costumes conforme a menção de Hegel. A segundidade é a categoria do descontínuo, do fato, do individual, do determinado, que é a decisão do fato moral. A repetição do fenômeno moral equivale à sua aceitabilidade racional, mas, também, inversamente, a sua aceitabilidade racional pode orientar uma decisão que, por ser de importância crucial ou vital, pode se garantir no saber prever da repetibilidade.

Ao contrário de uma evasão de racionalidade para as questões cruciais, há uma questão temporal frente ao inevitável e desejável falibilismo da inquirição científica,

[390]PEIRCE. CP. 5.129.
[391]HABERMAS. 2006. Op. Cit.
[392]PEIRCE. CP. 1.56.
[393]IBRI. 1992. Op. Cit.

modelada heuristicamente para dar um papel relevante à Abdução e decisões que também envolvem a questão moral. A distinção, em Peirce, entre correção ética e validade moral do método da inquirição, ainda que isso não as oponha dentro da sua teoria da verdade, liga-se, primordialmente, à questão do falibilismo.

Nas questões morais de importância crucial ou vital, ao apelar para os sentimentos e para os instintos em lugar do método da inquirição, Peirce não estaria se reportando a qualquer transcendentalidade e imperativos categóricos com suas máximas e tampouco a arquiescrituras com seus axiomas, inclusos os sistemas religiosos, que acabam provocando um caos no "dever ser" pelas múltiplas polarizações, mas se referindo a uma ética substanciada em crenças fixadas e construídas semioticamente na experiência pregressa humana, com o progresso do pensamento em uma gênese biológica e cultural.

Assim, como em Peirce, a moralidade não se estende, necessariamente, à boa conduta, validação que é requerida pelo pragmatismo, o que sugere a evolução do pensamento ou da crença, em Hegel, a proposição moral validada é sempre um positivo ou tese, ou seja, também se submete ao processo do crescimento do pensamento pelo movimento dialético. Para ambos, o bom não determina o justo, e eles se diferem de James para quem o bom, o útil detectado na experiência, não se submete a um critério de justo, como que paralisando a terceiridade – generalização – compondo o chamado subjetivismo empiricista. Em Peirce, com em Hegel, não há esse bloqueio, pois há um bem final que decorre do aperfeiçoamento da lógica do conhecimento, embora diferentes em ambos.

Embora a sugestão de Peirce implique a manutenção de certo conservadorismo no processo decisório das questões vitais, reportando-se a experiências já verificadas , não haveria uma validação do relativismo ou mero contextualismo, pois ao manter-se o *continuum* dos fenômenos com correções e/ou justificações morais, mas que podem ser mudadas pelo acaso, natural ou cultural, também não estaria Peirce falando de uma filosofia primeira que funda argumentos morais, que equivaleria a desdizer o falibilismo na representação por signos, modo universal na filosofia de Peirce. Ele se refere a um conhecimento enquanto capacidade de prever repetições, como possibilidade. A requisição à comunidade dos investigadores deixa a base para filosofias éticas contemporâneas que requerem o consenso legitimador dos envolvidos.

Habermas[394], na obra que analisa a modernidade, afirma[395] que Hegel foi o primeiro a considerar, como questão filosófica, o processo de desligamento da modernidade das

[394]HABERMAS. 2000. Op. Cit.
[395]HABERMAS. 2000. Op. Cit. p.24-25.

questões normativas do passado e, antes de tudo, descobriu o *princípio dos novos tempos: a subjetividade*. Ainda pela avaliação de Habermas[396], Hegel trouxe visibilidade à constelação conceitual entre modernidade, consciência do tempo e racionalidade, mas, por dilatar a racionalidade em espírito absoluto, levou a um novo tratamento do tema, qual seja, o de compreender o conceito de razão de um modo mais modesto. A integração que Peirce faz entre racional e real na sua cosmologia evolutiva não contempla a redução da razão nem a da Natureza.

[396] HABERMAS. 2000. Op. Cit. P. 62 e 63.

3 O FALIBILISMO NO RACIONALISMO: POPPER, PEIRCE E HABERMAS

Alain Boyer questiona Habermas[397] sobre a crítica a ele realizada por Apel[398] no ensaio *Com Habermas, contra Habermas*, pois Habermas, ao não aceitar o fundamento transcendental da racionalidade, estaria adotando uma "forma de falibilismo semelhante à defendida pelos racionalistas críticos, ou seja, os popperianos". Habermas, como já explanado na introdução desta tese, seguindo Peirce, procura associar uma concepção falibilista do conhecimento a uma posição anticética, dentro de uma noção mais fraca de racionalidade, em discordância com Popper. A questão do falibilismo, que norteará toda a possibilidade de justificação e correção imbricadas à racionalidade, está colocada de forma diferenciada na filosofia de Apel, de Habermas e de Popper, não obstante os três se relacionem com o pensamento de Peirce. Em Peirce, o falibilismo é cosmológico e, envolvido pelas três categorias fenomenológicas da experiência, acompanha toda a cadeia semiótica, de maneira que, no infinito do *continua* do conhecimento e do dever ser, ele estará como vagueza nos modos de experimentação do mundo ou como possibilidade do próprio Tiquismo (acaso), intrínseco à Natureza e à cultura. Habermas, em coerência com a noção falibilista, e de forma explícita, fala em reserva falibilista: a falibilidade das proposições indicativas de conduta geral e o acaso inerente à realidade.

A raiz de abordagem do falibilismo em Apel leva-o a questionar se Habermas não teria promovido a dissolução da ética do discurso[399], o que Habermas refuta, mas, como consequência do falibilismo colocado no discurso, a filosofia de Habermas leva Apel a afirmar que "O *princípio* fundamental do discurso é, pela primeira vez, declarado *moralmente neutro*"[400]. Habermas, na verdade, está demonstrando a sua saída de uma pretensa pragmática transcendental universal para a forma que descreve como pragmática formal. Nessa, a eventual correção moral que se aplica ao dever ser dos homens em ação, diferentemente da justificabilidade para o verdadeiro dos objetos com regularidade, ordem ou permanência, indica-se de forma antecipatória à ação, à luz da participação dos envolvidos na avaliação dos argumentos que tragam coação em direção à aceitabilidade racional. Os discursos, procedural, cognitiva e deontologicamente abordados, prescindem, assim, de um sujeito geral da comunidade e, mesmo com a dupla reserva falibilista, quando dados como passíveis de correção para normatividade moral, exercem o mesmo efeito na relação direito e democracia,

[397]HABERMAS. 2004a. Op. Cit. p.17.
[398]APEL. 2004. Op. Cit. p.201 a 321.
[399]APEL. 2004. Op. Cit. p.201.
[400]Idem p.204.

liberdade e autonomia, sem os riscos de um discurso com uma moralidade antecipada, um *telos* moral que se torna um *telos* político. Em Peirce, também por conta do falibilismo ou vagueza das asserções, a "moralidade" do discurso é similar a neutra, pois, para ele, o maior mal ético é a não escolha rumo ao bem lógico da proposição, em suma, não abrir a hipótese de que o discurso esteja pragmaticamente disponível à avaliação.

Popper, por seu lado, também tem uma abordagem falibilista na aplicação da lógica nas ciências, embora o faça de forma bastante divergente. No ensaio *De Nuvens e Relógios – Uma Abordagem do Problema da Racionalidade e da Liberdade do Homem*[401], Popper se refere a Peirce como um dos dissidentes da tese dominante do determinismo físico, elogiando-o pela introdução de "um elemento de acaso" em sua teoria da verdade, o que é de grande importância no falibilismo. Todavia, mediante críticas de Habermas e outros pensadores, é possível observar pontos que diferenciam sobremaneira o falibilismo colocado por Peirce e aquele colocado por Popper. Habermas, na maturidade de seu pensamento, declaradamente, diz fundamentar a sua filosofia na teoria do falibilismo de Peirce, assim como aponta Popper como pensador de apego à racionalidade possível e uma âncora para a liberdade frente aos totalitarismos e, por isso, tendo exercido papel relevante quanto a essa questão no século XX. Como Peirce, Popper adota a teoria do crescimento evolucionário do conhecimento e, conforme Habermas, uma razão evolucionária que, mesmo não tendo consciência ou segurança disso, aprende com os erros, de maneira que se possa ter a aceitabilidade racional como esperança de um mundo melhor, embora se saiba que isso não ocorre a um só golpe. Na mesma linha, Popper afirma que "como nosso conhecimento cresce, não há razão para desesperar a razão".[402]

Popper, após a publicação do livro A Pobreza do Historicismo[403], por várias décadas, foi figura de ponta do debate filosófico no século XX, tendo sido peça-chave na construção de um falibilismo aplicável ao método científico e quem alertou para a dificuldade existente na pretensão de as ciências sociais apresentarem verdades definitivas, norteadoras de uma superestrutura racional aplicável às relações sociais. Na obra referida sobre o Historicismo, Popper refuta a tese, muita difundida na época da publicação do livro, de que estudados os fatos históricos e sociais, é possível encontrar as suas leis e, a partir daí, fazer previsões tais como planejamentos econômicos de alta precisão. Em suma, para Popper, as ciências sociais não podem ter a pretensão de, por identificação com as leis da História, considerar que o

[401]POPPER. 1999. Op. Cit. Cit. p.193.
[402]POPPER. 2008. Op. Cit. Prefácio.
[403]POPPER. Op. Cit. Miseria dello storicismo. 2008.

historicismo pudesse abrigar uma metodologia da ciência e embasar ações políticas e sociais fora do campo da estrita liberdade da discussão das ideias.

Popper se opôs ao primeiro Wittgenstein, para quem o real tem sentido, mas há nele um lugar aonde a linguagem não chega[404], enquanto para Popper, o real, na maioria das vezes, não tem sentido, mas, mesmo que em uma linguagem imprecisa, é possível falar claramente, sem que se tenha que recorrer a um caráter empírico forte. Na posição de Wittgenstein, isso não seria possível, ficando, dessa forma, de fora coisas que dão sentido à vida.

No que se refere às reflexões sobre filosofia, Popper não se vê como um essencialista, pois, para ele, o conhecimento humano não se dá pela busca das essências, embora não haja como negar certo caráter convencionalista, que, no entanto, não é só convencional. Ele menciona a linguagem, a qual, ainda que seja convencional, não exige que tudo que é dito seja convencional e, mais ainda, há momentos em que se convenciona, mas a realidade diz não, ou seja, há situações em que se percebe que o conhecimento não é convencional, caso contrário, jamais seria descoberto que o consenso poderia ser falso. Um de seus exemplos é o da refutação da teoria geocêntrica feita por Galileu, que rompeu o consenso e mostrou que há algo de não convencional no conhecimento humano. Por consequência, Popper defende um convencionalismo moderado, pois é necessário que a convenção permita a refutação.

Nesta linha, para Popper, o pensamento toca o real, mas este é constituído por aquilo que se pensa como real. Com o que se pensa, quer-se captar o real, e, dessa maneira, o homem dando sentido ao mundo, dá sentido a uma realidade sem sentido. Em Peirce, há um permanente diálogo semiótico na natureza e na estrutura do real, mesmo que ocorra entre o caos, que é majoritário no mundo. Em Popper, mesmo com o caos, como nuvens de partículas, embora o homem não saiba se o mundo tem sentido, ele é capaz de dar sentido a ele, ainda que seja constante a tensão entre o saber e o ignorar. Tampouco essa é uma relação unilateral, pois, ao se dar o sentido ao mundo, às vezes, a realidade o recusa. Segundo Popper:

> [...] buscamos a verdade mas podemos não saber quando a encontramos [...] não dispomos de um critério para reconhecê-la, mas que somos orientados assim mesmo pela ideia da verdade como um *princípio regulador* (Kant ou Peirce o chamariam assim).[405]

Popper propõe uma ética de tolerância, comprometida com a verdade, sem admitir algum tipo de estratagema, que seria uma espécie de fuga lógica do problema, o abandono do princípio regulador. Com tais bases, Popper incorpora um falibilismo pelo qual conhecer não

[404] WITTGENSTEIN. Op. Cit. "The Collected Works of Ludwig Wittgenstein – Notebooks". p. 43-61.
[405]POPPER. 2008. OP. Cit. p.251.

é dar o sentido que as coisas têm, mas dar um sentido que elas não neguem, levando-o a um método que pretende que o falseável substitua a verificabilidade, modo de confirmação do conhecimento pelo seu lado negativo. Dizendo-se um refutabilista, grupo de falibilistas a que pertence, Popper afirma que:

> [...] não podemos expor razões positivas para justificar a crença de que uma teoria é verdadeira [...] não há relação alguma entre a ciência e a busca da certeza, da probabilidade ou da confiabilidade. Não estamos interessados em definir a segurança, certeza ou probabilidade das teorias científicas. Conscientes da nossa falibilidade, estamos apenas interessados em criticá-las e testá-las, na esperança de descobrir nossos erros, aprender com eles e, com um pouco de sorte, desenvolver teorias melhores.[406]

Nesse caminho, Popper tenta separar teorias que sejam racionais daquelas não racionais, de modo tal que se possa usar um mecanismo de refutabilidade e falseabilidade. Trata-se de estabelecer uma linha demarcatória entre as teorias racionais e não racionais pela propriedade lógica das proposições, dando-se que uma teoria é falseável quando prevê casos incompatíveis com o que ela diz. Assim, pode-se dizer que uma teoria é não racional quando, embora haja percepção do mundo e conteúdo verbal cognitivo, ainda que metafórico, ela não pode ser traduzida e não prevê casos incompatíveis. Exemplos podem ser extraídos da arte e da dança, ou ainda de equações matemáticas que traduzam absurdos.

De maneira sucinta, para Popper, os problemas filosóficos, por excelência, referem-se à teoria do conhecimento, em especial do conhecimento científico. Neste, ele vê as restrições da indução, pois, em sua opinião, não há como garantir a afirmação de que as experiências futuras serão baseadas na experiência passada, esperando-se que a indução revele um conhecimento que se desconhecia. No entanto, para o desenvolvimento de alguma forma de raciocínio, é necessário que, primeiro, tenha-se formulado uma hipótese ou teoria e, com ela, promover o teste na experiência. Na formulação das teorias, correm-se riscos, pois, embora se saiba do mundo real, ou seja, que existe algo aí, o sentido é inventado pelo homem, pois é extraído do caos e ordenado, mas é feito dentro de alguma medida, sob pena de a realidade contrariá-lo.

Dessa maneira, o realismo, no falsificacionismo, apresenta-se porque as teorias científicas, embora falíveis, submetem-se progressivamente a testes mais rigorosos e, com sorte, talvez não se consiga refutá-las, expressando, no toque com a realidade, uma aproximação com a verdade. A noção de regularidade e generalidade está implícita na confirmação de conduta dos objetos do mundo real vivido, conforme é sentido e convencionado, e manifesta-se nas repetidas tentativas fracassadas de refutação. A escolha de

[406]POPPER. 2008. OP. Cit. p.254.

novas teorias não é feita por preferência, mas pela racional percepção da não refutação. Popper afirma que:

> [...] descobrimos que na verdade não almejamos nem mesmo a teorias altamente prováveis. Admitimos que a racionalidade consiste na atitude crítica e buscamos teorias que, embora falíveis, nos permitam progredir, ultrapassando as teorias precedentes: o que significa que são testadas com maior rigor, conseguindo resistir a alguns desses testes [...] nos satisfazemos com a aceitação de que a racionalidade de uma teoria reside no fato de que não podemos preferi-la porque é melhor do que as que a precederam, porque podemos sujeitá-la a testes mais rigorosos – testes que talvez não consigam refutá-las, se tivermos sorte. E também porque podem levar-nos a chegar mais perto da verdade.[407]

Popper pretende ter se afastado do essencialismo e do instrumentalismo verificacionista, assim como de um naturalismo forte como o darwinismo determinista, segundo o qual as leis biológicas ou sociais devem se explicar à luz de teorias precedentes. O mundo pode ser indeterminado, mas o homem o determina com leis, com as quais as teorias científicas, se conjecturas genuínas, aspiram a descrever o mundo em seus aspectos, embora nunca se possa saber se são verdadeiras, sendo convencionais.

Com tal retrospecto, Popper participou ativamente da discussão sobre a lógica das ciências sociais, que versou sobre a capacidade de se extrair o verdadeiro com essas ciências. Popper, no fundamento da sua filosofia, critica o conceito de que conhecer é conscientizar o homem na pretensa relação necessária com a natureza, o que reduziria o conhecimento a uma mera manifestação de racionalidade humana. Igualmente, para Popper, o conhecer também não pode ser reduzido à conscientização do Id. Tal abordagem leva Popper a perguntar se é possível ser científico (delimitar, criar, teorizar, predicar) para deduzir algo novo da situação existente nos fenômenos sociais (inclusive morais) e, se possível, como fazê-lo. Afirma que, nas ciências sociais, há uma lógica situacional que é a criação de um modelo ideal tipificado para um segmento. A ciência é uma interpretação, mas sempre está buscando uma lógica situada e, para os casos das ciências sociais, não se pode só usar uma lógica externa, diferente da situacional. Dessa forma, Popper tenta conciliar a refutação a qualquer filosofia determinista, mas, ao mesmo tempo, manter a solução lógica para o conhecimento, admitindo o falibilismo.

Descrevendo o falibilismo[408], Popper diz que não existe qualquer critério geral de verdade. Embora não se deva escolher arbitrariamente entre teorias concorrentes, sempre é possível errar na escolha e, por isso, o homem é falível. Contudo a tese de que o conhecimento é conjectura, sujeito à falibilidade, não deve ser dada como apoio ao Ceticismo

[407]POPPER. 2008. OP. Cit. p.273-274.
[408]POPPER. 1998. Op. Cit. p.394.

e Relativismo, pois, não sendo escolha entre teorias arbitrárias ou não racionais, pode-se aprender, e o conhecimento pode crescer. Popper afirma que:

> Por "falibilismo" entendo aqui a opinião, ou a aceitação do fato, de que podemos errar e de que a busca da certeza (ou mesmo a busca de alta probabilidade) é uma busca errônea. Mas isto não implica que a verdade seja errônea. Ao contrário, a ideia de erro implica a de verdade como padrão que não podemos atingir.[409]

Em suma, Popper entende que, mesmo que seja insignificante a possibilidade de erro, não há a possibilidade de certeza absoluta. Todavia exemplos de falibilidade humana são de avanço do conhecimento, pois se aprende com os erros,[410] implicando que se deve criticar as teorias para aprender de maneira sistemática.

Conforme o relato de Wiggershaus[411], Habermas participou do debate sobre a lógica das ciências sociais, em colóquio em Tübingen, no qual os pensadores mais importantes da época eram Adorno e Popper. Popper, nessas discussões, tinha se definido como um crítico do positivismo lógico e, pela adoção do criticismo e falibilismo, admitia chegar, pela discussão crítica, à solução de problemas da história e política, de maneira similar a que era posta em prática pela ciência moderna da natureza desde Galileu. Ao mesmo tempo, apontou que cabia aos sociólogos se prevenirem contra o "cientificismo" que decorria do mito do caráter objetivo e indutivo das ciências da natureza. Segundo Popper, em vez de ser levado às ciências sociais esse mito, deveria se transferir, às ciências da natureza, o método dele da teoria crítica. Em sua opinião, mesmo a economia, com um grau de perfeição formal inigualado pelas outras ciências sociais, porque passível de ser amparada em suas teorias pela matemática e lógica, era particularmente abstrata em relação à realidade social.

Ainda conforme Wiggershaus, para Popper, o método empírico-analítico das ciências da natureza se referia a uma racionalidade científica que se apoiava em experiências (aliás, testes) e teorias (aliás, sistemas de enunciados dedutivos). Em convergência, Adorno observou que a extensão de tal postura às ciências sociais implicava a exclusão de observações isoladas, mesmo que ricas em conteúdo, requerendo-se uma relação constante (ainda que provisória) com uma representação da totalidade social.

Habermas, já influenciado pela leitura dos filósofos do pragmatismo americano, ainda segundo Wiggershaus, admitiu a Lógica de Popper, porém com uma perspectiva pragmática. Ele incorporou, à discussão, a necessidade de se levar em conta a racionalidade global do diálogo dos homens, sem coação, em uma situação de comunicação, condição de

---

[409]POPPER. 1998. Op. Cit. p.395.
[410]POPPER. 1998. Op. Cit. p.396.
[411] WIGGERSHAUS. 2002. Op. Cit. p.601-615.

possibilidade de realização do próprio diálogo, sem que ela se subordine ao modelo de progresso das ciências da natureza. Porém, para Habermas, há uma lacuna na filosofia de Popper, pois a questão do progresso do saber científico limitou-se ao contexto da refutação, ou seja, à verificação epistemológica e lógica dos esboços da teoria e à verificação experimental, guiada pelo falseável, em direção a uma aproximação da verdade. Dessa maneira, estaria excluído o contexto da descoberta e suas influências externas de natureza psicológica ou socioeconômica, típicas da experiência pregressa dos humanos, que não são pertinentes, previamente, à lógica de pesquisa.

De acordo com Wiggershaus, Popper, diferentemente da suposição do empirismo lógico, não considerou os dados dos sentidos como algo intuitivo e imediatamente evidente e, por isso, transfere o critério de verificabilidade das teorias também para os enunciados de base. Com isso, é requerido um consenso provisório e revogável de todos os observadores que participam das tentativas de falsificação de certas teorias, cujo enunciado de base é suficientemente fundamentado pela experiência. Contudo a necessidade de um consenso remete os observadores à expectativa de um comportamento regulamentado socialmente de maneira mais ampla, que pode ser chamado de contexto da descoberta. Observa Habermas que, se o valor empírico das hipóteses de leis verificadas experimentalmente decorre do contexto de desenvolvimento de trabalho, também o conhecimento científico estritamente experimental se obriga a ser interpretado pela ação dos homens no mundo concreto da vida, ação que depende do interesse dos homens. Habermas detecta, na teoria da verdade do Pragmatismo clássico de Peirce[412], que ela também não é um verificacionismo, pois, em vez de requerer algo como um consenso prévio e lógico para os enunciados de base, identifica no significado, os juízos perceptuais, o potencial de crescimento do pensamento humano.

Por tudo, Habermas pode alegar que não há como supor, como Popper, uma neutralidade axiológica ou um monopólio da racionalidade e objetividade científica para os enunciados de base, como se chegou a reivindicar para as ciências empírico-analíticas. Sem eles, valoriza-se o papel da filosofia e de outras ciências sociais e promove-se a evolução e renovação da discussão entre explicação e compreensão, questões típicas da época, quando na comparação de ciências naturais e sociais.

[412]PEIRCE. CP 5.212:" The elements of every concept enter into logical thought at the gate of perception and make their exit at the gate of purposive action; and whatever cannot show its passports at both those two gates is to be arrested as unauthorized by reason".

Assim, Habermas, no desenvolvimento de sua filosofia, avançou em aproximação a elementos da filosofia de Peirce[413], mas também considerou o falibilismo, como originado em Popper, pelo qual a inexistência de uma teoria geral da verdade acaba por implicar um aprendizado contínuo com os erros, sem que se caia no Ceticismo ou Relativismo, o ponto de partida para trazer o Pragmatismo de Peirce para as suas discussões contemporâneas sobre ética. Todavia, no falibilismo da filosofia de Popper, o teste das teorias e suas hipóteses levam em conta que os enunciados de base, que originam as teorias, já negados como intuicionismo, impliquem a sua não falseabilidade real, pois são decididos pela comunidade de pesquisadores[414]. Em outras palavras, estaria presumida uma neutralidade axiológica de fundo, que, se dada como falseável para os enunciados de base, levaria a uma regressão infinita na lógica de Popper.

Em Popper, a indução tem um caráter de avaliação, sem a crença determinista do Positivismo de que seja possível ir do particular ao universal. Segue-se que, para ele, quando se parte do particular, somente é possível afirmar a falsidade das asserções, não sendo possível, por lógica, afirmar a verdade. Dessa maneira, a experiência não pode fundamentar epistemologias verificacionistas, sendo somente um instrumento de teste e não de verificação, pois ela pode falsear uma hipótese, mas não pode afirmá-la universalmente, e é preciso, para a salvação do mundo prático, o conceito de verdade, ainda que provisório. Segundo Popper, só se consegue estabelecer pensamentos coerentes começando por hipóteses testadas a partir da apresentação de uma teoria, o que implica ser o método dedutivo o mais eficaz para a construção de verdades provisórias em ciências.

Em Peirce, as formas de raciocínio se integram de maneira distinta daquelas adotadas por Popper, e o falibilismo tem correlato ontológico e não é um mero teste metodológico. O inconcebível hoje, enquanto modalidade de ser, é um ser potencial, sem a ausência total de significado[415], mas poderá sê-lo amanhã, de maneira que o nada só é o local das infinitas possibilidades, não havendo margens a hipóteses de regressão infinita. Também há o elemento do acaso, que não contempla a hipótese de uma natureza uniforme, e uma teleologia de tendência à generalidade, ambos observáveis na História e no crescimento evolucionário do pensamento humano. Como já explanado em capítulo específico, na classificação das ciências feita por Peirce, já estão harmonizadas as ciências sociais, em divisão que não é uma taxionomia ao puro estilo da lógica clássica. Ela é uma plataforma de significação na qual as

[413]ZANETTE. 2008. Op. Cit.
[414]WIGGERSHAUS. 2002. Op. Cit.
[415]PEIRCE. CP 1.218.

categorias da Fenomenologia (Primeiridade, Segundidade e Terceiridade) têm interação conjunta com as outras formas taxionômicas.

Na filosofia de Peirce, as formas de raciocínio, pelo acaso e evolução do pensamento humano, não se restringem a conceitos de uma lógica pura, mas incorporam o associativismo de signos, enquanto ideias, como no exemplo, já completo, de uma forma de dedução: Elias era um homem; Elias era mortal. O reconhecimento da abdução como extensividade da Primeiridade (qualidades), em seu caráter de liberdade e criatividade[416], integra-se em um conhecimento como saber prever, o qual contempla a avaliação da indução com a confirmação da dedução e combina o falibilismo em uma cadeia evolucionária, filosofia muito mais ampla que mero jogo de enunciados.

Ainda, para Peirce, a capacidade humana de significação e de linguagem mediativa não permite descrever um particular com todas as características em sua totalidade, mas somente a sua terceiridade real, ou seja, a lei ativa que rege o objeto no sentido de previsibilidade de consequências, permitindo dizer a classe na qual esse objeto possa estar. Em complemento, em Peirce, a evolução do conhecimento se dirige a um consenso de opiniões sobre a forma de ver os objetos e fatos pensados por mediação em uma comunidade de pensadores. Popper também vê uma evolução do conhecimento, com a constante troca de teorias por outras em função da realidade (como Peirce, vendo os fins, os fatos e a investigação como os meios), mas, conforme o indicado por Habermas, Popper requer uma comunidade *a priori* na justificativa dos enunciados de bases das teorias, restando-lhe ou assumir um conhecimento intuitivo nos moldes do verificacionismo neopositivista, que Popper refuta, ou pressupor uma neutralidade axiológica extramundo desses enunciados.

Habermas aplica a percepção de Apel de que, pela filosofia semiótica de Peirce, as diferenças entre explicação e compreensão, entre explicável e explicado, antigas questões filosóficas, puderam ser superadas e, daí, é possível amparar, em novas bases, as preocupações de caráter prático e de mundo concreto, significadas nas discussões das ciências sociais ou ciências especiais, de tal sorte que o mundo concreto de homens pós-tradicionais e pós-convencionais não fique ao desabrigo da aceitabilidade racional, a qual, por sua vez, pode ir além do conceito de racionalidade forte, requerente que é do dedutivismo lógico. Outra importante questão que se liga à teoria da verdade, subordinada que é ao conceito de falibilismo, é o determinismo, o qual foi discutido de forma clara por Popper.

[416]IBRI. 2006. Op. Cit.

No já mencionado ensaio, "*Sobre Nuvens e Relógios - Uma abordagem do Problema da Racionalidade e da Liberdade do Homem*"[417], Popper usa a metáfora de nuvens para representar sistemas físicos altamente irregulares, desordenados e mais ou menos imprevisíveis (como os animais) e a de relógios, para sistemas físicos que são regulares, ordeiros e de comportamento altamente previsível (sistema solar). Popper lembra que, pela teoria do determinismo físico, mesmo a mais anuviada das nuvens submeter-se-ia à premissa de que todas as nuvens são relógios, com tudo podendo ser conhecido, de forma que se dilui, na metáfora do relógio, a ideia de nuvem.

Popper fala do sucesso das teorias fundadas no determinismo físico e indica, na história da filosofia, a dissidência de Charles Sanders Peirce afirmando que este, sem questionar a teoria de Newton, não acredita que seja possível conhecer um relógio até o mínimo detalhe, não havendo, pois, a possibilidade de conhecer, pela experiência, qualquer coisa como um relógio perfeito. Menciona que Peirce aponta, como experimentalista, que, mesmo com as comparações mais requintadas, há que se conjecturar que há frouxidão ou imprecisão em todos os relógios, permitindo a entrada do elemento do acaso. As leis do acaso, do fortuito ou da desordem, atribuídas a Peirce, são mencionadas por Popper como leis de probabilidade estatística, afirmação que não representa o todo do Tiquismo em Peirce. Também afirma que Peirce foi pioneiro em dizer que todas as nuvens são nuvens, embora em graus diferentes de anuviamento.

Popper segue dizendo que Peirce estava certo e que ele é um indeterminista como Peirce, refutando, como ele, a ideia de que o mundo possa ser regido por elementos que se interagem reciprocamente (e só entre si), sem qualquer coisa fora desse sistema fechado de entidades físicas, fechamento de sistema que cria o pesadelo determinista. Popper aponta que muitos substituíram o determinismo físico pelo filosófico e que, em suas variações, mantém as amarras do determinismo físico, exigindo precisão e, como a precisão exata só ocorre em casos de exceção, tal abordagem destrói a ideia de criatividade[418].

Segundo Popper, não resta alternativa senão ser indeterminista, mas o indeterminismo não é o bastante, pois, embora o mundo não funcione como um relógio, o acaso não é mais satisfatório que o determinismo. Reconhece que, no mundo da vida, muitas vezes não há tempo para deliberar, e o comportamento humano racional "é algo de caráter intermediário entre o perfeito acaso e perfeito determinismo – algo intermediário entre nuvens

[417]POPPER. 1999. Op. Cit. p.193.
[418]POPPER. 1999. Op. Cit.

perfeitas e relógios perfeitos" [419], com relógios que não são perfeitos, seja por efeitos estatísticos ou de acaso, assim como as nuvens não são totalmente fortuitas, pois se pode prever o tempo, ainda que por curto período. Por tudo, Popper propõe uma nova teoria da evolução e um novo modelo de organismo que incorpora algum mecanismo por experiência e eliminação de erros, pois também a deliberação funciona por esses critérios.

Ao fazê-lo, Popper fala das funções da linguagem que evoluíram juntamente com o homem e diferencia a evolução puramente animal, caracterizada pela modificação de comportamento ou surgimento de novos órgãos, da evolução humana a qual incorpora novos órgãos fora do corpo, novos meios exossomáticos[420], um acréscimo à linguagem humana, forma pela qual Popper, ainda que de forma incipiente, incorpora algum tipo de fundamento transcendental da racionalidade.

No seu sistema evolucionário, afirma Popper, nem todos os problemas são de sobrevivência, admitindo o desenvolvimento de controles de eliminação de erros, os quais podem ocorrer sem a necessidade de se matar o organismo, ou seja, de que as hipóteses ou teorias morram junto ou no lugar dos organismos. Os controles são plásticos e, pela experiência e erro, as nuvens são mantidas ou eliminadas, e a evolução não é um sistema consciente. No espaço humano, se as hipóteses não suportarem críticas e testes, pelo menos tão bem como as suas concorrentes, serão eliminadas por elas. Assim se manifesta Popper:

> [...] a seleção natural elimina uma hipótese ou expectativa errônea eliminando os organismos que a sustentam ou nela acreditam. Podemos portanto dizer que o método crítico ou racional consiste em deixar que nossas hipóteses morram em vez de nós; é um caso de evolução exossomática. [421]

A solução intermediária proposta por Popper tenta não apelar a um extramundo e, para ele, nada escapa às forças do mundo. Entretanto não são conhecidas totalmente, pois a ignorância é sempre o infinito que nunca será esgotável, logo não se pode ter a pretensão de determinação do mundo. O conhecimento atua sobre a ignorância e age como retrocarga para futuros conhecimentos de tal forma que o saber determina o caminho da ignorância, ou seja, por onde o saber vai continuar ainda que seja imprevisível. Com um problema a resolver, a consciência assume significação evolucionária e crescente na antecipação de possíveis meios de reagir, movimentos passíveis de experiência e erro com os seus possíveis resultados. A consciência é, em grande extensão, controlada pelos sistemas linguísticos exossomáticos,

[419]POPPER. 1999. Op. Cit. p.210.
[420]POPPER. 1999. Op. Cit. p.218.
[421] POPPER. 1999. Op. Cit. p.227.

mesmo que se possa dizer que sejam produzidos pela própria consciência e, se produzidos por estados físicos, ela os controla também em considerável extensão.

Popper propõe uma existência independente para as teorias, para que não sejam atropeladas pela subjetividade. Cria uma visão tridimensional: corpo, mente e ideias (teorias). Dessa maneira, a crítica e o falsificacionismo entram como forma de tratar as ideias do outro e não o outro, o sujeito, uma forma, por conseguinte, de tirar o vínculo entre o pensamento e a existência. O conhecimento, como manifestação linguística, que são as teorias, migra para várias mentes através dos argumentos críticos e, dessa forma, confirma uma existência independente. Como conclusão, os exossomáticos linguísticos podem produzir mudanças no real e, como existe o risco de que todos possam acreditar em uma convenção já falseada, há que se aplicar uma convenção moderada, que não pode ser contrassensual.

Em complemento, Popper afirma que seria um engano considerar que, em razão da seleção natural, a evolução só possa levar a resultados utilitários, já que existe uma plasticidade que se confirma em resultados estéticos. Criam-se objetivos que criam problemas, e eles competem e podem ser inventados e controlados pelo método da experiência e eliminações de erro. Contudo, quando um novo objetivo colide com o objetivo de sobreviver, esse novo objetivo poderá ser eliminado por seleção natural.

Popper e Peirce, embora apresentem muitos pontos em comum, com Popper se aproximando de Peirce em várias abordagens, conforme se pode verificar no relato das novas ideias de Popper, contudo, mesmo na questão da precisão matemática dos objetos, que, para Popper, é onde há maior probabilidade de aproximação à verdade, Peirce dá um tratamento especial à matemática pura em relação à aplicada. Em Peirce, a matemática pura é uma ciência que só tem que se justificar a si mesma, em sua coerência, mas descreve mundos, sejam os existentes, embora não precisos em sua totalidade, sejam aqueles possíveis, senão neste mundo, em outros que, não experienciáveis hoje, poderão sê-lo amanhã. Com isso, a matemática pura se relaciona às categorias fenomenológicas, notadamente à primeiridade, que também encampam mundos de possibilidades semióticas.

Ainda, conforme a divisão das ciências feita por Peirce, a matemática aplicada às demais ciências torna-se elemento da terceiridade enquanto significação de um geral, uma lei, mas que é terceiridade real, pois a troca de qualquer um dos seus elementos de significação provavelmente encontrará a resistência ou negação na experiência, uma segundidade bruta, tal como, arbitrariamente, alterar-se um parâmetro de uma fórmula consagrada em qualquer dos ramos da física.

A filosofia de Peirce reconhece as regularidades da natureza, e, pela introdução de diversidade pelo acaso, surgirão novas regularidades. O acaso tem por princípio fenomenológico o modo de ser da total liberdade e não se submete a qualquer princípio geral de uniformidade da natureza, ou demonstração de mera teoria de frequência ou de probabilidade matemática. Ele é apreendido fenomenologicamente por produzir diversidade[422]. Pelo seu caráter cosmológico, o acaso em Peirce tem dimensão diversa daquele indicado na filosofia de Popper.

No que se refere ao tratamento dado por Popper à linguagem, Peirce dele se diferencia, pois, na representação do conhecimento, existem categorias fenomenológicas que permeiam a relação linguagem e realidade. Nessa cadeia, imbricam-se as formas de raciocínio, formando um todo heurístico que incorpora a noção de acaso, mas também incorpora enunciados que derivam da abdução e não anulam, preliminarmente, as formas de indução. Pela categoria fenomenológica da primeiridade, na classificação semiótica dos argumentos, estará o argumento abdutivo com sua força heurística "também porque o *continuum* da necessidade tem gênese no *continuum* de possibilidades lógicas"[423].

A inexistência, na filosofia de Popper, das categorias fenomenológicas da primeiridade, da segundidade e da terceiridade para a composição semiótica do mundo, as quais tanto inventariam as experiências como estão onipresentes nos objetos, impõe dificuldades no pensamento de Popper para se evitar o clássico dualismo cartesiano. Mesmo com a teoria popperiana dos três mundos: corpo, mente e teorias, como observado por Habermas, as teorias hipotéticas de partida presumem uma neutralidade axiológica pela comunidade de investigadores que as convencionaram ou a elas deram sentido.

Embora Popper acabe por estar alinhado à conclusão de Peirce da impossibilidade de descrever um particular em sua totalidade, como se vê pela refutação dos determinismos físico e psicológico, em Peirce, a questão geral real (terceiridade) e particular (segundidade) permite a harmonização e conaturalidade do sujeito e objeto. A visão dos três mundos em Popper, com um mundo das ideias abstratas, não se choca com a teoria da natureza como pensamento em Peirce. Mas, em Peirce, fica claro que o pensamento do objeto em sua terceiridade real é a sua lei (geral) ou expectativa de um comportamento futuro experienciável e é o lado interno do objeto significado. O seu particular (segundidade), como ele se apresenta ao mundo, é o seu lado externo. A primeiridade é o modo de percepção imediata das

[422]PEIRCE. CP. 1.92.
[423]IBRI. 2002. Op. Cit. p.46.

qualidades. Esse repertório de signos compõe a conaturalidade entre sujeito e objeto, prescindindo de uma teoria de três mundos.

Nessa linha, a capacidade de significar uma classe, a rosacidade (geral), contempla o particular de um rosa, bem como a multiplicidade de um ramalhete. Dessa maneira, não há, na filosofia de Peirce, o risco do determinismo biológico, tal como parece ser preocupação de Popper. A evolução ocorre quando ela se caracteriza como espécie, em seu geral, e não em indivíduos, como particulares, de tal sorte que assunções deterministas, como o darwinismo econômico e a sociobiologia, são descrições de particulares e, mesmo em sua pluralidade, não têm a condição de generalidade. Um indivíduo mais forte, normalmente paradigma para comportamento na área econômica, é um equívoco, pois, enquanto particular, não pode ser descrito em sua totalidade e é, portanto, inimitável.

Em Peirce, não há determinismos físicos ou biológicos, mas um conhecimento falível, um conhecimento que é limitado, mas que não é, necessariamente, um existente ignorado. Tanto que Peirce refutou o tratamento dado por Mill ao caso do raciocínio indutivo. Mill entende que o raciocínio indutivo se desenrola dentro de um mundo invariável e somente submetido a uma teoria de frequência das probabilidades, teoria que funda o pretenso caráter objetivo e indutivo das ciências da natureza. Para Peirce, o inconcebível hoje pode vir a ser concebível amanhã, não se podendo tratar a indução somente como ferramenta para medida de frequência estatística de um mundo invariável. Tal abordagem seria incompatível com um homem que é matéria feita de consciência em interatividade sígnica, inclusive com o inconsciente.

Em Peirce, o progresso do conhecimento pela percepção dos indivíduos como finitos, dirige-se ao infinito e, nesse processo, segue em direção[424] à opinião final da comunidade de investigadores após passar pelo teste do pragmatismo, ou da experiência real aberta a todos, forma de mitigação do falibilismo. A opinião final sempre será em caráter cosmológico provisório. A constituição da opinião final, sempre provisória, se faz no processo, e fala-se de signos em evolução e em crescimento pelo seu geral e, como falíveis, deve-se levar em conta que um falibilismo seguro deve considerar a condição dos egos humanos finitos, sabedores que a ninguém é atribuída a capacidade de compreensão e mesmo de autocompreensão de forma isolada e, dessa maneira, não se pode abandonar a crítica contínua, mesmo dos enunciados mais seguros, cabendo sempre à realidade, aberta a todos em experiência comum, a palavra final.

[424]O conhecimento segue em direção à opinião final, pois, ao final, a última palavra é sempre da realidade, que deve estar aberta à experiência comum.

Consideradas as limitações humanas, Peirce afirma que:

> Seria certamente extravagante, em certo sentido, dizer que nós nunca podemos dizer sobre o que nós estamos falando; todavia, em outro sentido, é completamente verdadeiro. Os significados das palavras normalmente dependem de nossas tendências de soldar, juntas, qualidades e nossas aptidões para ver semelhanças [...] [425]

Popper considera uma assimetria entre verificação e refutação e, a partir dela, com a substituição da verificação pela refutação, trocou a supremacia do uso da lógica indutiva, assim como o intuicionismo necessário para abrigar o verificacionismo na origem neopositivista, por um deducionismo no modelo de refutação de teorias a ser aplicado pelos observadores das comunidades científicas. Mediante tal lógica, o falibilismo se apresenta da seguinte maneira: uma única refutação pode ser suficiente para destruir a validade da generalização, mas nenhuma quantidade de ocorrências com a lei é suficiente para garantir a generalização indicada.

Habermas indica que o implícito apelo da filosofia de Popper a que os enunciados de base das teorias que se lançam como hipóteses contenham um senso comum, sem que sejam um conhecimento intuitivo do mundo verificacionista do neopositivismo, implica, também, uma neutralidade axiológica desse senso ou que ele seja constituído culturalmente por uma comunidade de investigadores. Essa critica remete Habermas ao falibilismo de Peirce e não ao de Popper.

A filosofia de Peirce, bem como a de Popper, apesar de não serem deterministas, afastam-se de um indeterminismo caótico, requerendo algum tipo de método. A filosofia de Peirce apresenta um método que melhor se afasta da possibilidade de algum tipo de crença "*a priori*", pois, no balanço entre indeterminismo, falibilismo não cético e realismo, há um consenso ou opinião *final* da comunidade de investigadores no curso do processo contínuo das categorias fenomenológicas e formas de raciocínio.

Também, em Peirce, os signos dos gerais decorrem da mediação de pensamentos falíveis, com os objetos submetidos ao acaso ou imprecisão descritiva, mas a evolução do conhecimento não se resume a um sequenciamento de troca de teorias por outras, em consequência da experiência da realidade como elemento de falsificacionismo. Isso, nas categorias fenomenológicas de Peirce, seria mero uso da segundidade e da dedução para comprovação da necessidade do falso e verdadeiro, com minimização da terceiridade como

[425]PEIRCE. CP 3.419 "It would, certainly, in one sense be extravagant to say that we can never tell what we are talking about; yet, in another sense, it is quite true The meanings of words ordinarily depend upon our tendencies to weld together qualities and our aptitudes to see resemblances,".

terceiridade. Tal maneira estaria mais próxima do subjetivismo empiricista atribuído a Willian James.

Em Peirce, mesmo com a hipótese de falibilidade da representação do próprio enunciado de base, ocorre um processo vivo e contínuo de evolução que abre as portas para a avaliação da indução e para a liberdade heurística de formação de hipóteses na forma do raciocínio abdutivo que se projetam à realidade das experiências futuras sem recurso imediato a um deducionismo falsificacionista. Em Popper, o mecanismo de refutação "aprisiona" parcialmente o crescimento contínuo do pensamento, base das filosofias de Hegel e Peirce.

4 APEL E A KANTIANIZAÇÃO DE PEIRCE NA TENTATIVA DE FUNDAR UMA ÉTICA UNIVERSAL, A ÉTICA DO DISCURSO

Conforme análise de Wiggershaus[426], Lukács, antes da "evolução" do seu pensamento, com o breve ensaio "O bolchevismo como problema moral"[427], publicado em 1918, influenciou sobremaneira o pensamento filosófico alemão e manteve tal influência após a derrocada do Nazismo. Nesse ensaio, Lukács enfrenta uma questão importante de natureza ética, segundo ele, um *a priori* insolúvel, o reconhecimento de alguma situação com a pretensão de toda certeza e por antecipação, que seria a realização imediata da *vontade*, que se dá como objetivo a qualquer preço[428]. Mais ainda, alerta sobre a impossibilidade de se chegar à liberdade por meio da opressão, refutando a hipótese metafísica de que o bem pode surgir do mal ou que se possa chegar à verdade mentindo. Para Lukács, o processo de mudanças não poderia acontecer se fosse guiado pelo conhecimento motivado pela indignação ou pelo mero voluntarismo, mas por um conhecimento que fosse prático enquanto conhecimento, em ato de consciência e, por tal, sendo ação.

A Ética do Discurso, como trazida por Apel, é consequência do tratamento que ele dá a uma filosofia maior em que a racionalidade desemboca em uma ética vinculada à *práxis*. Apel combina o alerta do jovem Lukács, incorporado por boa parte da tradição filosófica alemã, e, mediante elementos da filosofia pragmática, notadamente de Peirce, realiza projeto de uma filosofia moral cognitiva fundada na razão prática. Embora "ocupando-se largamente com Peirce, sobretudo de sua teoria consensual da verdade, Apel é conduzido gradativamente à formulação de sua pragmática transcendental"[429] e a realiza conferindo um sentido transcendental ao processo triádico sígnico de Peirce. A sucessiva relação semiótica observada por Peirce, objeto - signo - interpretante, ao se constituir como bem lógico na razoabilidade, submete-se, em forma de argumento, ao pressuposto pragmático, pondo-se à disposição da experiência comum, Apel cria, por antecipação, consideradas as dimensões sintática, semântica e pragmática, a ideia de que a relação ocorre "em torno do *co-sujeito*, que se comunica com o primeiro sujeito por meio de signos e, com ele, constitui a comunidade comunicacional"[430].

---

[426]WIGGERSHAUS. 2002. Op. Cit. p.110-111.
[427]LUKÁCS. 1998. Op. Cit.
[428]LUKÁCS. 1998. p.315-319.
[429]APEL. 2004. Op. Cit. in prefácio de Tércio Sampaio Ferraz Júnior. p.11.
[430]Idem p.12.

Apel procura fundamentar uma metanorma moral que se constitua em um princípio para o discurso que se perenize, ao mesmo tempo e a despeito das questões do falibilismo e da regressão ou progressão infinita da argumentação, superando a sua preocupação com o dilema ético. Apel[431], sobre o problema de uma fundamentação racional da ética, na era da ciência, manifesta o seu receio e relata a carência de uma ética universal, ou seja, de uma ética obrigatória para a sociedade humana como um todo e, embora seja uma carência forte, parece estar tão distante. Teme a prevalência de uma validação subjetiva prejulgada pela ciência, ou seja, uma ideia cientificista de objetividade normativamente neutra ou isenta de valores ou, por outro lado, ter as ações humanas somente amparadas em moral de pequenos grupos, colocadas como luta pela existência (em sentido darwiniano), o que implica dar tudo à verdade por êxito, o que pode referendar a violência. Por isso, em sua filosofia, Apel[432] não imagina um regulador ético que não seja o de validar, no próprio autoentendimento reflexivo, a crítica possível da comunidade ideal de comunicação.

Por isso, Apel, já tendo incorporado a ideia do novo papel da linguagem em um mundo não composto por essências fixas, questiona se a semiótica pragmática poderia embasar uma resposta não cientificista, ou seja, não restrita à regularidade da lei, mas *transcendental hermenêutica* em relação ao sujeito da função sígnica[433]. Ao estudar a semiótica pragmática, Apel amplia, em interpretação própria, o uso da semiótica peirciana para a composição da comunidade comunicacional de forma transcendental e em relação metamoral de compreensão, síntese de sujeito e predicado que, em Peirce, só se completa, ao modo falibilista, como terceiridade real após e dentro do método pragmático. As soluções da pragmática semiótica de Peirce para a ética, regressões ou progressões, não pressupõem um *a priori* para a comunidade comunicacional capaz de compor uma hermenêutica de não contradição, um princípio que retira a neutralidade da proposição moral. A necessidade do bem lógico para as proposições é pressuposto para o método lógico de abertura à experiência comum de todos os envolvidos, mas não é uma metanorma moral, pois, em qualquer caso, para a ciência ou para escolha ética, há a mediação como terceiridade real entre fato e proposição, sem ocorrer, como indica Apel, "sob certa abreviação cientificista"[434].

Uma ideia mais forte de comunidade no pragmatismo clássico americano está inserida na filosofia de Josiah Royce, mas, embora discuta o mundo vivido pela relação

[431]APEL. 2000. V1. Op. Cit. p.407.
[432]APEL. 2000. V1. Op. Cit. p.491.
[433]APEL. 2000. V1. Op. Cit. p.213-248.
[434]APEL. 2000. Op. Cit. p.403.

semiótica, funda a ideia de comunidade de forma teísta e religiosa. Apel menciona a relação de Royce, Peirce e hermenêutica:

> Na filosofia da interpretação de Royce, que de certo modo traduz a semiótica de Peirce a partir da transformação pragmática de Kant em uma transformação neo-idealista de Hegel, a filosofia norte-americana certamente aproximou-se ao máximo da tradição hermenêutica filosófica alemã.[435]

Peirce, mesmo sem a realização de um estudo profundo, parece não concordar que a filosofia de Royce traduz a sua filosofia semiótica. Peirce[436] menciona Royce por ter reconhecido no livro que escreveu, *The World and the Individual*, a realidade do absoluto, livro válido na maior parte, mas com falhas de lógica. Para Peirce[437], o verdadeiro objetivo do pensamento é a ação, então, é um conteúdo de símbolos para consistir em atos. Para que o pensamento não se perca em caos e se mantenha na razoabilidade, requer-se uma replicação indefinida de autocontrole sobre autocontrole em direção à ação e, mesmo que isso esteja além da compreensão humana, Peirce diz que essa replicação cresce como um ideal estético e agradece a vários pensadores, dentre eles Royce, a ajuda para a chegada a essa abordagem. Todavia, em análise mais ampla da filosofia de Royce, Peirce[438] o indica como mais próximo a Platão e, respeitosamente, mostra as imensas dificuldades decorrentes da posição de Royce em ligar filosofia à religião e, claramente, distingue as duas filosofias, a sua e a de Royce. Mostra que há falhas lógicas na ligação entre ideal moral e verdade religiosa e que o certo e o errado moral ligam-se a regras de conduta da vida concreta. Peirce também distingue a realidade da comunidade religiosa, não como uma teleologia, pois pensa que há uma tendência ao amor acima das religiões, que é lógica, como ele demonstra na sua cosmologia. Calcado na experiência humana até então, demonstra também que, pelo Agapismo, há uma tendência aglutinante de formação de gerais.

Apel considera que a filosofia de Peirce não é suficiente para fundamentar uma ética de caráter universal e, indo além do conceito de comunidade de investigadores, pensa em um *a priori* da comunidade de argumentação como elemento de integração hermenêutica compondo um princípio moral para o discurso que elimine a autocontradição e o faz ajustando a tríade semiótica peirciana. Apel pressupõe que os sujeitos da argumentação possam chegar, pelo discurso, a resultados verdadeiros, e, assim, os participantes da argumentação, caso abram mão desta pretensão de verdade, estarão abandonando a própria competência para argumentar. Reconhece, na comunidade dos argumentadores, duas teleologias: a do sujeito

---

[435]APEL. 2000. Op. Cit. p.233.
[436]PEIRCE. CP 5 - endnotes.
[437]PEIRCE. Idem
[438]PEIRCE. CP. 8.39 - 8.54.

com o *telos* moral da pretensão de verdade no esforço para contribuir para as relações de formação da comunidade ideal de comunicação; e o *telos* político de uma ética de responsabilidade.

Em outras palavras, conforme Ibri[439], Apel assume que só se pode relacionar um predicado a um objeto se, e tão somente se, todas as outras pessoas que entraram e interagiram nesse diálogo também relacionarem o mesmo predicado ao objeto. Como Apel pretende manter a tríade semiótica peirciana, Ibri[440] também afirma que tal assunção implicaria uma leitura de Peirce na qual a operação lógica, que origina a unidade sintética, pela necessidade que se tem de não se autocontradizer, representaria uma lógica *a priori* para a comunidade de comunicação, transcendental, permitindo que a validação de juízos morais universais fosse fundamentada em novas discussões sobre o falibilismo e com uma eventual minimização das funções das categorias fenomenológicas da experiência na filosofia peirciana.

Essas categorias, quando analisadas em relação lógica com a experiência, não separam estritamente a conclusão científica daquela moral, o que estaria no campo da explicação e do que estaria na compreensão. Em Peirce, o cognitivo que deriva do primeiro da experiência não prescinde do processo lógico, de maneira que se inclui a solidariedade e os sentimentos humanos no fluxo rumo à validação, correção ou justificação pragmática, pois as categorias fenomenológicas dos modos de ser estão ubiquamente manifestadas no objeto (objetor, o que resiste, o que é o que não se é). Não há, na filosofia de maturidade de Peirce, vazio lógico quanto às questões morais, e tampouco a razoabilidade emerge da tradição ou por rememoração, hipóteses que, como alerta Habermas, equivalem a deixar que o futuro seja guiado pelo *a priori* do já dado, sendo o homem conduzido pelos ditames do livros sagrados, com mandamentos de conduta moral conflitantes entre si e sem a aceitação da abordagem da razoabilidade. Quanto à regra regulativa para a constituição das proposições morais requerentes de validação, base da Pragmática Transcendental de Apel, Habermas a considera um retrocesso, um retorno às concepções kantianas da filosofia do sujeito, mesmo porque requer uma situação ideal de fala indicando um caminho dedutivo.

4.1 A incorporação das ideias de Peirce pela filosofia de Apel

Quando foi feita uma tradução de Peirce para o alemão, Apel escreveu um livro sobre a filosofia de Peirce, que, na tradução para o inglês, se intitula "*Charles S. Peirce* –

[439]APEL. 1982. Op. Cit. p.4
[440]IBRI. 1992. Op. Cit.

From Pragmatism to Pragmaticism"[441]. Nele, Apel divide o desenvolvimento da filosofia de Peirce em quatro períodos, que corresponderiam a evoluções decisivas no pensamento do filósofo norte-americano, considerando o último período como o mais importante para completar o entendimento de sua filosofia.

Nas traduções do seu livro para o inglês, em 1981 e em 1995, Apel escreveu introduções, nas quais reavalia as suas reflexões e as consequências por elas provocadas. Na primeira introdução, escrita em 1981, afirma que a inovação caracterizada pela lógica da investigação de Peirce não pode ser considerada como um retorno à metafísica do Realismo ou Idealismo, mas uma alteração da lógica transcendental de Kant para uma arquitetura semiótica crítica do significado.

Na avaliação de Apel, isto ocorre quando o incognoscível da coisa em si é substituído pelo infinitamente admissível, surgindo um sujeito transcendental da cognição[442] e o conceito de comunidade indefinida como o sujeito da opinião final, adicionado à dedução transcendental dos princípios apriorísticos do conhecimento pela grande extensão de validade dos três modos de inferência que fazem o conhecimento possível. Apel admite que tentou pensar além de Peirce e usa as próprias ideias de Peirce, contra ele, e torna-o um aliado no empreendimento de transformação da filosofia, fundada agora na semiótica da lógica do conhecimento.

Por esta abordagem, para Apel, como o sujeito deve, necessariamente, conceber-se como um membro de uma comunidade comunicativa, a semiótica transcendental ou pragmática transcendental e seus *insights* sobre o pensamento, enquanto argumentos, podem servir como base para uma fundação final da ética, na existência de um incondicionado para se alcançar um consenso sobre normas mediante argumentação.

Essa metanorma fundamental da ética, segundo Apel, é, implicitamente, um "*a priori"* da comunicação que não pode ser evitado, funcionando como uma norma básica teórica, cujo fim é resgatar as exigências de validade no discurso de comunidade ilimitada de argumentação. Em outras palavras, o sujeito da significação só pode ser pensado como membro da comunidade, maneira pela qual é convocado para resgatar as demandas de verdade e, com base neste fundamento, pode-se pensar em uma ética universal.

Na segunda introdução, decorridos catorze anos, em 1995, Apel reavalia a ligação de suas ideias àquelas de Peirce. De acordo com tal reavaliação, a mediação entre teoria e prática

---

[441]APEL. 1995. Op. Cit.

[442]Com tal abordagem Apel inicia o enfraquecimento, na filosofia de Peirce, da conaturalidade sujeito e objeto até a aplicação da máxima pragmática e a continuação do admissível com a onipresença das categorias da experiência.

representa uma resposta a outras correntes filosóficas, como o hegelianismo, o marxismo, o existencialismo e o pragmatismo em geral. Para Apel, Peirce, com a crítica do significado, torna-se a "prima filosofia", na qual, em contraste com Kant, axiomas fundamentais são evitados e é desnecessário qualquer idealismo transcendental. Segundo Apel, James e Dewey ajudaram a estabelecer, com o pragmatismo estrutural americano, correspondências com a filosofia continental da *práxis*. Porém, dentro do Pragmatismo Americano, vê Peirce como um dos fundadores da filosofia crítica em geral, no sentido de uma Semiótica Transcendental e uma crítica do significado, um sucessor inovativo de Kant. Como Habermas, Apel intenta renovar a pragmática formal que foi estabelecida por Kant e vê, em Peirce, a base para tanto.

Com a filosofia de Peirce, Apel afirma que todas as proposições científicas emergem do processo inferencial, de maneira que a ideia de progresso está envolvida em um processo holístico. Assim, as três categorias fenomenológicas, já consideradas a matemática e a lógica matemática, podem dispensar qualquer tipo de apriorismo. Apel, vendo um sujeito transcendental do conhecimento, relacionado de forma incondicionada à comunidade ilimitada dos intérpretes, permite à lógica do conhecimento eliminar uma distinção extremamente precisa entre explicação e compreensão, que se realiza no processo contínuo de autorreflexão.

Por conseguinte, entende Apel que a mudança provocada por Peirce, a transformação da filosofia transcendental para um sentido linguístico hermenêutico, ou virada semiótica da filosofia contemporânea, fê-lo ter uma nova visão da filosofia teórica e prática. Ao lado e como contrapeso a Wittgenstein e Heidegger, com Peirce, pode se falar em reconstrução de uma filosofia transcendental, não só possível, como necessária. Apel faz objeções à destrancendentalização da filosofia, mencionando, neste contexto Richard Rorty[443], e questiona se Wittgenstein e Heidegger conseguiram demonstrar como obsoleta a necessidade de pressuposições transcendentais como exigências de validade universais e retirá-las de seus próprios pensamentos crítico-destrutivos, reduzindo suas pressuposições a algo como a contingência no sentido da história do ser ou dos infinitos e plurais jogos de linguagem e formas de vida.

[443]APEL. 1994. Op. Cit. p.7 - Prefácio: " In a sense one may say that, by relying on Peirce's "pragmaticism" rather than on the subjectivist, nominalist, and particularist versions of pragmatism and neopragmatism, I came to take another option than did Richard Rorty in conceiving of a post-metaphysical (or even post-epistemological) conception of philosophy, as is indeed required in our day. Although i can agree with the acceptance of a "de-transcendentalization" with regard to categorical schemes, I would insist that this very argument for de-transcendentalization, through its validity claim, presupposes a transcendental a priori with regard to the necessary presuppositions of argumentative discourse—as, for example, the regulative principle and counter-factual anticipation of an ultimate universal consensus to be reached in the long run by the indefinite argumentation community".

Por seu lado, Apel acredita no unitarismo linguístico por razoabilidade e, melhor analisando Peirce, objeta se ele teria questionado, totalmente, a suposição do todo da filosofia transcendental, isto é, a pressuposição de necessárias e universais condições de possibilidade da validade intersubjetiva do conhecimento. Na interpretação de Apel, Peirce responde a essa questão de maneira peculiar, fundando a validade do conhecimento em novo sentido de uma lógica normativa semiótica de pesquisa, que deriva uma teoria evolucionária do conhecimento. São evitados axiomas fundamentais do conhecimento como a síntese *a priori* das ciências, hipótese segundo a qual Peirce poderia dizer que não existe necessidade de transcendentalismo, mas, observa Apel, há um embasamento de validade para o que chama de inferências sintéticas[444], a abdução e a indução, as quais, no longo prazo, são de um tipo de lógica transcendental, a qual é, simultaneamente, uma lógica normativa de interpretação dos signos[445].

Para Apel, confirma-se que, realizando uma extensão do apriorismo da lógica transcendental de pesquisa das formas de intuição e axiomas fundamentais, Peirce avança para ideias regulativas de inferência e de processos de interpretação. Na visão de Apel, Peirce tem um conceito de lógica transcendental semiótica que precede, como filosofia primeira, tudo aquilo que é empírico (experiência) como as construções de hipóteses falíveis (incluindo a ainda empírica metafísica) as quais poderiam não se concretizar (como a fenomenologia e a lógica matemática) como hipótese do real.

Apel salienta que a pura ideia de uma lógica da pesquisa em que todas as proposições científicas emergem dos processos de inferência, em grande parte desconhecidos, pode ficar compatível com destrancendentalização de esquema categórico. Especula que, talvez por essa razão, o pensamento de Peirce, em qualquer circunstância, exime de apriorismo as categorias fundamentais da sua fenomenologia, a primeiridade, a segundidade e a terceiridade, já consideradas na matemática e na lógica matemática.

Apel indica que, de acordo com Kant, as ideias regulativas e os postulados normativos são demonstrações de significação sob a pressuposição que assumirão, como alvo do signo interpretante, uma interpretação lógica final que provoca correlação entre hábito de comportamento e hipóteses na construção da ciência mediante essa ideia regulativa de verdade. Em Peirce, a lógica transcendental semiótica, metodologicamente, precederia, como

[444]Cabe lembrar que Peirce, para evitar a ausência de experiência, tem como ponto de partida da significação os juízos perceptuais, rumo ao objeto dinâmico.

[445]Mais ainda, a razoabilidade nas três formas de argumento contém bem lógico, mas é produto do ideal estético, escolha e experiência de alteridade de um sujeito, falível pela vagueza do próprio eu e da propria signficação das qualidades, o que requer a aplicação do método pragmático na abertura de seu conteúdo simbólico à experiência comum para avaliação das prováveis consequências.

primeira filosofia, todo o empírico da construção de hipóteses falíveis[446]. Sem ela, mesmo com a fenomenologia e a lógica matemática, não se conseguiria qualquer conhecimento do real. Para Apel, somente Peirce, com o caminho para o real, faz a destrancendentalização da filosofia sem deixar o pensável relativizado somente às condições de validade intersubjetiva, na qual estariam inclusas as normas éticas, que seriam formadas por mero acordo de opiniões.

Por outro lado, Apel dá uma nova magnitude aos signos, especialmente aos índices, reafirmando-os fora de referência específica à natureza, incluindo-os no mundo da vida humana. Peirce, pela sua base semiótica, adiciona aos símbolos - característica somente dos discursos humanos - os signos que não são primariamente conceituais, os índices e ícones, integrando linguagem dentro da estrutura do funcionamento natural dos signos. A classificação triádica dos signos estabelece, principalmente para os julgamentos perceptivos, uma relação entre evolução natural e lógica normativa de pesquisa, além de integrar a evidência do fenômeno, normativamente, como um critério relevante de percepção. Com isso, não há um reducionismo de sinais, como no semanticismo, que elimina a primariedade e a segundidade da lógica da pesquisa.

Para Apel, há uma nova latitude de significação, como a abertura, pelos signos, de parte da experiência inconsciente como pré-compreensão de um mundo da vida, experiência que se manifesta na estética, na formação da abdução e dos juízos perceptuais. Também afirma que a vantagem essencial da semiótica transcendental reside nas concomitantes teorias de um significado – crítico realista e normativo procedural - que possibilitam critérios de verdade para uma teoria da verdade por consenso. Salienta que o pensamento de Peirce, como tal visto, não implica uma idealística redução do real, uma resistência aos fatos brutos e ao vir a ser, mas resultará em uma transição de um realismo externo (metafísico) para um realismo interno (crítica do significado).

Na mesma obra, no seu sumário introdutório e de atualização, Apel diz que a concepção de Peirce de uma comunidade ideal de interpretação ilimitada e discursiva, transformou-se, para ele, Apel, em um ponto de visão heurístico para a fundamentação de uma comunicação, isto é, do discurso ético. E, já que as ciências humanas e sociais não são só determinadas mediante leis como normas, como as "leis imaginadas" de Kant, é necessário ir além de Peirce, cujo pensamento é determinado primariamente por meio da relação da

[446]Apel, com o que não se concorda, postula que a ideia de bem lógico, necessário à aplicação do pressuposto pragmático, funda o transcendentalismo em Peirce. Para Peirce, como para Kant, sem o bem lógico só há caos e esse é o incognoscível, por não ser descritível.

evolução natural e o possível progresso das ciências naturais, o que Apel fará dando um status quase similar às ciências sociais.

Apel, na reflexão de 1995, revaloriza a filosofia de Peirce, todavia continua atribuindo-lhe uma caráter transcendental e um atributo cientificista pelo qual minimiza a utilização do edifício semiótico peirciano para a ética, quando se entende que a raiz deixada por Peirce pode ser estendida para uma ética contemporânea sem tal restrição, a não ser que, como Apel, requeira-se uma ética de caráter universal com falibilismo moderado (não falível?) que se disponha à avaliação de correção normativa em uma situação ideal de fala de um sujeito geral da comunidade comunicativa.

4.2 A fundamentação de Apel para o Pragmático Transcendental

Apel[447], ao discutir explicação e compreensão, indica, no que chama de aporia na explicação lógico-semântica da explicação causal, que Peirce foi o primeiro a observar que coisas não podem ser explicadas suficientemente como em uma relação "se-então", no sentido de sua implicação material, isto é, no sentido de uma lógica da verdade funcional extensiva. Segundo Apel, usando-se a lógica normativa de Peirce das inferências sintéticas, é possível entender uma explicação causal como uma inferência abdutiva do explicável para o explicado e, mais, o ideal do caso no qual se descobre um explicado daquilo que se pode deduzir do explicável. Na interpretação de Apel, essa é uma espécie de inferência sintética, primeiro porque não é necessariamente apodítica, mas, ao contrário, hipotética e, em segundo, porque o conhecimento que ela gera tem de ser acrescido ou aumentado por afirmações adicionais em relação a um determinado fim.

Apel, fundado em Peirce, não aceita a conexão lógica do argumento reduzido ao entendimento da ação como explicação causal, assim adentrando a controvérsia entre explicação e compreensão[448]. Conforme Apel, em Peirce, a mera sequência de eventos, em si mesma, gera necessidade em harmonia com a perspectiva transcendental pragmática, de maneira que se pode concordar com Peirce que, no longo prazo, pode-se estar certo da validade metodológica de uma verificação indutiva das leis causais, isso se estiver aumentando a habilidade em lidar com a natureza de maneira prática e técnica, verificação implicada na estrutura pragmática transcendental da ação experimental, o que torna razoável a

[447]APEL. 1984. Op. Cit. p.47-51.
[448]APEL. 1984. Op. Cit. p. 52, 62, 71 e 80.

sua (de Apel) interpretação da pragmática transcendental aplicável após Kant[449]. Apel afirma[450] que vê a teoria da realidade de Peirce, em suas premissas, como um realismo crítico do significado e como componente da transformação pragmática transcendental da filosofia de Kant, alterando o idealismo transcendental.

Apel indica, como princípio de cautela que pressupor um princípio normativo de racionalidade como pensamento, pela sua possível ação, feito como lei empírica válida universalmente, equivaleria ao imperativo categórico kantiano já que a intenção de explicação causal é exposta como uma antecipação contrafactual de uma lei ideal. Para isso, houve a requisição de um método pragmático transcendental, sem o qual o campo da cultura estaria oposto ao da natureza, e o mundo poderia ser percebido pelos seres humanos somente pela procura de leis universais e contingentes[451].

Como remanesce o desafio de antecipar a validade de princípios de racionalidade e, então, usá-los como prognósticos relevantes, como forma de explicação causal do comportamento humano, Apel traz o conceito de comunidade de pensadores. Para Apel, na relação intrincada entre comunidade de comunicação ideal e real, enquanto distintos de seus objetos científicos e de ações explicáveis como eventos, cientistas podem ver uns aos outros como cossujeitos de uma ilimitada comunidade ideal na qual eles se projetam para um entendimento do significado e forma de consenso sobre a verdade. A base para tal consenso se compõe das leis naturais e daquelas quase-naturais as quais combinam compreensão e explicação e se relacionam às consequências da ação humana, bem como aos elementos de irracionalidade nas ações intencionais as quais, de um modo ou de outro, afetam a sua inteligibilidade. Essa combinação com a hermenêutica é que, ao final, desempenha a função heurística, juntando-se uma profunda autocompreensão das ações humanas pelo lado de dentro, ou o dizer sobre o entendimento da sua irracionalidade e estranhas determinações, as quais, primeiramente, só poderiam ser explicadas [452].

Apel julga que é possível não se enredar em diversos modelos metodológicos para o entendimento da capacidade de compreensão humana. Indica como chave, para deixar clara esta função, o relevante papel metodológico da autorreflexão, assim como o pensamento de Mead no sentido de criação da reciprocidade entre humanos como aprofundamento da autorreflexão e autotransposição interpretativa dentro da humanidade[453]. Apel e Habermas

[449]APEL. 1984. Op. Cit. 87 e 89.
[450]APEL. 1984. Op. Cit. 267.
[451]APEL. 1984.Op. Cit. p. 169 e 170.
[452]APEL. 1984. Op. Cit. p. 209, 210, 212 e 213.
[453]APEL. 1984. Op. Cit. p. 213.

estudaram o papel, na comunicação humana, do processo que Mead apontou como de "take rôle play", uma troca reversível de perspectivas, "I and Me", que, em múltiplos efeitos, pode trazer à consciência dos agentes a reação, como segundidade, da dor dos ofendidos, elemento na avaliação para a normatização ética.

Para Apel, a autorreflexão do discurso argumentativo está no interesse ou focado em uma comunidade ideal de comunicação, que é sempre pressuposta contrafactualmente, como possibilidade, no substrato empírico das espécies. Entretanto a legitimação dos sistemas sociais, ética e comunicativamente, não pode se determinada por um acordo pré-consensuado e por ações convencionadas para os seres humanos, condição em que a autocompreensão individual dos seres humanos sujeitos da ação é mera ilusão. A saída lógica, para Apel, é a crença em um quase-biológico desenvolvimento de delimitação e de autogeração de sistemas necessários para a vida, até sobre os níveis do espírito subjetivo e objetivo, no primeiro momento aparentando que a liberdade individual seria uma ilusão. Todavia a contrafactual antecipação racional e o historicamente sedimentado, o quase ou pseudo natural, são características da condição humana, mas não se deve ou se pode apelar a sistemas teológicos ou teleológicos e tampouco apelar meramente aos interesses para o conhecimento. Nesse último caso, haveria uma forte tendência em produzir e manter uma divisão suficiente entre sujeito e objeto[454].

Apel pensa em algo que não seja um mero controle ambivalente do conhecimento, que é bom para a tecnologia social, mas deveria estar subordinado e acessível ao controle pelo consenso da comunidade comunicativa dos seres humanos sob metas, mesmo que não se anulem como sistemas de autogeração com os quais os seres humanos devem se identificar se eles desejam sobreviver. Por esse caminho, impõe-se uma tarefa de longo prazo, pois somente à luz da comunidade de compreensão dos seres humanos, é possível uma normatização ética universal, hipótese em que os sistemas de sobrevivência devem ser vistos como subsistemas de um sistema total, social-biológico dos seres humanos. Também é verdadeiro que, como decorrência dos sistemas sociais nos quais, no longo prazo, a sobrevivência dos humanos está garantida, é difícil descobrir, em abstrato, as necessidades legais e morais para legitimá-los, o que só é possível por meio de um resgate das demandas de validade normativa pressupostas na comunidade de entendimento[455]. Instala-se uma ética de responsabilidade.

Conforme Apel, há o envolvimento de mediação ainda relacionada para o desenvolvimento, no longo prazo, entre o sistema imperativo da realidade social, a biótica e o

[454]APEL. 1984. Op. Cit. p. 218 e 225-228.
[455]APEL. 1984. Op. Cit. p. 230 e 231.

imperativo para perceber o ideal da razão sempre já antecipado no processo indicativo para a compreensão ou entendimento. Dessa maneira, elucidada a abordagem da pragmática transcendental, ela é metodologicamente diferenciada da teoria da ciência. Ela vai além da lógica-semântica abstrata da explicação das "sistematizações científicas", realizando uma reflexão transcendental pragmática sobre as formas subjetivas de investigação e dos interesses na constituição do significado que permanecem por trás deles. Desse modo, as tentativas de clarificar as preconcepções categoriais dos atos do conhecimento sintético conectados à causalidade são teleologia objetiva e subjetiva, isto é, racionalidade dotada de um propósito e o significado, racionalmente situado, relacionado a metas ou objetivos[456].

Julgando ter conciliado a teoria e a prática, a explicação e a compreensão, bem como criado uma nova fundação hermenêutica para as ciências sociais, mediante uma extensão das ideias de Peirce, Apel afirma que houve uma transformação transcendental da filosofia e, como se verá, a ética do discurso é uma das consequências naturais dessas assunções filosóficas. Nela, o sujeito não é o limite do mundo, mas Apel busca integrá-lo em um sistema lógico-semântico ou de interpretações ontossemânticas das "sistematizações científicas" em termos de reflexão transcendental pragmática nas condições subjetivas e intersubjetivas de possibilidade das realizações cognitivas válidas. E é por esse caminho que, segundo Apel, pode-se falar da distinção entre aparência e as coisas em si mesmas[457].

Apel julga, partindo da semiótica, ter transformado a filosofia kantiana. Para Apel, o elemento da verdade pode ser e deve ser relacionado, indelevelmente, ou sob o provisório que decorre do falibilismo, no sentido da distinção peirciana do infinito cognoscível ou do que se pode efetivamente conhecer. Assim, a ideia de Apel do conhecimento possível deve estar relacionada às coisas reais, enquanto elas podem ser consideradas experienciáveis sob as condições subjetivas e intersubjetivas do ser no mundo. Extensivamente, Apel afirma que não se pode entender a possibilidade de categorização determinada da experiência dos objetos das ciências naturais, a menos que eles, simultaneamente, reflitam-se nas condições subjetivas e intersubjetivas da prática de estar no mundo e no processo linguístico de chegada para a compreensão do ser no mundo[458].

Para a justificação de sua abordagem, Apel apela a *insigths* transcendentais pragmáticos, o caráter quase natural da constituição científica dos objetos nas chamadas "ciências do espírito" mediante o conceito de uma experiência comunicativa de signos. Esse

[456]APEL. 1984. Op. Cit. p.231.
[457]APEL. 1984. Op. Cit. p.232.
[458]APEL. 1984. Op. Cit. p.233.

conceito não pode ser reduzido à experiência de *índex*[459], que é constitutivo do encontro com a Natureza, mas, ao contrário, funda-se na síntese específica de sensitividade, no sentido de empatia e entendimento dos símbolos intencionais ou convencionais.

Em complemento, para Apel, o conceito de experiência comunicativa corresponde à constituição da "realidade histórico-social" como uma realidade abrangente de sujeitos e objetos. Assim, entrelaçam-se a compreensão hermenêutica da realidade histórico-social com a possibilidade de objetificação da Natureza que, por seu lado, situa-se dentro da própria dimensão das condições subjetivas e intersubjetivas de objetificação da natureza, o que remete a própria construção de hipóteses científicas à forma de tema reflexivo[460].

Essa nova dimensão implica não somente um conceito de teoria da ciência, mas também uma transformação do conceito do sujeito transcendental que Kant pressupôs como condição de possibilidade do conhecimento objetivo da natureza, pois esse sujeito é parte da sua comunidade comunicacional. Nessa transformação do sujeito transcendental, Apel observa que ele não pode ser fundado, por improvável, em algo pré-linguístico ou pré-comunicativo, em uma unidade sintética da consciência dos objetos e da autoconsciência. A unidade, coerência e prova dos dados para uma "consciência em geral", é improvável como função de condição suficiente da possibilidade da validade intersubjetiva do conhecimento[461].

Por conseguinte, para Apel, o conceito de sujeito transcendental do conhecimento não pode ser concebido em termos de unidade da consciência em geral, como autossuficiente e finita, mas deve acomodar o pensamento de uma comunidade de comunicação como o sujeito do processo de chegada para a compreensão sobre o significado em geral, entretanto já pressupondo a possibilidade de formação de consenso sobre a verdade. É assim que os outros sujeitos não são meramente necessários como pedra de toque para a correção dos juízos, como queria Kant, e tampouco a validade objetiva pode ser assegurada por uma pré-comunicativa "consciência em geral".

Para Apel, a possibilidade de criação de consenso em uma irrestrita comunidade comunicativa deve, em princípio, ser incluída entre as condições de possibilidade da verdade. Por esse caminho, o sujeito definitivo da intersubjetividade do conhecimento válido é idêntico àquele da comunidade ideal de comunicação, a qual está sempre contrafactualmente

[459]Na tríade sígnica peirciana o index é mais amplo. Restringi-lo é enfraquecer a intersubjetividade dos sistemas morais. O Ícone é simétrico ao modo primeiro da experiência, o símbolo o é à racionalidade, no caso à linguagem, mas o *index* é o modo sígnico que sustenta a lógica das relações, o pensável e o presumível, por vagueza inicial, de qualquer alteridade passível de reação.Por exemplo, a dor dos ofendidos na interação humana, mesmo no sistema de empatia, é um *index*, um indicador de existência representável daquele sentimento. A restrição ao índice enfraquece ou anula a deontologia, até ao modo kantiano.
[460] Observar que estas assunções de Apel o aproximam da heurística de Popper.
[461]APEL. 1984. Op. Cit. p.234, 237 e 238.

antecipada em toda comunidade e voltada para o entendimento sobre o significado e a verdade, a qual, em adição, está sempre para ser realizada, ou seja, em futuro. Apel diz que essa transformação da filosofia transcendental é a questão epistemológica mais decisiva nas reflexões sobre a pragmática transcendental, pois complementa a Natureza e a quase-Natureza, que agora podem ser explicadas objetivamente e, ao mesmo tempo, a dimensão social da intersubjetividade pode ser compreendida hermeneuticamente (reflexivamente), sendo, dessa maneira, uma idealização antecipatória[462].

Apel, com a ideia do regulativo para a constituição do significado, afirma que a relação entre o antecipado e o prático se realiza, como transição entre as condições onticamente influenciadas, na prática das ciências sociais para a prática da ética da responsabilidade social em si mesma. Por isso, ele julga ter apontado, nessa transformação que indica um novo sujeito transcendental entrelaçado à comunidade ideal comunicativa, um novo paradigma para fundamentar a filosofia. Na visão de Apel, nessa semiótica transcendental que adota, integram-se as realizações metodológicas da filosofia da linguagem analítica, aquelas do pragmatismo semiótico da filosofia americana da "comunidade" de Peirce, Royce e Mead e a ideia de uma reflexão transcendental como paradigma da filosofia. Desse modo, a transformação que constata estaria apta a suprir, com uma estrutura fundamental como requerido pela teoria da ciência, uma teoria diferenciada envolvendo o ontossemântico e as linhas transcendentais pragmáticas[463].

Reforçando suas teses finais, Apel afirma que ações propositivas (intencionais, portanto) abrem, *a priori*, um horizonte categorial para uma procura por mediação e, então, para uma análise causal da natureza e para a possibilidade do social quase natural. Por outro lado, distingue a racionalidade das ações estratégicas. Nestas, os propósitos racionais se referem àquilo que pode ser oposição às ações com "outro" *a priori,* e que por ele são mensuradas. Todavia, de forma geral, as regras e normas de comunicação, por não suportarem contradições, servem como condição de possibilidade das convenções e de acordo e são sempre já pressupostas como intersubjetivamente válidas[464].

Apel diz que, em contraste com a científica e ou existencialista absolutização da racionalidade metodológica, pela qual o mundo se torna acessível para a teórica objetificação e para a explicação causal, é possível desenvolver um sistema de premissas que reflete quatro

[462]APEL. 1984. Op. Cit. 239. Tal posição, a do sujeito geral que surge da responsabilidade ética da comunidade é, por outra maneira, quase um retorno à filosofia do sujeito kantiana, agora produto de uma interação volitiva de todos os membros.
[463]APEL. 1984. Op. Cit. 242.
[464]APEL. 1984. p.244, 246 e 247.

formas diferentes e típicas de racionalidade: 1) a racionalidade científica, que a análise causal pressupõe; 2) a racionalidade tecnológica das ações propositivas racionais, que, por sua parte, está pressuposta; 3) a racionalidade hermenêutica da compreensão ou voltada a um entendimento nisto pressuposto; 4) a racionalidade ética. Com essa análise, a controvérsia explicação x compreensão está superada, mesmo no que se refere às suscetibilidades ideológicas. Mais ainda, pela maneira que propõe, Apel afirma que a extensão permitida pela racionalidade reconstrutiva da compreensão é o único caminho possível para continuar o Iluminismo e expandi-lo para além da sua orientação científica natural, mas para dentro do domínio sóciocultural, ao qual a ciência natural, ela mesma, enquanto atividade humana, pertence. Apel julga ter composto uma lógica de explicação de uma ciência unificada e o faz na posição de uma perspectiva transcendental pragmática, oferecendo uma alternativa ao argumento paradigmático da lógica da ciência[465].

4.3 Reflexões sobre a filosofia de Apel

Apel afirma que teve como ponto de partida a semiótica de Peirce, mas, ao realizar a extensão da filosofia de Peirce às ciências sociais contemporâneas e ao criar uma ética de responsabilidade social, faz isso, como ele mesmo admitiu, em certo sentido contra Peirce.

Como reflexão inicial, Habermas entende que, na tradição kantiana de se fundar uma ética com pretensões de razoabilidade, há várias abordagens teóricas que coincidem na intenção da análise das condições para a avaliação imparcial da questão prática, baseada somente em razões. Entre elas, segundo Habermas, a Ética do Discurso originada em Apel é a mais promissora. Além da requisição racional, para Habermas, a ética filosófica, diferentemente da teoria do conhecimento, pode assumir a figura de uma teoria especial da argumentação, mas esta traz consigo a questão fundamental da teoria moral, qual seja, como o princípio de universalização das correções normativas, o único a possibilitar, nas questões práticas, um acordo argumentativo, pode ser, por ele próprio, fundamentado. No caso de Apel, lembra Habermas, a fundamentação transcendental da ética se faz a partir de pressuposições pragmáticas da argumentação. Para Habermas, não se pode pretender que essa "derivação" transcendental da pragmática tenha o "status" de fundamentação única e, por ter uma pretensão muito forte, jamais poderia ser erguida[466].

---

[465]APEL. 1984. p.248 e 249.
[466]HABERMAS. 2003a. Op. Cit. p.61-63.

Habermas vê em Peirce elementos para assentamento de uma Ética do Discurso, mas a desenvolve de forma diferenciada. Para Habermas, a filosofia de Peirce trouxe novos elementos à discussão da teoria e da prática, do factual e do contrafactual, do inteligível e do empírico, mas Habermas, como analisa Peirce, acredita que as argumentações, embora sejam componentes necessários de processos reflexivos de aprendizagem, não os explicam de modo completo. Assim, na linha de Apel, mas contra Apel, ao contrário de um sujeito transcendental do conhecimento, Habermas reconhece, na comunidade comunicativa que integra todos os sujeitos dotados de capacidade de linguagem e ação, uma transcendência ao contexto linguístico. Numa posição naturalista fraca, Habermas acredita ser a espécie capaz de transcender universos particulares de argumentação. Em outras palavras, sem a ideia implícita de um sujeito universal da comunidade, julga possível atingir a esfera pública com a correção normativa baseada na razoabilidade a ser interpretada intersubjetivamente de forma contrafactual[467] a fim de não se incorrer no risco de uma dissolução histórica da moralidade nos costumes. Então, trazendo traços da herança racional kantiana e de Hegel, Habermas intenta manter, em sua ética, a insistência na relação interna existente entre justiça e solidariedade[468], amparado no pragmatismo.

Apel[469], na leitura que faz de Peirce, entende que as três categorias fenomenológicas podem dispensar qualquer tipo de apriorismo. No entanto acha que a ideia de evolução e progresso já está envolvida, em processo holístico, em todas as proposições científicas que emergem do processo inferencial. Apel afirma que a interpretação e o processo de derivação que as fundamentam, o que foi refutado por Habermas, são *ideias reguladoras* e *postulados normativos a priori*. Na avaliação de Apel, as proposições são assumidas, de acordo com Peirce, sob o pressuposto de que objetivam a interpretação dos signos, pelo interpretante lógico final, como sendo o de uma comunidade de investigação ilimitada[470].

Apel, na sua recepção da filosofia de Peirce, está de fato, criando uma nova filosofia na qual procura conciliar, com a semiótica peirciana, elementos da filosofia analítica e hermenêutica. Tal conciliação inspira cuidados quando das menções de Apel aos textos originais de Peirce. Apel afirma[471] que Peirce, para se diferenciar principalmente de James, criou a primazia de sua metafísica com o pragmaticismo implicado na necessidade de

[467]Téorica, porém no sentido de relação a eventos e de aderência a fatos e sentimentos.
[468]HABERMAS. 1999. Op. Cit. p.71, 101 e 160.
[469]APEL. 1995. Op. Cit. Introdução de 1995.
[470]O pressuposto, em Peirce, diferentemente, é o pressuposto pragmático, ou seja, as teorias experienciáveis devem estar abertas às experiências de todos, sendo este o grande objetivo, pois abre a possibilidade para superação da vagueza das hipóteses.
[471] APEL. 1995. Op. Cit. p. 191 e 193.

sustentar, criticamente, tanto o senso comum quanto a teoria realista dos universais. Ao fazê-lo, segundo Apel, Peirce refletiu sobre os limites da razão instrumental, que é o lado hermenêutico da ideia da comunidade de interpretantes, mas teria sido Royce quem desenvolveu extensivamente a ideia, quando, de fato, Peirce não aceita a fundação da realidade na maneira religiosa e metafísica de Royce. No que se refere à metafísica, é necessário lembrar que Peirce, em estudos anteriores, analisando Berkeley e mesmo Kant, já tinha considerado ruim a metafísica nessas filosofias. O que Peirce critica, no nominalismo de James e em outros pensadores, é a não compreensão da terceiridade como terceiridade, pela qual as três categorias fenomenológicas da experiência continuam integradas ao contínuo, à regularidade razoável que a própria experiência está nos mostrando.

Apel também afirma[472] que Peirce não aceitaria um sistema que reduzisse a investigação científica a uma comunidade de intérpretes (com o que se concorda), pois, se assim fosse, o conhecimento prescindiria do mundo externo aos sujeitos, faltando a experimentação que poderia contrariar o consenso, sendo ela, a experiência do real, que dá a palavra final e não o significado ou a linguagem com que se afirma sobre o real. Porém Apel mantém a interpretação de que a filosofia de Peirce implanta a comunidade de interpretantes no pragmatismo como substituição do sujeito em geral kantiano e, por isso, contém um valor transcendental.

Ela, a comunidade, constitui uma metadimensão de todos os sistemas de objetificação que o homem social empreende. Dessa maneira, para Apel, Peirce fundou um socialismo lógico, pelo qual o mundo não pode ser conhecido ou explicado meramente pela suas características previamente fixadas, pela sua estrutura de leis, mas, ao contrário, deve continuar a se desenvolver como um mundo histórico, um mundo de instituições sociais e hábitos com os quais é preciso assumir responsabilidade. Segue Apel que, ao chegar à compreensão ou entendimento mediante uma "última comunicação" científica, Peirce está constituído um *continuum* e nele se incluem a política e a moralidade, que consistem em transmitir a tradição e estabelecer uma meta orientadora na comunidade humana de interpretantes generalizadores, mais uma vez mencionando Royce.

Apel incrementa a filosofia de Peirce, ao tratar indiretamente das recognições e sentimentos, lendo-a no escopo das éticas da tradição, compatível com a de Dewey que pressupõe a democracia como antecedente à evolução lógica. Transforma o bem lógico, consequência dos signos que se mostram fenomenológicamente quando instados à experiência

[472] APEL. 1995. Op. Cit. p.194-195.

dentro da máxima do pragmatismo, como uma espécie de bem supremo, encaixável na lógica da ética kantiana dos pronunciamentos eternos. Em Peirce, o bem lógico do conhecimento só pode referir-se ao real, à determinação dos existentes, nos quais, na exata compreensão da terceiridade como terceiridade, ubiquamente no contínuo, estão contidas todas as categorias, notadamente a primeiridade contida na segundidade, na existência, que não é só natural, mas também de sentimentos, que permite, na sua singularidade, manter a diversidade e abertura a novas leis e situações inesgotáveis.

Apel, para fundamentar uma ética universal, imputa a Peirce um princípio transcendental difícil de ser extraído, mesmo considerando a dificuldade de conhecimento das suas mais de noventa mil páginas escritas. Peirce não separa claramente, na linguagem, os atos constatativos dos performativos, pois eles estão contidos, ao mesmo tempo, na experiência de segundidade ou a da alteridade, e podem ser nomeados singularmente ou como pluralidade, desde que componentes de uma classe ou espécie partilhem cognoscibilidade. Como observado por Habermas, a Ética do Discurso traz esperanças para uma ética da razoabilidade, mas Apel, ao trazer para o pragmatismo de Peirce princípios transcendentais, funda-a em princípios que, de tão fortes, sequer deveriam ter sido erigidos, transformando-a numa ética de responsabilidade social e podendo, com seu telos político, criar arriscadas praxes moralizadoras.

Apel menciona Mead, mas o construtivismo moral de Mead, forma de possibilidade da significação, fica mais adequado com Habermas por dar equivalência à troca reversível de perspectivas como percepção experienciável de alteridade na dor dos ofendidos. No pragmatismo semiótico de Peirce, o trato dos segundos, inclui, pela conaturalidade entre sujeito e objeto, o mundo material, o biológico e também o não eu para a consciência. O eu, enquanto semiose, também é projeção semiótica do não-eu, não havendo uma autoconsciência universal ou um sujeito em geral, pois, para Peirce, há uma subconsciência que pode ser comum a todos, mas sempre se significa particularmente em cada indivíduo, imbricada que é à experiência e só ela, quando comum, pode constituir a opinião final inerente e cosmologicamente falível.

Em Apel, na transformação da filosofia, há a extensão do sujeito geral para o sujeito transcendental, guiada pela compreensão, no seio da comunidade ideal e ilimitada de intérpretes, apta a consensuar a opinião final sobre o significado. Em Peirce, por outro lado, as situações nas quais as crenças ou leis morais foram estatuídas ou recolhidas da experiência, não podem ser garantidas, hoje, para o futuro, abertas que estão às novas experiências em suas categorias fenomenológicas, restando a esperança de que o bem ético esteja imbricado ao bem

lógico e o tenha como fim, para não haver dissolução moral. De forma geral, para Peirce, o universo, na sua inesgotável multiplicidade, não é sequer cognoscível, não cabendo, assim, claramente, a suposição de uma ética universal, mas a razoabilidade embutida na terceiridade real, argumentos que adquirem status ou legitimidade pela realidade de validade, inobstante estejam, em seu *continuum*, permanentemente abertos à experiência.

Sobre o futuro e em referência às ciências sociais, Apel expressa temores de que aquele possa ser manipulado enquanto algo ainda não claro e suficientemente definido, o que seria mais uma razão para se valorizar a comunidade intersubjetiva de compreensão na discussão dos horizontes dos significados sob diferentes e possíveis metas. Na filosofia de Peirce, ao entender-se a terceiridade como terceiridade, pelo contínuo, o futuro está semioticamente determinado. Pelo Tiquismo, ou acaso, a regularidade ou regra pode ser alterada e assim tem sido observado na história do pensamento. Mais ainda, as categorias fenomenológicas da experiência chegam à consciência em natural opacidade, de maneira que mesmo os juízos semioticamente determinados são falíveis. A opinião final de consenso da comunidade ilimitada é de interpretantes e não somente de intérpretes, pois inclui o mundo em sua abrangência natural, dizendo da regularidade e permanência da lei em futuro, semioticamente determinada. Esse determinado contínuo linguístico origina uma lei interna ou crença possível dos sujeitos, percebida pela manifestação externa de uma classe de objetos que, por sua vez, tem a sua lei interna que só se mostra pela sua manifestação externa. Caso não haja esta regularidade, há que se mudar a teoria ou o contrafactual.

Peirce adota o realismo dos universais para suportar o seu realismo com epistemologia indeterminista e, para ele, o *continuum* está nas coisas em geral e é o "em abstrato" universal de uma classe ou espécie, na qual se pode incluir conduta moral, um "ordenado" de acordo que as rege como lei interna reconhecida pelos sujeitos da experiência comum aberta a todos. Portanto o universal não está na linguagem, que só pode dizer do abstrato e, por isso, não pode garantir a predição de conduta dos singulares existentes. O abstrato da classe ou espécie está nas relações de regularidade que estão nos fatos existentes no mundo, cabendo a esses a última palavra em relação às consequências das ações indicadas no discurso. O *continuum* da linguagem, por si só, não garante a compreensão das leis internas e abstratas dos objetos ou dos sujeitos que têm continuidade real no tempo. Por isso, a terceiridade real da continuidade é confirmação da experiência de como as coisas parecem ser. O descontínuo é bruto ou não relacionável, mas as quebras de gerais contidos no *continuum* formam novos gerais.

Na classificação das ciências, Peirce não julgou necessária uma divisão de estrita hierarquia metodológica entre ciências naturais e ciências sociais, à vista do falibilismo de fundo e porque não se conhecem objetos por sua essência, mas por universais traduzidos pela linguagem. Somente na matemática pura, que só requer consistência em si mesma, pode-se ver o universal concreto. Na lógica de relações de Peirce, o próprio signo também é uma representação, pois o interpretante, como primeira significação, põe-no novamente em relação com o objeto, de forma que só se pode pensar o universal como o real metafísico ou como aquilo que, precedido pela lógica, garante estar fora do caos e é passível de descrição, em suma é um ser representável. Na maturidade, Peirce observou que o nominalismo de James, ao dar a verdade por utilidade percebida na consciência, implicava o não entendimento da relação, no real, da passagem das categorias fenomenológicas das experiências às categorias inferenciais.

Apel torna-se um nominalista, ao que parece, intencionalmente, pois, para suprir a indicada carência de uma ética universal, faz uma inversão e pensa uma regra aplicável às inferências precedente às categorias fenomenológicas da experiência. A inferência preponderante na constituição dos significados é a indução, e o contínuo, por sua vez, revela o real na reação ou alteridade dos segundos (na existência) e na terceiridade, que é racionalidade exercida na percepção de formas lógicas, portanto, determinando-se. A existência da multiplicidade de predicados nos segundos, a sua primeiridade, indica, ao método indutivo, uma opacidade natural já traduzida na multitude de caminhos, que se resolve por inclinação[473] (volição ou intencionalidade) em algo específico da determinação, revelando-se metafísica do real por experiência.

Conforme Ibri[474], a filosofia de Peirce é uma filosofia da experiência e, na qual, pode se dizer, *strictu sensu*, o conceito de experiência envolve cognição e, dessa forma, conecta-se à terceiridade. Não por outra razão, Peirce evita a palavra *sensação* para designar experiência. Ao contrário, a experiência se liga ao elenco de mediações em relação à segundidade, à alteridade, de maneira que se permite tornar o bruto real do conhecimento em elemento previsível ou determinado semioticamente, como predição, em simulação do que pode ocorrer no futuro. Na experiência mediada, a "dureza" do segundo é "amortizada" no processo pelo qual a experiência se nutre de segundos semelhantes, constituindo espécie. No que refere à ética, que envolve escolhas, ela não consegue purificar a força bruta, mas torna as escolhas,

[473]A já mencionada cadeia sucessiva de autocontrole da consciência.
[474]IBRI. 1992. Op. Cit.

que implicarão ações, como de aceitabilidade racional ou contendo o bem lógico e passível de requerer correção moral como direito de legitimidade. Mesmo com a terceiridade, racionalidade razoável, há uma passagem da individualidade, onipresente, para a esfera pública, na qual está contido o desafio de se confirmar alguma espécie de geral.

Para se entender a terceiridade real em termos lógicos, há que se entender que a terceiridade é o nome da tríade, pois inclui, além das categorias fenomenológicas, a racionalidade no real, o que carrega, por si, os modos de inferência. A terceiridade contém segundidade e primeiridade. Ela tira o conceito de realidade como uma coisa perfeita e acabada, a par do evolucionismo que indica ver a mediação como mutável - falível, pela inclusão, ao Sinequismo, do Tiquismo e Agapismo. A primeiridade só contém a si mesma. A segundidade (alteridade e existência) contém a si e a primeiridade (singular) e, ainda, a terceiridade como um possível. A terceiridade (mediação real) contém o segundo (existente) e o primeiro (singularidade).

Nas categorias fenomenológicas, há uma sutil diferença dentro da primeiridade que pode ser qualidade pura, hipótese em que é sem limites ou a primeiridade que está contida na segundidade. A terceiridade como terceiridade, a par da dualidade inerente ao modo de determinação ou significação de um objeto para o conhecimento, implica que, nos conceitos ou linguagem, há permanente "insistência" do real, traduzida pela ubiquidade ou onipresença das categorias contendo, entre outros aspectos, a singularidade nos segundos na experiência que demanda, do real, novas confirmações a cada variação do que se significa. A ubiquidade é ontológica, pois inerente ao objetos, mas não epistemológica já que o inventário das experiências reconhece um dualismo metodológico[475], pois o conceito é a própria metafísica do real por mais aberto que ele esteja às novas hipóteses heurísticas.

Na semiótica, que se situa como ciência normativa dentro da metodologia do pragmatismo, a natureza goza dos mesmos direitos lógicos do homem. Logo, para Peirce, há direitos lógicos, semióticos ou partilhamento de significados, de linguagem e de comunicação entre homens e natureza, entre natureza e Natureza (material e biológica) e entre homens e homens. A cognoscibilidade trata de conhecer a linguagem de seus diversos objetos. Nela, o Pragmatismo é um princípio lógico que diz que tudo aquilo que tem significado deve aparecer pelo lado de fora, no agir, no determinado, de forma que a semiótica se retira do antropocentrismo ou do nominalismo. Os segundos dão a noção de realidade ou reação de fatos e já estão mediados por hábitos, constituindo alteridade mediada na forma de leis. A

[475]Como observou Peirce, sem algum dualismo como distinguir cabras de ovelhas?

segundidade, incorporada no hábito, deixa de ser bruta e torna-se latente, mas é essa brutalidade da segundidade que estimula o novo conhecimento, as novas relações. A latente terceiridade na segundidade, a concebível possibilidade da consequência das ações, imbricada no holismo do diálogo semiótico, ultrapassa e conjuga o contrafactual e o factual, a teoria e a prática. No Pragmatismo, aprender é mudar conduta, logo se realiza pela medida final das consequências e é também por essa medida que a comunidade de intérpretes age na interpretação dos significados e não por um sujeito transcendentalmente situado por si, entre e como todos os sujeitos.

Apel pensou em uma nova mediação pública entre teoria e prática, pela qual o pragmatismo teria que aprender, com o marxismo, que a estrutura da mediação histórica da teoria e prática não pode ser reduzida a experimentos, que são fundamentalmente repetíveis no científico, no sentido técnico, embora Apel reconheça a grande falha do marxismo em tentar, ao contrário de Peirce, fazer predições incondicionadas sobre o curso da história. Apel está, de forma respeitável, à procura de uma maneira de suportar a emancipação da humanidade e a imagina na comunicação e experimentação da comunidade que Peirce e Dewey tinham em mente[476].

Todavia considera-se que, na filosofia de Peirce, na experiência da existência, só resta extrair a metafísica dos segundos enquanto espécies de ordem e permanência, sem uma necessária "purificação" da segundidade, mas ao contrário, vendo nelas o próprio estímulo para um permanente crescimento do aprendizado e do construtivismo moral, conciliando o possível, na reação dos existentes, a oposição inerente ao infinito diálogo semiótico.

Apel[477] afirma que Peirce trata, à luz do espírito científico, a segundidade como de carne e sangue, com a subsequente reação do mundo sobre o experimentador, de maneira que a prática da mediação material é limitada pelas condições naturais ou dos segundos. Por outro lado, os atos individuais do experimentador ou mesmo um ato individual de experiência não estão desconectados entre si, mas envolvem repetidas operações que seguem regras. Por conseguinte, há a demanda da reconfirmação intersubjetiva para os tipos gerais de fenômenos experienciáveis, compondo uma moderna teoria realista dos universais, fundada sobre o *continuum* de leis naturais e hábitos humanos, expressos nas formulações das predições condicionadas e imperativos hipotéticos como possibilidade de racionalização do universo. O diferencial de Peirce, nessa teoria, segundo Apel, decorre de ela estar assentada no fato que provê uma prova experimental, isto é, suporta-se por meio da teoria da indução ao assumir a

[476]APEL. 1995. Op. Cit. p.196.
[477]APEL. 1995. Op. Cit. p.179 e 243.

realidade dos universais. Cabe, então, segundo Apel, à máxima pragmática mostrar que a possibilidade de tal prova baseia-se no uso da lógica das relações ao explicar o significado dos universais, em sua forma condicionada. Apel diz que é uma explicação em termos modais ontológicos.

As menções de Apel encontram-se nos itens 5.425 - 426, no 5.427 e no 5.430. Peirce[478] afirma que o significado racional de toda proposição está "em futuro". O significado de toda proposição é ela mesma e, por isso, ela é aplicável dentro da conduta humana e se relaciona ao autocontrole e este só se realiza como possibilidade na e pela consciência. Por essa razão é que o significado está situado no futuro, pois conduta futura é somente conduta que está sujeita a autocontrole. Para que a proposição incorpore um significado que deva ser aplicado a toda situação e a todos os propósitos sobre os quais possa atuar, ela deve ser uma descrição geral de todos os fenômenos experimentais que essa proposição virtualmente preveja.

Apel também afirma que a dificuldade da concepção de Peirce reside no fato de que a realização contínua da universalidade, que é previsão, não depende somente do *insight* sobre as leis naturais, mas também sobre a escolha das metas, requerendo que o homem precise estar adaptado e otimizado perante a vida, o que, para Apel, Peirce reconhece, presumivelmente em CP. 5.430.

Peirce[479] nota que a realidade pode ser definida de várias maneiras, mas, caso se aceite o que ele propôs como princípios éticos para o uso das palavras, a ética da terminologia, o equívoco de linguagem desaparece no próprio fluxo da significação, pois ela tende e se ajusta ao real. O real, para os pragmaticistas, é o mesmo inventado no século treze. Em complemento, a conduta é controlada por razões éticas, sabendo-se que a ética é a ciência normativa para as escolhas que se realizam a partir da consideração do bem estético, que, na ausência de uma autoconsciência geral, é primeiridade. Esclarece Peirce que, por isso, há uma tendência a um tipo de fixação que não é circunstancialmente acidental, e, nesse sentido, a fixação é orientada, de maneira a se concluir que o pensamento controlado por uma lógica racional experimental tende para a fixação de algumas opiniões, mas tal fixação pode ser adiada por gerações até a opinião final. Se for assim, como todo homem virtualmente assume o que é, cada qual, ao discutir uma questão de verdade, também o faz de acordo com a definição de real adotada, ou com o do estado das coisas que será fixada e como opinião final, ressalvando-se que nem todos os gerais são efetivamente dados como reais. A par disso, para

[478]PEIRCE. CP. 5.427.
[479]PEIRCE. CP. 5.430.

Peirce, o homem é atingido pela não exatidão do seu pensamento no aflorar dos modos de ser, citando, como exemplo, uma qualidade, no caso o vermelho, relacionada à visão, mas o próprio vermelho não é, em si mesmo, relacionado à visão, mas é um fato real.

Peirce exemplifica com uma qualidade, pois o que aparece é registrado mediante as categorias da experiência, mas também pelo nosso interesse na determinação, ou ainda pelo inusitado. Um relógio que bate de hora em hora, comumente, deixa de ser ouvido sem provocar a razão. Por não haver intuição no sentido kantiano, os significados emergem da experiência pregressa, consciente ou não, condensada na primeiridade da estética, relacionada ao surgimento das proposições. Ao final, o direcionamento dado do ponto individual pode, para os mesmos objetos, constatar multiplicidade de regularidades ou diversos modos do ser. O modal ontológico, então, é inerente ao propósito na determinação[480] e à ubiquidade das categorias. Também Peirce deixa o alerta para a dificuldade do homem, enredado em crenças ou hábitos adquiridos por dogmas e outras formas não reflexivas, em admitir o geral no real como opinião final. Peirce, em quase em toda a sua obra, está confirmando os limites da nossa certeza ou o ilimitado cosmológico do contínuo da cadeia de interpretação, sem que, por isso, haja a requisição de elementos transcendentes para a constituição do próprio conhecimento.

Em outro ponto, mas na mesma linha, Apel afirma[481] que, na interpretação semiótica que Peirce fez do pragmatismo em 1907, ele definiu o interpretante lógico final de um significado geral de um conceito como normativamente implicado no próprio hábito, ao contrário de ser uma descrição verbal. A definição verbal é inferior à real definição, sendo a vivida definição a verdade do interpretante lógico final. E afirma que ele é extensível à dimensão ética (conforme CP 4.430). Em Peirce, não se pode esquecer, o conceito de real é o dos universais com origem na Escolástica, desenvolvido no século treze. A ética, como ciência normativa, está implicada com a ciência da escolha dos meios e com a constituição dos seus significados na interação com a lógica, de tal forma a imbricar, em interação não hierárquica, os bens estéticos, éticos e lógicos. O bem lógico é o bem final, o que traz a possibilidade do real e carrega racionalidade razoável ou veracidade.

Apel, como não poderia deixar de ser, reconhece[482] que Peirce está tratando do balanço entre a orientação ética frente à aceitabilidade da escolha das metas e refere-se ao

[480]Em Peirce, onde há finalidade há inteligência, pois a finalidade é que determina a ação inteligente no sentido de se sair do vago e, assim, essa ação se abre à experiência, à justificação e ao geral. Todavia não é uma finalidade metafísica, a exemplo da aristotélica, como a do lugar comum das coisas. O Idealismo Objetivo em Peirce é a constatação desse vetor agápico que se constituiu em um *continuum* de pensamento que inclui uma criatividade cósmica.
[481]APEL. 1995. Op. Cit. p.180.
[482]APEL. 1995. Op. Cit. p.181.

supremo bem. A orientação é um amálgama do fim ou bem estético e o fim ou bem ético. O bem lógico, poder-se-ia dizer, está contido no supremo bem, que não é, por qualquer meio, um pronunciamento eterno ou imperativo categórico, mas está relacionado aos pilares cosmológicos do sinequismo, tiquismo e agapismo e os expressa. Apel, na sequência, indica a grande comunidade do amor e se refere ao conceito de justiça, mencionando CP 5.431.

Peirce[483] afirma que não só gerais podem ser reais, em linha com o realismo da segundidade, mas os gerais podem ser fisicamente eficientes na extensão de um esforço, de maneira a se considerar o pensamento como um evento individual. Porém, e também por isso, deve-se acreditar que existem falsidades, pois, para um único verdadeiro, temos uma miríade de falsas hipóteses o que, claro, demonstra a dificuldade para o conhecimento. Essas dificuldades, postas no cotidiano, têm a imensa vantagem de não cegar para os grandes fatos, como as ideias de justiça e verdade, à parte a iniquidade do mundo. Dessa forma, a generalidade é verdadeiramente um ingrediente indispensável da realidade, na medida em que uma mera existência ou realidade individual, sem nenhuma regularidade, seja ela qual for, é uma nulidade. O caos é puro nada[484].

Peirce, efetivamente, não nos dá um método para a valoração dos conceitos, mas a "permanência" de conceitos de justiça e verdade, em sua filosofia, dá-se pela avaliação razoável da possibilidade dos concebíveis efeitos em relação aos existentes - o material, o biológico e o ideal, - factível pela realização do pressuposto da máxima pragmática. Apel lamenta, na filosofia de Peirce, essa presumida inexistência do método de mediação entre meios e fins e também que as experiências só sejam possíveis ou predizíveis em termos condicionais. Refere-se a Dewey e à hipótese dos valores democráticos e à ordem social estarem estabelecendo os meios para a valoração dos conceitos. Na filosofia de Peirce, pode-se considerar que, no trato do balanço entre o justo e o bom, a regularidade ou legitimidade envolve os segundos, a alteridade enfim, em seu sentido amplo e, especialmente os humanos na hipótese possível de indicar a "dor dos ofendidos", em processo de significação por construtivismo epistemológico e moral. Em Peirce, o bom (útil) não se condiciona como injusto, mas é o justo que pode, ou não, conter o bom. O justo, então, é que relaciona no processo da terceiridade como terceiridade. O trato do bem lógico dá à raiz ética de Peirce, já que ele não realizou uma filosofia moral, o traço de uma ética da esperança, assim como o é para o conhecimento. No lugar do incondicional têm-se as formas de argumentação que se realizam na razoabilidade que a experiência comum pragmática possibilita.

---

[483]PEIRCE. CP. 5.431.
[484]PEIRCE. CP. 5.431. Apud IBRI. 1992. Op. Cit. p.35.

Apel[485] relaciona o *continuum* com o entendimento e o acordo em forma de transmissão hermenêutica da tradição, mencionando Josiah Royce. Para Apel, assim como posto por Dewey, a habitualização seria uma progressiva cognição da realidade processada dentro da comunidade comunicativa. Apel pensa que a incorporação de uma concreta razoabilidade se faz com a metafísica e a ética da esperança que Peirce antevê. Em Peirce, não há pressuposições fortes *a priori*, embora a estética, enquanto qualidade, esteja embasando juízos perceptuais. A valorização das crenças ou hábitos existentes prende-se à constatação da realidade observável, conjugada com o afastamento da construção de dúvidas em forma de uma filosofia de "faz de conta". Todavia, na filosofia madura de Peirce, os novos fenômenos morais e suas hipóteses estarão se significando à luz do pragmaticismo e da sua máxima pragmática, não se enquadrando nas posições das chamadas éticas da tradição.

Peirce, por considerar as categorias da fenomenologia em sua ubiquidade, que é ontológica, tem uma visão ampliada da tendência, já implicada na determinação do significado, o que, não sendo extramundo, surge na qualidade e primeiridade da estética que, em relação ao indivíduo e ou ao geral da espécie humana, imbrica desejo e significação, o que é mencionado por Apel por CP 5.438.

Ao dilema posto por Hume entre o ser e dever ser, sem ligação conceitual, em Peirce, o dever ser se instaura a partir da estética, designa escolha ética ou um fim, mas o ser deve confirmá-lo ou não para que se inclua no conceito de verdadeiro, regular ou permanente, quanto provisória possa ser essa permanência. A ligação entre o dever ser e o ser não está fora do método semiótico da máxima pragmática, incluindo a relação não transcendental entre o desejo do dever ser e o empírico.

Peirce reitera a máxima pragmática para "eliminar qualquer insuspeitada fonte de perplexidade para o leitor", introduzindo na primeira versão[486], por novas palavras, a relação entre desejo e símbolo, pela qual, condicionalmente e sob a aceitação do significado proposto no símbolo, aquele permaneceria e sobreviveria mesmo sob diferentes circunstâncias e desejos. Em outro sentido, os desejos contemplam escolha ética decorrente da estética, uma possibilidade para o dever ser, que só se completa na permanência do significado proposto no

[485]APEL. 1995. Op. Cit. p.182.
[486]PEIRCE. CP. 5.438: “Consider what effects that might conceivably have practical bearings you conceive the objects of your conception to have. Then, your conception of those effects is the whole of your conception of the object".

símbolo, que é semioticamente constituído e incorpora o bem lógico enquanto hipótese de veracidade. A máxima, reiterada, tem a seguinte redação[487]:

> O todo do propósito intelectual de qualquer símbolo consiste em todos os modos gerais de conduta racional, que, condicionalmente e sob todas as circunstâncias e desejos diferentes possíveis, seguiria sob a aceitação do símbolo.

Apel[488] concorda que Peirce, com as ciências normativas, teria clarificado o inconsciente (acrítico) do criticável e controlável processo de inferência, lembrando-se de que isso ocorre na própria consciência, que só é controlável pela opção dela mesma e que se desenvolve no balanço entre o possível determinável e o caos. Apel observa ainda que Peirce construiu nova visão da conexão entre a teoria realista dos universais e o pragmatismo, trazendo o que chama de ontologia modal à vista do real possível e do real vago. Para Apel, a máxima pragmática tem os seus predicados reais baseados em uma ainda não realizada condição antecedente de todas as predições condicionadas, no instante em que as expectativas sobre o futuro só poderão estar garantidas pela realidade de leis gerais.

Segue-se que, para Apel, há que se discutir a continuidade no tempo, pois a realidade das leis deve ser assumida para que elas sejam reais e imutáveis, mas isso não é suficiente para explicar a maneira pela qual o pragmatismo expõe os conceitos em termos de possibilidade, isto é, a previsível experiência. Seguindo a linha de raciocínio, Apel afirma que se o real é tudo aquilo que pode ser objeto de um proposição verdadeira, e o significado requer clarificação, então deve existir uma coisa como o real vago ("real vagueness"), o que corresponde exatamente à "vagueness" no conjuntivo, nas proposições condicionais utilizadas pelo pragmatismo para o propósito de clarificar o significado. E é por essa forma que a teoria realista de universais inclui modalidades do ser. Para Apel, a expansão de Peirce da critica do significado e do realismo, ao incluir a ontologia modal, clarificada na reescrita da máxima, deu lhe a oportunidade para se separar, consistentemente, do idealismo nominalista.

Todavia Apel[489], ao que tudo indica, mantém uma forma de deduzir, da filosofia de Peirce, a sua própria filosofia, compatível com boa parte da filosofia alemã, da existência da ideia regulatória precedendo o elemento constitutivo, agora explorando o conceito que trouxe de ontologia modal. A ontologia, em Peirce, parece ser determinista no sentido de existir uma cosmologia evolucionista, o Sinequismo, Tiquismo e Agapismo, o que redunda em trazer consigo a ubiquidade das categorias da experiência, juntando a liberdade na diversidade,

---

[487]PEIRCE. CP. 5.438: "The entire intellectual purport of any symbol consists in the total of all general modes of rational conduct which, conditionally upon all the possible different circumstances and desires, would ensue upon the acceptance of the symbol".
[488]APEL. 1995. Op. Cit. p.184-185.
[489]APEL. 1995. Op. Cit. p.186.

reação dos existentes e ordem. Por derivação, a epistemologia é indeterminista, o que traz incômodo a diversas correntes éticas. Seguindo com Apel, na existência de uma ontologia modal, ele questiona que a substância só pode ser exposta em certo tipo de significado, uma sensibilidade que resulta naquilo que ele encapsula. Ele afirma que, no contexto do pragmaticismo de Peirce, a resposta a essa questão contém dois pontos: primeiro, a ideia de um pragmaticismo transcendental, desenvolvido da transformação que Peirce faz de Kant por meio de semiótica e lógica de investigação; segundo, que a estrutura do pensamento de Peirce pode ser expressa de forma contrafactual, ou seja, embora os eventos ainda não sejam atuais e façam parte de um mundo possível, eles fazem parte do mundo atual, de maneira que as proposições de significação são condicionais.

É à luz desse raciocínio que Apel, indiretamente, intenta mostrar que essa é a única saída lógica para Peirce em relação à exclusividade do mundo empírico, no qual não existiria nada mais que a "dureza do diamante" ou a realidade do real, ao trazer uma "entidade" para realizar a conexão e constituir a fundação correlativa entre investigação experimental e ação instrumental, ação que carrega em si o melhor caminho para a meta ou o alvo. Essa entidade é a existência de uma comunidade real de investigadores que age pelas inferências lógicas (dedução, indução e abdução) e interpretação de signos.

Ao melhor se explicitar, Apel[490], usando o exemplo de Peirce sobre os diamantes, afirma que, ao se dizer da dureza do diamante, está se colocando uma proposição condicional em nível de uma reflexão filosófica transcendental que, indiretamente, mostra um horizonte *a priori* de referência, um paradigma do jogo de linguagem envolvendo ciência e tecnologia, ou a verdade de uma proposição condicional, como a dureza do diamante deve conter uma ontologia modal e engloba a explicação contrafactual embutida na situação, mesmo porque predições não condicionadas não ajudam na clarificação do significado da realidade por meio de experiência pensada.

Ainda conforme Apel, a verdade de uma proposição condicional geral, para as quais Peirce quer colocar requisitos, não implica somente a possibilidade condicionada pela realidade da lei ou do dedutível resultado da experiência esperado do antecedente, mas também a habilidade do experimentador e seu repertório em prover as condições antecedentes por alguma *práxis* real. Em resumo, a habilidade para experimentar a realidade do real, como a dureza do diamante, pressupõe a possibilidade real ou a vagueza real como liberdade prática. Apel afirma que a forma com que interpreta Peirce tem a sua confirmação nos

[490]APEL. 1995. Op. Cit. p.187-189.

excursos do próprio filósofo na lógica modal, pela qual ele contrasta meramente a possibilidade subjetiva no sentido de falta de conhecimento sobre o estado dos casos, com a possibilidade objetiva. Apelando às noções de tempo, ao aspecto contrafactual das proposições condicionais e referenciando-se à conclusão de Peirce de que a percepção, como presente, é somente um tipo de experiência pré-reflexiva do objeto de desejo e, então, também a resistência ao desejo, se é levado a verificar que a consciência do presente é, então, a luta sobre o que deve ser. Apel coloca que tal situação seria aporética, obviamente sem as suas pressuposições da chamada pragmática transcendental.

Peirce acredita que existe um repertório de signos das experiências pregressas extremamente elaborado. Afirma que o comportamento de qualquer filhote de animal, caso fosse objeto de hipóteses prévias quanto à sua conduta, requereria algoritmos matemáticos de extrema profundidade e que os humanos são muito avançados em relação às outras espécies, dádiva da evolução. Assim, seja por aquisição no mundo vivido, seja por instintos, não se pode duvidar daquilo que leva à funcionalidade, a exemplo da percepção imediata de espaço, implicando a não aceitação de uma filosofia fantasiosa. Por tais abordagens, de realismo lógico e sem risco do relativismo moral, é que se deve analisar a "ontologia modal" de Peirce.

Peirce[491], efetivamente, afirma que existem objetos reais que são gerais entre numerosos modos de ser de determinação dos singulares existentes e que é preciso reconhecer que existem *real vagues* e *real possibilities* e é a linguagem que expressa a qualidade, como no exemplo a respeito da hipótese sobre se o diamante é duro ou não, o que já contém um propósito intelectual. Havendo uma predicação antecedente como hipótese, o que torna a proposição condicionada, a sua resolução consiste em tornar-se a natureza final do significado e ser capaz de ser verdadeira, isto é, expressando, seja qual for ela, a própria proposição, independentemente do ser pensado ou de qualquer julgamento. Por isso, pode-se acrescentar que a possibilidade é, às vezes, um tipo de real. Mas, mais uma vez, a distinção entre as categorias fenomenológicas da experiência é que realiza a relação de condicionalidade.

Em Peirce, há o verdadeiro que não se refere a gerais, como uma segundidade bruta ou em si mesma, que existe, mas sem uma regularidade. Por isso, Peirce afirma que "verdade é também usada em sentido conforme o qual ela não é "affection" de um signo, mas de coisas como coisas. Tal verdade é chamada de verdade transcendental"[492], pois fora da relação inerente agápica (entranhada) entre coisa e seu significado. O modo de possibilidade é um

[491]PEIRCE. CP. 5. 453.
[492]PEIRCE. CP. 572. " truth is also used in senses in which it is not an affection of a sign, but of things as things. Such truth is called transcendental truth". Affection tem um sentido próximo de uma ligação inerentemente agápica.

conhecimento que está indeterminado entre alternativas e, se está em um estado que ainda é meramente possível, há também a modalidade de vagueza. Equivale a dizer que, como no caso do diamante, com dureza difícil de ser provada como qualidade real, enquanto realidade provável e oculta dos objetos, nomear um objeto, para um pragmaticista, significa dizer que esse objeto possui um caráter ou a sua própria natureza. Assim ele está concorde com a doutrina da modalidade do real, incluindo a do real necessário e a do real possível[493]. Ocorre que, em Peirce, o possível que não se determina se perde e é por isso que a raiz ética de Peirce pode ser estendida, sem regras regulativas de constituição do significado, mas somente dentro do realismo lógico das consequências das condutas ou ações.

Poder-se-ia realizar um extenso exame entre as leituras específicas de Apel sobre Peirce, entre as quais se sobressaem as da autorreflexão a partir das proposições "cotárias" de Peirce[494], as quais não abrem espaço ao extramundo e tampouco a uma pragmática transcendental, embora dos juízos perceptuais possam ser criadas sentenças. A autorreflexão ou a liberdade de hipotetizar o real não está, aprioristicamente, obrigada à atribuição de qualidades sob pena de não entendimento. A opinião final da comunidade ilimitada de interpretantes, tão provisória quanto possa ser, depende, dentre outros fatores, do produto do refinamento das reflexões indicadas nas proposições cotárias. O autocontrole se faz por uma consciência livre que optou (ou se inclinou) em estar controlada, sabendo-se que ela só pode se controlar por si mesma.

[493]PEIRCE. CP. 454 e 457.
[494]PEIRCE. CP. 5.181.

5 HABERMAS E A RELEITURA DA ABORDAGEM DE APEL COM UMA NOVA RELAÇÃO COM A FILOSOFIA DE PEIRCE

5.1 O pensamento evolutivo de Habermas

Conforme Zanette[495], Habermas revisou diversas vezes o seu pensamento ao longo de sua vida intelectual, sem perder o espírito adogmático e de profundo respeito à liberdade, solidificando o apego ao debate racional e buscando a aceitabilidade racional. Habermas trabalhou "dentro" da Escola de Frankfurt, foi assistente de Adorno e, desde jovem, pôde participar dos efervescentes debates da primeira metade do século XX, tratando o pensamento filosófico como uma pedra bruta a ser constantemente refinada. Com esse posicionamento, na busca de uma teoria social crítica, passou por várias abordagens, incluindo, a depois abandonada consideração da psicanálise como paradigma para as demais ciências sociais. Dessa forma, Habermas reconsiderou ou, como ele preferiu dizer, retocou a sua visão da filosofia, mas, em nenhum momento, abandonou o racional como a possibilidade para o mundo vivido, sem aceitar críticas à razão que só podem se realizar pela própria razão.

Habermas, fundamentando as suas reflexões, mantém forte o papel dado à razão, em atitude anticética, porém falibilista, ao mesmo tempo em que persegue um realismo epistemológico e um construtivismo moral. Na fase inicial de construção desse modo no seu pensar, dentre outras influências, teve, com Popper, a crença no falibilismo lógico, no sentido de se aprender com decepções e erros[496] e reconheceu que foi Apel que o introduziu no Pragmaticismo de Charles Sanders Peirce. Conforme Habermas:

> Apel foi quem dirigiu minha atenção para Peirce na década de 1960...Em epistemologia - e na teoria da verdade - Peirce foi a minha mais forte influência, desde a minha aula magna de Frankfurt sobre *Conhecimento e Interesse* (1965) até *Verdade e Justificação* (1999) . Desde que Apel e eu tivemos contato, foi sua interpretação que, primeiramente, guiou a minha recepção.[497]

Habermas já considerava que o racional da modernidade é um caminho cultural do sacro para o profano e que, dessa maneira, apriorismos das assunções de textos sagrados não contêm outra função a não ser a de se tornarem ponto de partida para o caminho racional. O *a*

[495]ZANETTE. 2006. Tese de mestrado.
[496]HABERMAS. 2004. Op. Cit. p.20, 64 e 99.
[497]HABERMAS. 2002. Op. Cit. p.226 e 227. " Apel was the one who directed my attention to Peirce in the early 1960s...In epistemology - and the theory of truth - Peirce had the strongest influence, from my Frankfurt lecture on *Knowledge and Human Interest* (1965) onwards up to *Wahrheit und Rechtfertigung (1999) (Truth and Justification - as translated).* Since Apel and I had remained in contact, it was his interpretation that at first guided my reception".

priori, para Habermas, está estabelecido em textos ou formas de vida por ele chamadas de "arquiescrituras". Dessa maneira, Habermas afasta, como passíveis de correção normativa racional, as éticas de fundo religioso, dogmaticamente estabelecidas. Para ele, as proposições morais religiosas devem entrar para o mundo da aceitabilidade racional na mesma posição daquelas laicas, sem a pretensão de destruição dessas últimas por forma coercitiva. Habermas também critica as chamadas éticas de amparo na tradição, como exemplo a trazida por MacIntyre. Tais sistemas éticos, para Habermas, não se dispõem, suficientemente, a colocar em discussão consensos já tutelados por constituição prévia e obrigatórios moralmente, sendo ou não justos.

Habermas, com a influência de Peirce, na questão da epistemologia, pôde enfrentar a questão da incondicionalidade pretendida para as questões de verdade, mesmo se colocadas de forma condicional para avaliação do pressuposto pragmático. Habermas, ao discutir justificação para o verdadeiro, faz isto em linha com a filosofia de Peirce, pela qual o condicionado, tanto pelo caráter hipotético como pela vagueza das constituições linguísticas[498], enfim com caráter falível, fica justificado ou não pela ideia, aberta à experiência comum, de permanência ou regularidade das consequências de conduta prevista na asserção. Há um caráter incondicional na suposição[499] de um mundo mais ou menos igual para todos. Todavia Habermas distingue o momento da possibilidade da justificação das asserções que indicam conduta moral, à vista de uma pragmática formal, as quais não podem se abrir à experiência comum, por considerarem sentimentos como a dor dos ofendidos. Nesse caso, o transcendente da condicionalidade para a experiência, como representação da conduta prevista em suas consequências, não poderia estar fundando a justificação. Como solução, Habermas inclui um realismo sem representação, porém cognitivo e construtivista por aprendizagem, no qual o "momento" da constatação da justificação fica antecipado e dentro da asserção.

Segundo Habermas, está mantido o viés pragmático, pois é possível, nesta pragmática formal, manter o caráter procedural, o deontológico e o cognitivo. Entretanto, por força das relações humanas, esse viés pragmático, antes de se realizar somente como aprendizagem de um saber, é um construtivismo moral sem representação, mas é realista, pois também referido, por força da aceitabilidade racional, a um suposto mundo objetivo e mais ou menos igual para todos. Para Habermas, a teoria da verdade de Peirce, que requereria,

[498]Para Habermas, o primeiro falível da dupla reserva falibilista no caminho do verdadeiro ou do correto.
[499]Só podemos supor que a nossa significação do mundo não será mudada, pois o conhecimento, como saber prever, para Habermas, como para Peirce, designa o "em futuro".

forçosamente a representação, não se aplicaria ao construtivismo moral, mas somente ao aprendizado decorrente da reação dos existentes. Entende-se que, destarte, as objeções de Habermas e a forma por ele proposta para a correção moral também estão em linha com as assunções de fundo da filosofia de Peirce, que contêm visão mais ampla de alteridade que simples reação por existência. É forçoso reconhecer que Peirce não realizou uma filosofia moral, mas que a filosofia moral de Habermas é a que melhor traduziria uma extensão da cosmologia filosófica de Peirce.

Tendo reconhecido, na sua análise, uma progressividade sobre a filosofia de Peirce[500], Habermas que reconhece, na sua própria filosofia, uma transcendência ao contexto linguístico, fica próximo do dualismo de Peirce, inerente à significação que decorre por e somente pela experiência de alteridade, sob pena de haver submissão a um naturalismo forte, indutor ao mecanicismo, refutado por Habermas. Assim, entende-se que a incorporação de Peirce pela filosofia de Habermas, no que se refere à transcendentalidade, afastou-se daquela de Apel. Complementa-se que a forma de incorporação do falibilismo, a chamada dupla reserva falibilista de Habermas, a relação do condicionado e incondicionado, a visão de interpenetração indissolúvel de linguagem e realidade, como reavaliadas e assumidas por Habermas, são postulados que o deixam mais próximo de Peirce.

Habermas[501], reparando e complementando *Verdade e Justificação*, inicialmente respondendo a avaliações sobre as suas posições sobre Peirce[502], afirma que elas não podem ser julgadas somente pela maneira como ele se apropriou da concepção peirciana do conhecimento, de uma maneira deliberadamente seletiva e por um livro escrito há 35 anos (Conhecimento e Interesse). Habermas[503] também menciona que falhou em distinguir o princípio do discurso, ou seja, a explicação dos requisitos de aceitabilidade racional das proposições em geral, do princípio moral, ao explicar o procedimento de universalização das normas de ação. Para Habermas, o conteúdo normativo do princípio do discurso se sobrepõe ao princípio moral, mas o significado do princípio moral é mais específico. Somente o

[500]HABERMAS. 2002. Op. Cit. p.227. Nas palavras de Habermas, ao falar da influência de Peirce, menciona de (from) ...progressivamente até (onwards up to).
[501]HABERMAS. 2002. Op. Cit. p.224.
[502]Idem Ensaio de Tom Rockmore, The epistemological promises of pragmatism.
[503]HABERMAS. 2002. Op. Cit. p.224. " I apparently failed in my attempt to distinguish a "discourse principle" - that is, to explain the requirements for the rational acceptability of propositions in general - from de "moral principle" explaining the procedure of "universalizing" norms of action. Certain confusion may be due to the fact that the normative content of discourse principle overlaps with that the moral principle, but the meaning of the latter is much more specific. Only the moral principle explains what it takes for supposedly all-inclusive norms of actions to meet post-conventional justifications requirements (while "inclusive" points to idealized range of addressees, unlimited in social space and historical time)".

princípio moral explica o que se tomar do todo abrangente suposto como normas de ação para se atender aos requisitos das justificações pós-convencionais (o todo abrangente aponta para uma faixa idealizada de endereçamentos, ilimitados no espaço social e no tempo histórico).

Em outras palavras, as proposições em geral, por princípio para o discurso, devem encapsular as chances de avaliação sobre a sua aceitabilidade racional, em suma possuir bem lógico para se dizer do equivalente ao falso ou verdadeiro, correto ou incorreto. No entanto, pragmaticamente, como a questão moral não se relaciona necessariamente a fatos e tem a sua justificação no próprio discurso, deve levar em conta os interesses envolvidos sob pena de perder a referência de mundo. Conforme Habermas:

> E a justificação de um princípio moral como "neminem laedere" [não lesar ninguém] apelará a determinada concepção de justiça ou à universalidade dos interesses correspondentes e, portanto, mais uma vez, não essencialmente a fatos, mas a ponto de vista normativos ou a procedimentos de teor normativo[504].

Convém lembrar que Peirce, ao revisar a máxima pragmática, amplia o conceito de objeto da primeira máxima, para conteúdo[505] do símbolo na revisão, o qual indica ação, abrangida nas formas de realidade ou de real possível, interpretação que estreita a diferença entre proposições assertivas formuladas pelas formas de raciocínio no fluxo semiótico, conceitualmente de fundamento na aplicação do pressuposto pragmático, e a do presumido filtro da racionalidade comunicativa ao interagir com a racionalidade reflexiva, a instrumental e a estratégica.

5.2 A filosofia de Peirce como elemento do pensamento de Habermas

Habermas é um filósofo cujo pensamento dominante está na aplicação das chamadas ciências sociais ao desenvolvimento humano por meio do construtivismo moral em linha com o desejo de liberdade e emancipação. À vista de tal meta, a relação entre teoria e prática é preocupação vital na formulação de suas hipóteses, assim como a relação humana na esfera privada e pública. Nesse caminho, interrelacionam-se, sem estrita hierarquia, os elementos da esfera pública, da ética do discurso e da forma deliberativa da normatividade social, pelos quais se estabelecem as conexões de ser e dever ser, de bom e justo. O ponto inicial, ainda que também umbilicalmente conectado aos demais aspectos do mundo da vida, é a possibilidade de consenso ou entendimento mútuo, o qual, para Habermas, realiza-se pela mediação decorrente do uso da linguagem.

---

[504]HABERMAS. 2004. Op. Cit. p.182.

[505]O conteúdo simbólico encapsula, na sua significação, a alteridade, o objetor, o outro que não a consciência.

Para Habermas, no que diz respeito ao intento da emancipação humana, significações restritas à esfera individual, não desenvolvidas na cadeia de interpretação da alteridade, referem-se a um intramundo de tratamento linguístico específico. As questões filosóficas da racionalização da consciência apresentam, para Habermas, soluções que a liberam da aporia da filosofia da consciência ou do sujeito, na qual, excluída a experiência, só se pode criticar a razão a partir e pela própria razão. A solução procurada por Habermas busca, senão utopicamente, mas, como elemento diretivo, a reconstrução de uma intersubjetividade coativa dos indivíduos entre si, sem qualquer coerção a não ser a força do melhor argumento. Constituindo um pensamento próprio, ele defendeu, para esse caminho, uma teoria da ação comunicativa[506], caminho no qual traz, como evolução da crítica de Peirce à filosofia da consciência, a filosofia de Mead, notadamente o fundamento da troca reversível de perspectivas entre os humanos, a teoria do "I and Me", como caminho da significação linguística rumo à ação, passando por uma análise dos atos de fala. Ao mesmo tempo em que introduz a alteridade como condição para a significação e, no caso específico das relações humanas, o pragmatismo de Mead, Habermas, definitivamente, sem negá-la, retira o "status" privilegiado que havia dado à Psicanálise.

Com efeito, embora Habermas considere que os diálogos terapêuticos possam se prestar à liberação dos indivíduos dos entraves intrapsíquicos no exercício dos atos de fala, a notável assimetria entre analisando e analista torna problemáticas as pretensões de veracidade das proposições conquistadas nesse diálogo. A capacidade para que proposições de veracidade de normas morais, expressas simbolicamente, sejam analisadas, requerem delas, ao menos para o exercício contrafáctico[507], que se aproximem suficientemente de condições de uma situação ideal de fala[508]. Ao "retocar" os fundamentos básicos da sua filosofia, Habermas altera o mundo condicional, para a experiência possível do significado linguístico, de situação ideal de fala para "quase" ideal, o que melhor se coaduna com o falibilismo ontológico que se traduz na semiose, ao mesmo tempo em que se afasta do parâmetro do apriorismo da ideia regulativa para confirmação ou constituição assertiva do significado.

A formação e a associação de ideias e atos de fala, na forma trazida de Mead[509] e adaptada por Habermas, têm fundamento original, ou pelo menos paralelismo, nas ideias

[506]HABERMAS. 2001. Op. Cit. p.7-63.
[507]Exercício teórico, porém suposto a fatos de um mesmo mundo objetivo.
[508]HABERMAS. 2001. Op. Cit. p.67-69.
[509]HABERMAS. 2002. Op. Cit. p.227. Habermas afirma: "A segunda influência, quase tão forte quanto a de Peirce, veio da teoria da interação social de Mead". No original: "The second influence, almost as strong as that of Peirce, came from Mead's theory of social interaction".

colocadas por Peirce no ensaio "The Law of Mind" [510]. Por ele, é possível ter uma atitude anticética, pois, apesar da incorporação do acaso pairando sobre os hábitos e crenças, há uma harmonia associativa com a ideia de continuidade e, nela, as ideias tendem a se propagar e afetar outras, processo pelo qual perdem intensidade, mas ganham generalidade ao se unirem a outras. Peirce, todavia, ao analisar a individualidade das ideias, afirma que as do passado devem estar presentes e, por isso, não são, em seu todo, passado. Segue-se, no entanto, que a imediatização de uma ideia na consciência é forma de sentimento imediato e é de um tempo extremamente curto. A esse tempo presente, segue-se outro que é o fim do anterior e, por sequência, há a percepção imediata da sucessão temporal, que não se restringe a uma consciência do contínuo em senso subjetivo, pois ganha-se a mediação ou o inferencial, o qual se espraia por todos os instantes como objeto representado que, ao final, não apresenta todas as séries anteriores. Peirce demonstra a interação entre as categorias fenomenológicas da experiência e as formas lógicas de raciocínio.

Assim, para Peirce, as leis da mente, no tempo e seu fluxo, constituem a semiose em processo pelo qual todo estado de sentimento é afetado por todo estado anterior, mas, por se espraiarem, quando um sentimento é presente, ele se difere, no contínuo, de outros sentimentos. Isso ocorre porque, no espaço, que é contínuo, há uma comunidade imediata de sentimentos, na qual uma ideia está afetando ou está afeita a outra ideia. Ao contrário de outras filosofias, em Peirce, a semiose, integrada na relação tempo e espaço, não parte com proposições linguísticas de caráter ou formas depuradas, mas sabendo-se que há a intrínseca qualidade de uma ideia como sentimento e, assim, a condição de energia infinita pela qual as ideias estão afeitas e se afetam na tendência de uma ideia trazer com ela outras ideias, o que compõe a infinita abertura para as experiências.

Essas características ou elementos se compõem na significação como formas de raciocínio, ou seja, abdução, indução e dedução, com o fundamento de que as ideias só podem ser conectadas pela continuidade. Peirce estatui como o sinequismo se aplica à mente e, com tal explicação, mostra um realismo lógico, o idealismo objetivo e o tiquismo, os quais permitem falar de uma teoria evolucionista aprofundada. Igualmente, a constituição da determinação semiótica se faz por algum autocontrole da consciência.

Assim explanada, a filosofia de Peirce não se presta ao ceticismo e ao relativismo, mas, como exposto ao longo desta tese, guarda uma incertitude que é própria do dialogo semiótico infinito e progressivo, não cabendo uma situação ideal de fala, mas, ao mesmo

[510]PEIRCE. CP. 6 102-163

tempo, seja tanto quanto possível falar no verdadeiro, por razoabilidade e aceitabilidade racional, frente às regularidades do contínuo representado, há também a condição de se almejar uma situação quase-ideal de fala, pois a determinação, como observado, implica algum tipo de autocontrole consciente pelo qual se pode falar em sistemas procedurais.

5.2.1 Estágios da reflexão sobre o entendimento mútuo

Como já explicitado, embora Peirce não tenha metodizado uma teoria ética, procura-se demonstrar que a sua filosofia permite a extensão de seus elementos à filosofia contemporânea. Como defendido nesta tese, o conceito de opinião final da comunidade infinita e indefinida de interpretantes, no caso da ética, claro, só pode ser composta por seres humanos. Todavia, a inclinação, de vetor agápico, à criação de harmonia ou de gerais, em ambiência de alteridade e de conaturalidade homem e Natureza como elementos da significação, por tudo, incluindo as leis da mente, não permite imaginar uma sujeito de regência semiótica em uma pragmática transcendental. O consenso da comunidade, mesmo provisório, é o filtro final para a sublimação do falibilismo frente a uma vida de progresso contínuo a se fazer e na qual não pode haver e não se sustentam dúvidas ao estilo de uma "make believe philosophy".

Por outro lado, para se falar de uma ética pragmática que pretenda correção normativa para os postulados morais e que estes sejam extensivos à esfera pública, concorda-se que o momento de partida deva ser a avaliação dos elementos do entendimento mútuo, o momento da significação linguística em ação ou os atos de fala em avaliação de consequências para os participantes. Habermas, inicialmente, ao imaginar a situação ideal de fala como a busca do entendimento sem coerção entre os participantes e com o resgate da correção normativa por coação do melhor argumento, traz ao seu modelo a ideia do bem lógico, ainda que por outras palavras. Entretanto convém lembrar a ressalva de que a situação ideal exigiria uma purificação prévia, como elemento para a incondicionalidade, dos participantes, impossível de ser alcançada à luz da espacialidade das qualidades de sentimento que envolve a argumentação.

Habermas, no ensaio *Teorias de La verdad*[511], de 1972, reflete sobre variações nas teorias da verdade e, de Austin, pensa em somente considerar as afirmações as quais se podem atribuir o verdadeiro ou o falso, que, por sua vez, estão contidas em enunciados relacionados a

[511]HABERMAS. 2001b. Op. Cit. p.113 - 158.

estados de coisas que eles reflitam ou expressam. Em complemento, considera que a lógica da linguagem é o único lugar onde se pode aclarar a pretensão de validade de um ato de fala, validade que se relaciona aos fatos. Ainda, nos contextos de ação, afirma Habermas que se pode equivocar, nas experiências, com os objetos, o que remete à pretensão de validade afirmada no enunciado.

Habermas, em seus postulados seguintes, acolhe que, para se dizer do verdadeiro, o ato de fala deve ser constatativo e, em seguida, conter um caráter de ação. Sobre o fim de uma teoria consensual da verdade, ela exige, como condição, que o sentido da verdade implicado pragmaticamente nas afirmações somente se aclare se o mesmo ocorre com o desempenho discursivo das pretensões de verdade em relação à experiência[512].

Habermas, ao aceitar a hierarquia do ato de fala constatativo sobre o performativo, no que se refere aos enunciados com pretensão de verdade, atribui um caráter ilocucionário a esses atos de fala, pois implicam uma demanda na qual sujeito e predicado partem com forte pretensão do emissor da fala. Em trabalhos de maturidade, Habermas traz o elemento perlocucionário[513] para a formação do enunciado, ou seja, desde a partida, há interação com a alteridade na constituição do significado, no caso, o ouvinte.

Na obra já mencionada, Habermas afirma que o fim ou a meta de uma teoria consensual da verdade está manifesto quando se pode, em orações predicativas, atribuir um predicado a um sujeito se qualquer outro que pudesse entrar no discurso, também atribuísse o mesmo predicado ao mesmo objeto. Dessa maneira, a verdade não pode e não exclui o juízo dos outros, de maneira que a condição de verdade implica o potencial assentimento dos demais. Todavia, em conclusão, nesta fase de seu pensamento, Habermas afirma que "a verdade de uma proposição significa a promessa de alcançar um consenso racional sobre o falado"[514], ou seja, a forma do discurso só pode nascer desse condicional, posição que Habermas modificará para que a verdade adquira o caráter incondicional do realismo que lhe é próprio e, ao mesmo tempo, para que se afaste o traço transcendental do postulado. Assim, a formulação de proposições fica mais aberta à questão da experiência pelo surgimento de novas hipóteses no processo de crescimento do conhecimento, bem como do construtivismo moral.

---

[512]Conforme já mencionado, após HABERMAS. 2004. Op. Cit. - Verdade e Justificação, mais os esclarecimentos de HABERMAS. 2002. Op. Cit., escrito posterior a Verdade e Justificação, o princípio moral, que se aplica como princípio do discurso em uma proposição, leva em conta o interesse dos envolvidos sob pena de perda do foco moral, à luz da espacialidade e temporalidade das ideias da abrangência moral, mas claro, detectar o interesse como princípio de justiça também requer a experiência.

[513]HABERMAS. 2004. Op. Cit.

[514]HABERMAS. 2001b. Op. Cit. p.121. "La verdad de una proposición significa la promesa de alcanzar un consenso racional sobre lo dicho".

Embora tenha uma pragmática formal estabelecida, refutando o pragmatismo de orientação psicológica de James e outras teorias da verdade "por êxito" ou por funcionalismo, ainda que com caráter adogmático e não apriorístico, Habermas não fugiu, nesta primeira fase do seu pragmaticismo, da existência de uma ideia regulativa constitutiva do significado, atribuindo, naqueles ensaios, um aspecto transcendente ao pragmatismo. Contudo, por outro lado, tal abordagem entrava em conflito com outros aspectos do seu pensamento, como a própria prática na ética do discurso, o que lhe rendeu inumeráveis polêmicas. Porém delas e talvez por elas, Habermas viria a alterar ou retocar, como ele preferiu dizer, as bases e assunções do seu embasamento filosófico.

5.2.2 A "nova" recepção de Peirce em Habermas

Habermas, com a teoria do agir comunicativo, considerou a ação comunicativa como tendo pretensão de validade quanto ao entendimento e refletindo os mundos objetivo, social e subjetivo. Habermas[515], na entrevista a Bárbara Freitag e Sérgio Paulo Rouanet, em 1995, reforça a ideia de manter a crítica à tradição ao considerar que a história não pode ser mestra no sentido positivo, pois se aprende, por ela, pelas experiências negativas. Infere-se, então, o reconhecimento de que a diversidade é requerente da razoabilidade e não da tradição. Habermas também afirma que está realizando "retoques" na teoria pragmática da linguagem e sugere que seria melhor que se falasse de "virada pragmática" em lugar de "virada linguística". Reconhece que se afasta de um forte "veio histórico-filosófico", ligado a questões supraindividuais, para contextos de comunicação de caráter intersubjetivo. Nesse trajeto, defende que a sua *Teoria da Ação Comunicativa* e trabalhos subsequentes continuam plausíveis, mencionando como defensável o que chama de sua arquitetura. Dessa maneira, afirma que "As objeções feitas a essas ideias não são totalmente convincentes a ponto de forçar-me a fazer grandes revisões"[516], mas também confirma "retoques" nos conceitos do chamado espaço público.

Procura-se, nesta tese, evidenciar que, a despeito de várias ideias novas incorporadas por Habermas, decorrentes da "aprendizagem" ocorrida no seio da filosofia da linguagem, a renovação que ele realiza o deixa mais próximo da leitura de um Peirce destrancendentalizado, diferente daquela realizada por Apel.

---

[515]HABERMAS. 2005. Op. Cit. p.257-288.
[516]HABERMAS. 2005. Op. Cit. p.261.

Habermas, em 2002, após a edição em alemão de *Verdade e Justificação* (*Wahrheit und Rechtfertigung)*, porém antes da tradução para o inglês ou para o português, comentando o Pragmatismo[517] e artigos sobre o seu pensamento, refuta rótulos que lhe são atribuídos como de pensar por "universalismo igualitário" ou sob o viés cartesiano. Mais especificadamente, em respostas a questões que lhe foram formuladas, informa que leu Peirce na década de 1960 e, conhecendo melhor o pragmatismo, foi estimulado a intensificar a destrancendentalização de Kant. Segundo ele, na recepção das ideias de Peirce e já sob forte influência de seu pensamento, foi a interpretação de Apel sobre Peirce que o guiou. Salienta que a filosofia de Peirce é a mais apropriada para a defesa de uma relação interna entre as formas de conhecimento e os tipos de ação e que razão e compreensão foram, de partida, incorporadas nas atividades de pesquisa de uma comunidade de investigadores. Habermas afirma que percebeu, em Peirce, uma promessa de reconciliação entre Kant e Darwin, entre a perspectiva transcendental e a evolucionária e, incluindo os estudos da filosofia da natureza de Schelling, mais a recepção de Marx, ficou mais aberto a um naturalismo fraco ou não científico. Habermas afirma que somente mais tarde foi descobrir as implicações éticas da mútua tomada de perspectivas pelo pragmatismo de Mead.

Ainda na mesma obra, Habermas aponta a combinação de falibilismo com anticeticismo e a abordagem naturalista da mente humana e sua cultura, como a maior força do pragmatismo, rejeitando, assim, render-se a qualquer tipo de cientificismo determinista. Dentro do Pragmatismo, indica como fraqueza, citando o pensamento de Dewey e James, uma excessiva desconfiança antiplatônica e receio do uso ideológico das ideias abstratas, receio que, para Habermas, torna-se empiricismo em Dewey e emotivismo em James. Não tendo esses receios, para ele, a herança kantiana do uso das ideias abstratas está salva, em tradução pragmática, com Peirce.

Claro está que Habermas não realiza uma simples tradução de Peirce, já que tem um pensamento próprio, mas reconhece que ele está fundado na teoria da verdade de Peirce, na qual as intermináveis discussões do século XX sobre a distinção entre razão e compreensão já estão resolvidas na integração triádica da cadeia semiótica. Em *Verdade e Justificação - ensaios filosóficos*[518], Habermas parece esclarecer a desvinculação da sua antiga visão de Peirce como filósofo transcendental, no sentido da existência de um mecanismo *a priori* guiando a opinião final da comunidade de investigadores. Esse novo posicionamento, que se entende como não interpretando corretamente a amplitude do conceito de objeto em Peirce,

[517]HABERMAS. 2002. Op. Cit. p.223-233
[518]HABERMAS. 2004. Op. Cit.

voltou a provocar muitos debates, também estimulados pela evolução de seu pensamento filosófico na abordagem de antigas questões filosóficas.

Em um desses debates, na Universidade de Paris IV (Sorbonne), transformado em livro[519], Habermas traça uma espécie de guia para a obra *Verdade e Justificação*, na qual realiza um novo assentamento na orientação da "virada linguística". Habermas preferiu chamar de "virada pragmática". Do mesmo modo, em vez de pragmática universal, passou a falar em pragmática formal, buscando melhores expressões para seu pensamento evoluído ou "retocado". Nessa obra, Habermas, explicitamente, diferencia o seu falibilismo, conjugado a uma filosofia realista do conhecimento e anticética, associando-o ao de Peirce[520], o que coloca Habermas no âmbito da teoria da verdade de Peirce. Habermas também reafirma a noção de que a racionalidade, ao contrário de depender do sujeito, ocorre em lógica intersubjetiva relacionada a um Eu descentralizado. Nesse processo de significação, reside a chance de fundamentação intersubjetiva e de aceitabilidade racional das normas passíveis de correção moral, as quais, por sua vez, prestam-se como indicação para evolução do social normativo, deliberação por razoabilidade e inclusão dos envolvidos em suas consequências.

Assim, o conceito de justo está implicado no procedimento pelo qual as normas de correção moral são erigidas, na expectativa de que a racionalidade razoável imponha, sem coerção, a coação do melhor argumento. Ele não exclui, necessariamente, o bom e não inclui pressupostos morais extramundo, mas está vinculado àqueles até então existentes e aprovados na experiência ou na história genética e cultural dos envolvidos, seja direta ou indiretamente.

Habermas, ao refletir sobre o imperativo categórico, uma passagem da reflexão monológica para o diálogo, afirma que ele hoje só pode ser pensado em forma de multiplicidade interpretativa e simbólica, restando-lhe ser um diálogo abrangente e voltado para o consenso, no qual, por sua vez, "somos chamados a exercer a virtude cognitiva da empatia em relação às nossas diferenças recíprocas na percepção de uma mesma situação"[521] e, a partir daí, deve-se procurar a universalização, respeitando-se todos os interesses envolvidos[522], na medida das consequências do pronunciamento moral, também sabendo que esse não goza de infalível eternidade. Ele mostra que a autonomia ou liberdade individual é uma vontade a ser levada em conta, normativamente, pelos outros membros da comunidade moral, de modo que provoque uma "interpenetração" entre livre-arbitrio e razão prática.

[519]HABERMAS. 2004a. Op. Cit.
[520]HABERMAS. 2004a. Op. Cit. p.18.
[521]HABERMAS. 2004a. Op. Cit. p.10.
[522]A percepção dos interesses envolvidos também deve estar como experiência comum e aberta a todos dentro da aceitabilidade racional e não ser imposta. Isso também é elemento da filosofia de Peirce.

Assim, no discurso prático, o participante deve estar disponível às razões que sejam aceitáveis tanto para os outros, como para si, em condições nas quais o indivíduo tenha autoridade epistêmica, mas que ela, em seu exercício, vise um acordo racional com soluções aceitáveis a todos envolvidos direta e indiretamente.

Dessa forma, é possível se preservar o vínculo social (ou de comunidade) mesmo quando os participantes estão competindo pelo melhor argumento. Na prática do discurso com pretensão de correção moral, como afirma Habermas, dado o balanço entre autonomia individual e razão prática geradora de aprendizagem, "uma pessoa só pode ser livre se todas as demais o forem igualmente"[523]. Há a indicação de que o bem lógico pode se estabelecer à luz da alteridade ou segundidade implicada no método pragmático e, possivelmente, na combinação da racionalidade razoável dentro da máxima pragmática, e pode, também validar como correção moral a escolha ética de ação que tenha sido hipotetizada como decorrência do bem estético, que é qualidade pura ou primeiridade para o indivíduo.

Em seguida[524], já tendo dito que segue o falibilismo e a posição anticética no conhecimento de acordo com Peirce, Habermas critica a posição popperiana do não cognitivismo nas questões morais, a qual deixaria o homem à mercê de posições morais antagônicas de origem mítica e ou mística. Essas últimas estão fora da experiência possível e não podem, semioticamente, serem fundadas na forma do raciocínio indutivo, como pode ser o conhecimento, em sua forma abrangente, na filosofia de Peirce, segundo a qual as relações humanas se fazem por e na alteridade real, ainda que com fortes traços da categoria fenomenológica da experiência da primeiridade.

Aclarando melhor a questão, Habermas afirma que, em seu sistema, usa uma "estratégia menos dedutiva", apontando a sua diferença atual em relação a Apel, o qual "ainda crê na existência de metadiscurso racional de caráter transcendente e autorreferencial que garante uma posição privilegiada para a filosofia"[525], enquanto Habermas indica a crença em uma visão pluralista de diversos discursos teóricos em suas hipóteses, eventualmente compatíveis entre si, todavia sem poder qualquer um requerer uma prioridade, sob qualquer ponto, sobre os demais.

Ainda se diferenciando de Apel, afirma que, com a prática envolvida na parte B da sua Ética do Discurso, Apel deixa inclusa a esperança de que todos obedeçam às normas justificadas, uma prática metamoral, ou seja, ela contém a requisição, com o que discorda, da

[523]Idem p.13.
[524]HABERMAS. 2004a. p.18-20.
[525]HABERMAS. 2004a. Op. Cit. p.23.

"transformação de um *telos* político num princípio moral"[526]. A filosofia ética de Habermas, por pragmática na mensuração das consequências, envolve um caráter deontológico, mas distingue o seu pensamento daquele de Apel afirmando que:

> Uma teoria deontológica que explica como devem ser justificadas e aplicadas as normas gerais não pode admitir a prioridade normativa de nenhum propósito particular sobre tais normas, uma vez que a busca desse *telos* - por mais elevado que seja - exige uma contemporazição entre um raciocínio normativo e um raciocínio de prudência.527

O alerta de Habermas sobre os riscos envolvidos em qualquer praxe moralizadora, como crítica ao deontológico-teleológico da filosofia moral de Apel, está em linha com a noção de falibilismo da significação humana e permeia, na experiência possível, o teste e a possibilidade lógica da observação. Não se podem admitir, por princípio, incertezas políticas de ações morais autorreferentes, pois, em termos vitais, o risco envolvido recomenda a prudência no mecanismo da razoabilidade que, entende-se, leva Habermas a propor a justificação para a correção das proposições normativas de conduta moral, em caráter antecipatório, já no condicional da própria proposição falível. Na sequência de exposição de seu pensamento, Habermas afirma que a sua teoria da ação comunicativa seguiu o modelo hegeliano em seu desenvolvimento[528], sem que tenha realizado um metateoria, mas uma continuação das teorias sociais clássicas. Explica que desenvolveu uma teoria pragmática da linguagem, a qual depende de uma teoria da racionalidade, e parte de uma teoria moral que pode acessar o desenvolvimento jurídico, como o qual defende os ideais da democracia. Na crítica que faz ao mero uso das ferramentas da semântica formal e da análise lógica para resolver os antigos problemas entre empirismo e racionalismo, Habermas se apega ao realismo e assim se define:

> Sou um realista nas questões epistêmicas e um construtivista nas questões morais. Sou um realista de um tipo específico, um realista segundo o viés pragmático. Estou convicto de que, na prática, não podemos senão nos opor a um mundo objetivo feito de entidades independentes da descrição que fazemos delas; um mundo que é mais ou menos o mesmo para todos[529].

Em Peirce, há a noção de alteridade, do *alter*, que se combina com a de um mundo independente e, como consequência das reações daquilo que se opões, do "duro", das reações dos existentes ou segundos, surge a racionalidade. Da constatação de que os objetos do mundo e os sentimentos dos outros não estão à disposição, aparece a racionalidade e o hábito, tendência do intelecto, visto que a racionalidade indica o que razoável. Essa sensibilidade à

[526]Idem p.26.
[527]Idem p.26.
[528]Saliente-se a absorção da ideia de comunidade da fase hegeliana das preleções de Jena.
[529]HABERMAS. 2004a. Op. Cit. p.47.

segundidade (alteridade, em sentido mais amplo) como elemento de aprendizagem também caracteriza o pensamento de Habermas:

> Só podemos aprender alguma coisa com a resistência, performativamente vivenciada, da realidade na medida em que tematizamos as convicções implicitamente postas em questões e aprendemos com as objeções de outros interlecutores. A "ascensão" da ação ao discurso significa que os recursos do mundo da vida podem ser mobilizados em toda a sua amplitude para o processamento cognitivo dos problemas que se põem no trato prático com o mundo[530].

5.3 A proximidade mantida por Habermas em relação a Peirce

Habermas assume a epistemologia de Peirce e, no curso da evolução do seu pensamento filosófico, pretende tê-la integrado ao seu sistema como expansão e dentro de novas interações sociais ainda embrionárias na época da vida de Peirce. Da formação do pensamento de Peirce aos tempos contemporâneos, a transferência de renda nacional dos cidadãos para o estado, em relação ao produto interno bruto, mudou de 10,4%, em 1870, para 47,7% em 2009[531], claro indicador da mudança estrutural na chamada esfera pública, questão com múltiplas consequências para os indivíduos, estudadas por Habermas. Com efeito, questões de saúde, proteção na velhice, mecanismos de aprovação moral e tantos outros saíram da esfera particular e da autonomia gerida dentro do núcleo familiar para um modelo de heteronomia localizado nas ações governamentais.

Com isso, as consequências das escolhas dessas ações foram ampliadas de forma significativa, principalmente no campo da constituição do dever ser, requerendo ressignificar a relação do bem lógico e de aplicação geral à correção normativa de ações propostas em interação dentro da esfera pública, assim como ao desenvolvimento do sistema legal de aplicação das ações. A ampliação da constelação semiótica, na esfera das ações humanas, compatível com a ideia do crescimento da aprendizagem se, por um lado, está mais próxima do sonho kantiano de efetiva comunidade de nações, como expansão das comunidades nacionais, por outro lado, implica reconhecer ampliação da complexidade nas relações do ser e dever ser. Como simples exemplo dessa complexidade, basta avaliar os casos de intervenção, aprovados ou não pela ONU, contra regimes que levam terror às populações, sempre discutíveis em suas justificações.

Habermas, enquanto pensador que enfrenta os desafios contemporâneos, com elementos da teoria semiótica e pragmática da verdade de Peirce, tenta deixar proposições

---

[530]HABERMAS. 2004. Op. Cit. p.23-24.
[531]The Economist March 19th 2011 – p.4 - A special report on the future of the state

renovadas para as antigas e as atuais preocupações filosóficas. Claro que, como pensador vivo e coerente com a tradição evolucionista de Hegel e Peirce, o seu sistema está permanente sendo discutido por ele mesmo, assumindo caráter de desenvolvimento construtivo sem perder, no entanto, o apego à razoabilidade e à esperança de dignidade epistêmica[532].

Habermas, pela sua filosofia, está discutindo questões epistemológicas envolvidas quanto ao "é" nas questões sociais e, por elas, pergunta pela eventualidade de uma ontologia para o ser da correção moral. Em Peirce, da tríade sígnica, "Icons, Index e Simbols" (ícones, índices e símbolos), todos podem representar o real, mas somente o símbolo, no caso a linguagem, é capaz de representar a continuidade do real. Por isso, tem-se a linguagem que "nomeia", como exemplo, a palavra rosa, que traduz um geral por convenção, pois é realizada, enquanto uma linguagem em relação ao objeto real. É chamada de rosa como poderia ser de rose ou xy, ou seja, ela torna-se um geral que envolve convenção. Por outro lado, há os gerais ontológicos, como a lei da gravidade, na qual é muito baixo o grau de convenção simbólica, pois o seu grau de vagueza praticamente inexiste. Dessa maneira, Habermas repensa a certeza das proposições a partir dos graus de possibilidade lógica como preditiva do real, distinguindo verdade e correção. Inicialmente, nos comentários sobre *Verdade e Justificação*[533], Habermas relata as questões que envolveram a Hermenêutica, como a filosofia mentalista e a mudança de paradigma que levou ao interesse primordial pela função representativa da linguagem, observando que essas correntes de pensamento deram primazia à semântica sobre a pragmática. Adotando outro viés, o pragmático, ele e Apel mudaram a abordagem para uma pragmática formal ou transcendental, respectivamente. Em seguida, Habermas observa que as questões que surgem no seio do viés pragmático, refletindo o falibilismo ontológico, são de:

> como defender o realismo segundo o viés pragmático; depois como salvar uma concepção não-epistêmica da verdade diante da inevitável interpenetração entre linguagem e realidade; e, por fim, como reconciliar o realismo epistemológico com o construtivismo moral[534].

Já, na resposta a essas questões, Habermas retorna a Kant e à filosofia transcendental, afirmando que, ao contrário da busca de condições supostamente universais, a sua abordagem faz "alegações transcendentais fracas em favor de uma análise dos inevitáveis pressupostos do fato da fala, do conhecimento e da ação"[535], que, em outra obra, Habermas chamará de transcendência ao contexto linguístico e, em Peirce, equivale ao subconsciente atuante que, ao mesmo tempo que é igual para todos em determinada situação, mantém a

[532]CARVALHO. 1996. Op. Cit.
[533]Idem
[534]Idem p.55.
[535]Idem p.56.

característica de se significar singularmente na particularidade, à vista do bem estético. Por essa forma, Habermas correlaciona o *a priori* a uma forma cultural de vida para a qual, porém, não se pode afirmar que tenha tido origem em um mundo inteligível nem no espaço ou no tempo, mas originada de experiências pregressas. Habermas indica que o conhecimento é resolução de problemas à vista da alteridade, justificação frente a argumentos opostos e aprendizado cumulativo no reexame dos próprios erros, de maneira que não há separação entre descobrir e construir, interpretar e justificar. Também, não há negação da verdade ou da objetividade do mundo, pois é pressuposta, além da linguagem e ação, "um mundo objetivo que não foi construído por nós e que é em grande parte o mesmo para todos nós"[536]. Inclui a existência possível de linguagens teóricas ou descrições diferentes que podem se referir às mesmas coisas, de maneira que o conhecimento do mundo está referido "a totalidade de constrangimentos que se impõem implicitamente sobre as diversas maneiras pelas quais se pode vir a saber o que está acontecendo no próprio mundo"[537], constrangimentos ou alteridades que se confirmam ou não no processo do próprio conhecimento.

Ao discutir verdade e justificação, Habermas reconhece o conhecimento como representação verdadeira que corresponde ao real, pois linguagem e realidade estão imbricadas de maneira indissolúvel. Por outro lado, por associação de ideias, uma sentença só pode ser justificada na conexão com outras já dadas como verdadeiras, condição que não pode só ser de coerência, pois uma proposição verdadeira tem que sê-lo para qualquer público. A questão, então, é a dificuldade em se fazer uma alegação de verdade incondicional que esteja além das melhores justificativas. Habermas reconhece que, reformulando o que buscava, a verdade não pode ser explicada em função de uma justificabilidade ideal, de maneira que "a redenção discursiva de uma alegação de verdade conduz à aceitabilidade racional, não à verdade"[538].

Habermas, anteriormente, já havia separado seu pensamento do de Apel dentro da Ética do Discurso, refutando o "a priori da comunicação", pois, para Habermas, Apel, ao pretender uma fundamentação última da pragmática transcendental retornou perigosamente ao momento anterior ao da mudança de paradigma da filosofia da consciência para a filosofia da linguagem, que havia sido anunciada pelo próprio Apel[539]. Pensa em uma pragmática universal que, para validação das proposições normativas de conteúdo moral, levasse em consideração todos os abrangidos por ela dentro de um discurso prático e promovesse um

[536]Idem p.58.
[537]Idem
[538]Idem p.60.
[539]HABERMAS. 2003a. Op. Cit. p.119.

acordo entre eles, excluída a chance de uma aplicação monológica[540]. Por isso, o argumento, ele próprio, deriva um princípio de universalização (U) como princípio moral, sem reclamar o "status" de fundamentação única, mas de sorte que "toda a argumentação, não importa o contexto em que é levada a cabo, baseia-se em pressuposições pragmáticas, de cujo conteúdo proposicional pode-se derivar o princípio da universalização (U)"[541].

Habermas, após *Verdade e Justificação*, reforça que, embora se deva saber da inexorável falibilidade humana, é preciso dar como verdadeiras proposições controversas, expostas que são em razões disponíveis em condições quase-ideais de discussão, restando evitar o mero contextualismo ou ainda dar o verdadeiro por mera coerência. Para tanto, Habermas apega-se à pragmática formal em Kant, ajustada dentro da sua pragmática e, assim, rediscute o vínculo entre verdade e justificação. Kant exige que as proposições ou teorias tenham vínculo com a experiência possível, porém as proposições, à luz das categorias do sujeito, têm formas lógicas que não têm como, claramente, localizar formas lógicas da experiência para se justificar ou se ajustar. Na ausência de conaturalidade sujeito e objeto, a experiência, ou o que está fora do sujeito, por si, está amórfica, de maneira que a última palavra será sempre da construção lógica do sujeito.

Em Peirce, a última palavra é da realidade, exalada da experiência e captada pela inteligência, que é exercida em geral, ou seja, pela capacidade de aprender com a experiência, na alteração ou confirmação de condutas contidas como possíveis ações em crenças e ou teorias. Assim, a metafísica em Peirce é a generalização da experiência, na qual a realidade se manifesta na mescla das três categorias fenomenológicas da experiência, com a segundidade na forma da *existência*, que se caracteriza pela admissão de que a alteridade não se confina apenas em relação ao sujeito, mas, genericamente, é um propriedade dos objetos independentes. A permanência da existência constitui o *continuum* ou a terceiridade. A primeiridade ou a singularidade dos existentes não é passível de formação de conceito, uma vez que pensamento cognitivo se apoia sobre gerais ou sistema de propriedades, variando em graus diferentes entre o material e o biológico. Assim, é que se entende que, como admite Peirce, os humanos são conduzidos pelo limite da certeza e isso se traduz no desafio aludido por Habermas à justificação da correção das normas morais, que não gozam de uma forma de fundamentação última.

Habermas, tratando do discurso racional, mostra que, no mundo vital, depende-se de certeza, mas é preciso lidar com surpresas e decepções, equivalentes ao conceito de existência

[540]Idem p.86 - 87.
[541]Idem p.104.

como segundidade de Peirce, tanto que se é compelido a enfrentar a tarefa de distinguir a verdade do que parece sê-lo, desapegando-se do senso comum. Não se coloca em xeque os hábitos que já incorporam sucesso e os que são tratados em uma atitude hipotética, o que exclui o ceticismo geral ou o metodológico - "make believe philosophy", pois se atravessa pontes, voa-se, navega-se e crê-se na tecnologia. Todavia, se os hábitos são colocados em xeque, passa-se das rotinas de fala e ação para o reflexivo do raciocínio, e a suposição incondicional de verdade torna-se a natural ambivalência dos participantes do discurso[542].

Como observa Habermas, surge uma atitude hipotética e falibilista em relação à argumentações que requerem justificação, mas, por pretensão de validade incondicional, não podem se referir somente ao contexto dado de justificação. Para Habermas "essa referência transcendente a algo situado no mundo objetivo" [543] liga-se ao conhecimento dos participantes enquanto agentes, de forma que a argumentação está em um papel transitório em relação ao mundo vital. A linguagem, como transcendência ao contexto, deve descrever o que permanece e é ordem no mundo, o que é feito avaliando-se as consequências das ações significadas nas práticas cotidianas, consolidando, na forma de hábito ou crença, o que é racionalmente aceitável para todos, forma de recolhimento "temporário" da experiência, como no exemplo de voar ou atravessar pontes. Conforme afirmado por Habermas:

> A relação intrínseca entre verdade e justificação é revelada pela função pragmática de conhecimento que oscila entre as práticas cotidianas e os discursos. Os discursos são como máquina de lavar: Filtram aquilo que é racionalmente aceitável para todos. Separam as crenças questionáveis e desqualificadas daquelas que, por um certo tempo, recebem licença para voltar ao *status* de conhecimento não problemático[544].

Pela filosofia de Peirce, a segundidade quando exibe regularidade em suas reações, pode ser incorporada como hábito, deixando de ser bruta e tornando-se pensável como espécie ou classe de predicados. A brutalidade da segundidade ou a alteridade no sentido de existência independente é que estimula o novo conhecimento e as novas relações. A segundidade está dentro da terceiridade, mas é o conhecido ou a mediação que atua em relação à dor dos ofendidos permitindo ajuste às condutas previstas. Ou seja, a dor moral contempla a dor dos ofendidos e está imbricada à justificabilidade por aceitabilidade racional ou, em outras palavras, ao aprender mudar conduta à luz de consequências possíveis e significadas.

Habermas apela ao conceito de construtivismo moral em linha com o contínuo da aprendizagem. Ele confessa que, em posições anteriores, defendia uma posição cognitivista, porém antirrealista para as questões morais, pois, pela Ética do Discurso, os enunciados

[542]Idem p.61- 62.
[543]Idem p.62.
[544]Idem p.63.

morais, do dever ser, não se equiparavam às afirmações de como as coisas se articulam entre si[545], o que vai levá-lo a delimitar o nível do que se pode e do que não pode experienciar.

Nesse caminho, Habermas abre dois espectros para questão da justiça moral, o de alegações de validade que fazem referência aos objetos do mundo e que são independentes dessas mesmas alegações, assim como o de alegações de validade que não podem fazer ou não fazem essa mesma referência. Para Habermas, a justificabilidade ideal não significa a mesma coisa em um caso e no outro, considerando-se os objetos na sua independência (ou não) da linguagem. Por outro lado, como explicitado, se só se pode falar de aceitabilidade racional, ela só pode ser garantia de imparcialidade. Para Habermas, então, presume-se, no último caso, a falta da conotação ontológica de verdade, já se ressalvando que, ao requerer racionalidade razoável, ele está requerendo a existência de um bem lógico.

À vista de tal observação, Habermas afirma que, no caso dos juízos morais, não há equivalência na afirmação de que um estado de coisas "é". O que se consegue é que "um consenso normativo, formado em condições de participação livre e universal no contexto de um discurso prático, estabeleça uma norma válida (ou confirma a sua validade)"[546]. No caso, a razoabilidade, ou coação do melhor argumento, obteve daqueles a quem se dirige a norma moral o consentimento, o qual se refere à vontade dos participantes que, como pessoas morais, podem realizar esta construção. Ao que parece, o intento de Habermas é substituir a referência ontológica a um mundo objetivo, já que é praticamente impossível dizer do "é" em questões morais, para a "projeção de um mundo social inclusivo, caracterizado por relações interpessoais ordenadas entre os membros livres e iguais de uma associação que determina a si mesma" [547]. Para as questões morais, que implicam interesses vitais e que comumente não aceitam que se retroceda nas experiências, Habermas reconhece que não se pode ater a uma realidade surpreendente ou à contingência cega de circunstâncias decepcionantes, as quais liquidam, por si, o fracasso de todo sistema de juízo e normas morais. Reafirmando a alteridade ou segundidade como condutora dos ajustes, ela é proposta como a "dor dos ofendidos, cuja voz se faz ouvir na contradição e na indignação dos adversários que esposam orientações diferentes"[548].

Habermas, sem apego a qualquer extramundo ou sujeito universal do conhecimento, apela para que, na medida das consequências das possíveis ações contidas nas proposições requerentes de validade normativa moral, haja um processo de aprendizado e construção em

[545]Idem p.63-64.
[546]Idem p.65.
[547]Idem p.66.
[548]Idem p.66.

relações interpessoais legítimas, com a descentralização das perspectivas egocêntricas e etnocêntricas. Tal posição de Habermas está distante de um dedutivismo lógico (Kant e Apel) e dispõe que, em questões morais, não cabem testes ou experimentos, sendo então, coerente com a posição do naturalismo fraco, sobressaindo-se a forma de argumento da indução decorrente da reação observada na alteridade. É uma filosofia moral de esperança, mas embute o conceito de que, ao final, o bem estético e ético se fundem ao bem lógico, ou seja, homens são capazes de razoabilidade na troca reversível de perspectivas, o jogo do "I and Me", condição que é do próprio discurso prático ou da semiose. Dessa maneira, Habermas indica este novo procedural à ética do discurso: o reconhecimento do outro ao modo de Hegel, Peirce, Mead e Piaget entre outros, mas na medida das consequências envolvidas para os atingidos[549]. Habermas afirma que "Cabe à ética do discurso provar que a necessária dinâmica de "cada qual ver o que o outro vê" está embutida nos pressupostos pragmáticos do próprio discurso prático" [550].

Para Habermas, o agir comunicativo, ao realizar declarações explícitas sobre coisas, conjuga a ação ao discurso e dispõe hipóteses ou teorias para a prática argumentativa, dando-se que as pretensões de verdade dos enunciados estarão sendo, hipoteticamente, tratadas à luz da racionalidade. Nesse processo, ele afirma que "Só podemos aprender alguma coisa com a resistência, performativamente vivenciada, da realidade na medida em que tematizamos as convicções implicitamente postas em questão e aprendemos com as objeções dos outros interlocutores" [551], cognição que, ao mesmo tempo, lança mão de todos os outros recursos disponíveis do mundo. No reconhecimento da experiência de segundidade, o sujeito relacionado à prática do mundo da vida supõe a existência de um mundo independente de si e idêntico para todos. Também, ao reconhecer a inexistência de mundo e extramundo, com recursos a qualquer condição que seja autorreferente, junto a ele se põe a falibilidade ou a objetividade do cognoscível, o que requer, metodologicamente, a capacidade da troca reversível de perspectivas entre os envolvidos.

Quanto ao mencionado naturalismo fraco, Habermas considera a evolução natural como processo análogo ao de aprendizagem, de maneira que as estruturas de mundo, em sua gênese natural, possuem conteúdo cognitivo e, por isso, possibilitam novos processos de aprendizagem. De forma análoga, Peirce considera que a Natureza contém formas lógicas em

[549]Na identificação de interesses que, por sua vez, não podem estar fora do sentido mais amplo da experiência de mundo vivido.
[550]Idem p.67.
[551]HABERMAS. 2004. Op. Cit. p.23-24.

seu permanente diálogo semiótico, as quais tendem a apresentar gerais que, por sua vez, poderão ser substituídos por outros no caso de seu rompimento. Conforme Habermas:

> A analogia do aprendizado que aplicamos aos desenvolvimentos governados por mutação, seleção e estabilização, qualifica o equipamento do espírito humano como uma solução inteligente de problemas, ela mesma descoberta sob as limitações impostas pela realidade. Essa visão derruba os alicerces da ideia de uma visão de mundo relativa à espécie[552].

5.4 Questões problemáticas na relação Habermas e Peirce

Conforme afirmado nesta tese, a partir da explicitação das ciências normativas e da ligação das categorias fenomenológicas da experiência às formas de raciocínio ou argumentação, Peirce teria conjugado esses conceitos com os tipos de bem e indicado o bem lógico como o bem final. Em um sumário estrito, o bem estético indica escolhas como bem ético, porém somente o bem lógico, com a máxima pragmática, à luz da realidade, diz da racionalidade razoável. Na filosofia de Habermas, conforme a acepção da teoria do discurso, o sujeito tem as pretensões de verdade, explicita-as, encontra a realidade da reação dos existentes e, com o repertório do mundo dos objetos e da linguagem, os concebíveis participantes do discurso apresentam seus proferimentos rumo a um possível consenso. E por esse modo possível que o condicionado, tanto quanto o permita o falibilismo como modo de aceitabilidade racional, torna-se uma crença remodelada com o *status* de não problemática. A realidade deriva do construtivismo moral por aprendizagem, portanto envolve cognitivismo, assim como o deontológico da dor dos ofendidos na troca reversível de perspectivas e, claramente, uma pragmática procedural para que a coação do melhor argumento (bem lógico) possa se impor sem coerções. Influenciado por Mead, Habermas procura um universalismo igualitário de sentido pragmático-formal e não moral. Como ele esclareceu, o princípio moral é o da distinção dos interesses dos envolvidos entre todas as opções possíveis de aceitabilidade racional, sob pena do envolvimento se perder em caos.

Habermas incorpora elementos da filosofia da linguagem e da filosofia de Peirce. Em suas reflexões, discute as novas questões relacionadas à linguagem, como a divisão entre sintaxe, semântica e pragmática (Morris), a questão dos jogos de linguagem em seu aspecto evolucionário (Wittgenstein), as características locucionárias, ilocucionárias e perlocucionárias (Austin), assim como outras colocadas por Quine, Searle e Putnam, dentre outros. Porém, mesmo com a revisão de seu posicionamento sobre a incondicionalidade da

[552]Idem p.38

validação das proposições morais, alterado juntamente com a revisão da situação ideal de fala, agora transformada em "quase" ideal, Habermas não pensa em verdades ou correções normativas diferentes para diferentes públicos, como em algumas éticas por tradição ou de contexto, ou a de Rorty, indicada como etnocentrada.

Na filosofia de Peirce, a Lógica precede a Metafísica, que trata da relação entre o ser e o aparecer e se liga ao verdadeiro, a representação que corresponde à conduta esperada do objeto significado. Os signos, que são ícones, índices e símbolos, representam o cognoscível possível do objeto, e a linguagem deve corresponder à predição de sua conduta futura, devendo se ajustar quando contraditada pela realidade constatada na reação dos segundos, ou seja, da própria existência. Habermas, por sua vez, talvez por temor ao nominalismo transcendental que paira sobre a interpretação que acolheu inicialmente de Apel sobre Peirce, passa a falar em realismo sem representação.

O Realismo sem representação, por manter-se cognitivo, como aqui se interpreta, não abandona a posição kantiana de que só se pode falar do verdadeiro dentro dos limites da experiência possível, sob pena de se sair do cognoscível para penetrar em uma má metafísica. Todavia Kant partia de condições subjetivas ou da consciência, como local de construção das estruturas lógicas dos objetos que, assim objetivados, poderiam se comprovar como de conformidade, ou não, aos seus fins. Restou, então, na questão da experiência na filosofia de Kant, a pergunta de como formas lógicas construídas pelo sujeito confirmam, somente por si, as formas lógicas existentes nos objetos e fatos e ainda mais, caso se considere que a representação levada ao teste do conhecimento teórico só pode ser realizada pela linguagem.

Habermas reconhece a herança pragmática, deixada por Kant, como o conceito de experiência possível e a necessidade da linguagem, mas, ao mesmo tempo, observa que, nas práticas do mundo da vida, realidade e linguagem estão interpenetradas de forma indissolúvel. Assim, confirmando de Kant que sem relações entre teoria e prática só existe o vazio ou a cegueira, Habermas observa que a experiência, impregnada de linguagem, faz com que o acesso à realidade seja filtrado pela própria linguagem. Assim, Habermas afirma que as condições subjetivas, transcendentais, necessárias à experiência objetiva são substituídas por condições intersubjetivas de interpretação e entendimento mútuo. Ou seja, "No lugar da subjetividade transcendental da consciência entra a intersubjetividade destrancendentalizada no mundo da vida"[553].

[553]HABERMAS. 2004. Op. Cit. p.39.

Habermas, até este ponto, valoriza a experiência e o cognitivo de um mundo que aparece como realidade, por si, mas realidade que está interpenetrada indissoluvelmente com a linguagem. Por outro, Habermas, como demonstrado na introdução desta tese, refuta a visão da linguagem "encarnada" na natureza, como em Rorty, pois entende que a natureza espraiaria, em seu mecanicismo, idêntica condição ao pensamento humano, condição inaceitável para ele. Então a ideia de um realismo cognitivo sem representação torna-se ponto importante de avaliação na relação de Habermas com a filosofia semiótica. Habermas associa uma transcendência ao contexto no entendimento linguístico, como um *know how* das espécies, porém de fundo fraco, pois, das proposições do discurso, retira a condição ideal de fala e, com a chamada reserva dupla de falibilismo, introduz uma condição de vagueza para as asserções. Ademais, ao assumir o ponto de vista de Mead da troca reversível de perspectiva como essencial à constituição da identidade da consciência na interação com o real, o realismo sem representação passa a requerer esclarecimentos.

Na filosofia do pragmatismo clássico de Peirce, que influenciou o pragmatismo de Mead, há como falibilidade a vagueza ontológica de como os objetos da experiência se mostram, na inexistência de categorias transcendentais de intuição ou percepção *a priori* do entendimento. Acrescente-se que, além e também por isso, a consciência, ou a identidade, se compõe pela significação na alteridade, mediante o outro pelo que não se é. Na relação da tríade semiótica, com a qual se combina a tríade das categorias fenomenológicas da experiência ou dos modos de ser, à vista da limitação da consciência falível, o cognitivo se conectará, após o pressuposto pragmático, ao entendimento mútuo. As categorias fenomenológicas da experiência ou dos modos do ser são ubiquas, mas contêm o inerente dualismo que decorre da alteridade dos segundos à consciência.

Habermas assume um realismo cognitivo, mas, ao mesmo tempo, também reconhecendo os limites da certeza humana, aponta a necessidade de conciliação do mundo objetivo acessível intersubjetivamente a dois primados: o *epistêmico* do horizonte do mundo da vida e o primado *ontológico* do mundo existente independente da linguagem, também limite às práticas. O cognoscível, ou o realismo cognitivo, não pode exceder a experiência, ainda mais se considerando o primado *genético* da natureza sobre a cultura[554].

Habermas também refuta o nominalismo e o que chama de realismo conceitual *gramático*, entendido como um retorno ao "modelo especular" ou de intuição intelectual dos fatos, enfim um conceito contemplativo da experiência. Ao contrário, ele afirma que é

[554]Idem p.39.

necessária uma postura construtiva frente a uma realidade arriscada e decepcionante e precisa-se, também, realizar processos de aprendizagem bem-sucedidos, ainda que, no entrelaçamento de construção e experiência, constate-se o falibilismo. Contrapõe, de forma correta e já abrangendo questões respeitáveis na multiplicidade moral, que há a assimetria inerente às sociedades heterogêneas nas quais acontecem as atividades orientadas a fins e a própria comunicação linguística, ambas se entrelaçam na mesma suposição formal do mundo (um mundo que não é um fazer de conta). Em resumo, há uma única física e química enquanto atividades manipuláveis e orientadas a fins, mas o mundo é mais que isso e questões comunicativas se distanciam do estritamente científico.

Mas, no processo comunicativo, a verdade de enunciados descritivos está imbricada a outros enunciados assim como ocorre entre opiniões empíricas[555], pois, pela racionalidade comunicativa, os enunciados não são cristalizados e geram uma questão ao realismo cognitivo, que, para Habermas, carrega o sentido de realismo sem representação: "como conservar um sentido não-epistêmico do conceito de verdade, embora possamos ter apenas um acesso epistêmico, mediado por razões, às condições de verdade das proposições"[556].

Habermas está correto em tentar evitar um realismo moral, o que o leva, de forma procedural, a tratar distintamente os fatos científicos das questões morais, pois permite demarcar o pluralismo de sentimentos e respeito à multiculturalidade. Porém, ao mesmo tempo, a significação desta realidade não pode se separar da aceitabilidade racional. Habermas, neste enfrentamento, fará uma cisão problemática. Mantendo a raiz equivocada da interpretação da filosofia semiótica de Peirce, realizada por Apel, como só aplicável às questões científicas, por tratar a alteridade como a totalidade dos objetos representáveis, Habermas não incorpora sua própria sugestão de que Peirce teria integrado explicação e compreensão, dando fim à cisão entre pesquisa e hermenêutica. Da mesma forma, embora incorpore adequadamente o falibilismo de origem peirciana, Habermas indica não entender a simetria entre significação e experiência no continuo evolucionário de Peirce, pelo qual a própria noção de consciência e identidade, em geral, e não apenas para questões científicas, se faz pela experiência de alteridade.

Peirce não pode, pelo uso das palavras objeto e existência, ser confinado à visão de que o seu método pragmático, incluso em filosofia mais ampla, deva ser excluído de uma pragmática formal aplicável às questões de fundo moral. Mesmo a etimologia das mencionadas duas palavras, analisando-as por sua origem latina, remete a uma abordagem

[555]Idem p.41, 44-45.
[556]Idem p.45.

holística e não restritiva. Peirce, no original da língua inglesa, usa as palavras *existence* e *object*. Do latim[557], *exsisto* é traduzida como aparecer, manifestar-se, mostrar-se e *objecto* como pôr diante, opor, sentidos que se completam com alteridade ou segundo ao ego que significa e, fazendo-o, também constrói a sua identidade semioticamente. No uso da reflexão, porque o mundo não se dá a conhecer pelas essências, a relação dos signos, que é lógica, decorre da alteridade e aplica-se a todas as significações do mundo possível, não cabendo, pela semiótica peirciana, a distinção entre científico e moral.

Por isso, Habermas deixa discussões ociosas em pauta enquanto, ao mesmo tempo, as soluções que apresenta representam avanço e extensão do pragmatismo dentro de uma filosofia moral contemporânea.

5.4.1 Correção normativa: verdade não epistêmica e realismo sem representação?

Cumpre, então, analisar detalhadamente as novas terminologias usadas por Habermas, refletindo se ele teria mantido a sua inserção dentro da visão pragmaticista. Sem perder de vista que Peirce dá às percepções um sentido mais amplo do que a mera linguagem, chamando-as de sentimentos, será analisada, com mais acurácia a obra *Verdade e Justificação.*[558]

Habermas refuta um tratamento apóretico da razão, ou seja, a crítica da razão não pode ser destruidora da mesma, pois as criticas só podem ser feitas pela própria razão com a admissão de que só se pode falar do racional, assim como do irracional, com a própria razão. O questionamento da racionalidade, na visão de Habermas, sempre abriu caminhos à predominância de teorias raciais e de normatização ética pela tradição ou por elementos místicos, com consequências catastróficas para a humanidade e meio ambiente. Cabe à razão, para evitar o domínio do já dado em arquiescrituras, constituir a veracidade, ou melhor, criar o campo para diferenciar o ficcional do real e, neste, o que pode ser dado como falso ou verdadeiro. Com tal escopo, a harmonização se dá com incorporação de postulados da filosofia de Peirce, uma filosofia da experiência, com a integração das categorias fenomenológicas da experiência e as formas de argumentação ou de raciocínio.

Conforme comentários de Reese-Schäfer[559], por outro lado, Habermas queria superar a chamada metafísica ontológica clássica da filosofia, colocando em seu lugar uma

[557]DICIONÁRIO DE LATIM. 1967.
[558]HABERMAS. 2004. Op. Cit.
[559]REESE-SCHÄFER. Op. Cit. p.134.

racionalidade procedimental e fê-lo na década de 1970, considerando os procedimentos como os de uma pós-metafísica moderna. Das questões associadas às metafísicas filosóficas, Habermas tentou depurar "exclusivamente três aspectos comuns a todas: o pensamento da unidade, o idealismo e a contemplação como caminho de salvação"[560]. Com isso, Habermas queria se afastar da visão mítica, apelar à prática evolutiva do mundo da vida e, em relação ao idealismo, a assunção de que a unidade conceitual entre pensamento e objeto é produto de colossal esforço do pensamento, o que leva à ilusão de que se possa gerar uma unidade de realidade real existente por detrás das coisas aparentes.

Ao tratar dessas questões, Habermas reconhece a virada pragmática quando considera a interpenetração indissolúvel entre linguagem e realidade, mas também mira o que vem subjacente a esse reconhecimento. Em *Verdade e Justificação*, obra na qual está reanalisando a sua filosofia, retorna a uma perene questão: "visto que no paradigma linguístico, as verdades são acessíveis apenas na forma do racionalmente aceitável, pergunta-se agora como a verdade de um enunciado pode ainda ser isolada do contexto de sua justificação"?[561] Acrescente-se que aquilo que implica ser ou dever ser, ainda que contenha veracidade ou chance de correção normativa, requer ser, ao final, independente da opinião de quem os emite, excluindo o apego ao mero contexto.

Habermas mostra que, mesmo o contextualismo, corretamente compreendido, não equipara verdade à assertividade justificada, mas que somente "O contextualismo explicita um problema para o qual o relativismo cultural apresenta uma solução falsa, porque carrega uma autocontradição performativa"[562]. Conforme comentado por Rorty, na introdução desta tese, Habermas requer algum tipo de incondicional, por mais esforço que sua constituição demande. Ele mantém a crítica às "más" metafísicas, mas, ao considerar que a realidade é indissolúvel da linguagem, agrega, nessa interpenetração, a lógica semiótica. Também, por manter a situação quase ideal de fala para erigir proposições, meio de relacionar condicional com incondicional, remanesce tensão inerente à representação por correspondência.

Habermas tenta não abandonar a esperança racional trazida por Kant, mantendo o que chama de pragmática formal, na qual se mantém o anticeticismo e o realismo cognitivo, porém alterando-se o postulado da passagem do enunciado constituído pelo sujeito para confirmação na experiência. O enunciado, crente na razão, coloca-se à experiência pelas três formas de argumento ou raciocínio, em situação quase ideal de fala, mas cabe à experiência,

[560]Idem Op. Cit. p.135.
[561]HABERMAS. 2004. Op. Cit. p.241.
[562]Idem p.241-242.

no final, confirmar ou moldar a forma lógica, ao contrário de só dizer sobre a conformidade do enunciado aos seus fins. Sobre a "velha" metafísica, Habermas afirma que "O materialismo antigo e o ceticismo, bem como o nominalismo da alta Idade Média e o empirismo moderno constituem movimentos antimetafísicos que permanecem, porém, no interior do horizonte das possibilidades do pensamento da metafísica"[563]. Busca, então, traçar um caminho diverso, amparando-se na teoria falibilista e realista de Peirce.

Com tal contraponto, pode-se retornar à nova abordagem de Habermas para verdade e justificação[564]. Em se tratando de enunciados, à luz da reflexão, eles não se legitimam para além da linguagem e tampouco por experiências autoevidentes aquém das razões. Por outro lado, a verdade não é um conceito ligado ao sucesso, o ser humano é limitado e, por isso, obrigado a emprestar falibilidade a consensos discursivamente alcançados em condições aproximadamente ideais. Para Habermas, como para Peirce, a perfeição não é predicado da verdade ou correção. A composição desse pano de fundo, constatada por Habermas, levou-o a revisar as relações dos conceitos de aceitabilidade racional, de verdade pragmática, traçados de forma não epistêmica, de sorte a não vincular verdade à assertibilidade ideal como na antiga teoria clássica do conhecimento.

Em Habermas, o discurso racional é visto como uma forma de comunicação privilegiada, atuante de forma contínua, capaz de permitir aos indivíduos que se descentrem de suas perspectivas cognitivas, na esperança da constituição de um juízo imparcial. Somente pela argumentação ou mediação pelas formas de raciocínio, é que se pode certificar a verdade já que ela é, exclusivamente, a maneira de se examinar as pretensões de verdade.

Habermas mantém o temor das "más" metafísicas e, após adotar o falibilismo e o modo evolucionário da racionalidade, como em Peirce, afirma que não aceita a teoria de Peirce de que o real está contido nos universais. Na filosofia de Peirce, por não ser uma filosofia metafísica de fundo teísta com um universal imutável como a ideia de Deus, mas de fundo lógico-semiótico, não se conhece nenhum tipo de universal concreto, a não ser nos diagramas da matemática pura que só requererem consistência em si mesmo. Em Peirce, a realidade falível "está" universal pela mediação ou na racionalidade que se exerce na razoabilidade e que, pela experiência aberta e comum, é um pensamento de opinião compartilhada e, portanto, expressando um *continuum*. Em complemento, Habermas, dizendo-se não relativista, faz a defesa de um realismo cognitivista e uma atitude anticética

[563]HABERMAS. Apud Reese-Schäfer, Op. Cit. p.135.
[564]HABERMAS. 2004. Op. Cit. p.45.

em um sistema que, chamado de não epistêmico, pretende produzir correção normativa para enunciados para os quais o realismo cognitivo se aplique[565].

Habermas também pretende substituir o realismo dos universais pela lógica da linguagem, mas, coerente com a sua refutação ao relativismo, valoriza a relação da linguagem com a experiência que se revigora, defendendo que não se podem projetar "os universais existentes" da experiência, equivalentes a hábitos ou crenças não mais problematizáveis, enquanto realismo conceitual, "além do horizonte do mundo da vida linguisticamente estruturado, na constituição do próprio mundo" [566]. O "realismo conceitual", ou hábitos e crenças de sucesso, não pode determinar, *a priori*, o mundo da contínua ressignificação e não pode representar apego a um extramundo e, na opinião de Habermas, o uso do conceito do realismo dos universais, como aplicado na Idade Média, poderia pôr em risco essas limitações.

Isso leva Habermas a pretender um antiidealismo, mas em um mundo semiótico, admitindo-se contínuas ressignificações, que se fazem pela linguagem que está imbricada à experiência. Habermas, assumindo um evolucionismo por aprendizagem nas questões epistêmicas e outro por construtivismo nas questões morais, distingue-se do Idealismo subjetivo de Hegel, pois, com a adoção de um falibilismo ontológico, afasta-se do conceito hegeliano de que o racional é real, e o real é racional. Habermas, ao indicar que Peirce permitiu, em seu pensamento, conciliar Schelling, Kant e Darwin, está também incorporando a ideia de um naturalismo fraco e, por consequência, refutando o mecanicismo.

Habermas, ao requerer, em sua filosofia, que não se deve interromper o caminho inacabado do homem do mítico ao racional, está, direta ou indiretamente, valorizando a experiência que modula a mediação pela reação na alteridade. O pensamento de Peirce ajusta o conceito de realismo teísta da alta Idade Média e, nele, não há crenças de realismo conceitual que não tenha se constituído pela experiência pregressa da segundidade e da reação do não eu na consciência. Acresça-se que o falibilismo veda, ao realismo conceitual, a sua extensão automática e eterna. Em Peirce, o realismo conceitual avança para o realismo cognitivo que envolve as categorias da experiência que, não se realizando pelas essências, são fenomenológicas. Similarmente, na filosofia de Habermas, o objetor, quando real, é totalmente independente do signo e é este que deve se ajustar ao real, maneira de se entender o limite da linguagem sobre o não ficcional.

---

[565]HABERMAS. 2004. Op. Cit. p.39, 48-49.
[566]Idem p.41.

Segue-se que o real tem que ser mais ou menos idêntico para todos, seja como empresa da verdade, seja como pretensão de correção normativa, pois, na ética, a escolha e o bem lógico têm que se consolidar no modo de agir. Como consequência, a conduta razoável é a conduta dialogante, com a experiência, entre os homens - o intersubjetivo - e entre homens e natureza. O balizamento é a racionalidade razoável, as formas de argumento e o bem lógico, que surgem da experiência de alteridade ou de reação, a qual ocorre independentemente de métodos prévios necessários, sendo, por isso, notadamente fenomenológica. Todo o real, logicamente, tem que existir e, por isso, a mediação da terceiridade, ou lei e correção, presume existência, no caso da ética, incluindo-se o agir. A perfeição, não sendo predicado da razoabilidade, indica ao dever ser o falibilismo e, portanto, deve-se aceitar o construtivismo por aprendizagem como procedural para o imparcial. Retendo-se conceitos da práxis marxista para a emancipação humana, pode se observar que é o bem lógico que se impõe no método evolucionário por aprendizagem.

Ainda na linha na qual Habermas pretende ter um realismo em seu pensamento que, ao mesmo tempo, afaste-se do nominalismo e evite os equívocos extraídos da velha metafísica realista, a platônica ou de Scotus, ele, em suas reflexões, adiciona outros elementos problemáticos na composição do que pretende ser um realismo cognitivo linguístico, porém sem ter que naturalizar a linguagem, hipótese em que, em sua opinião, retornar-se-ia ao nominalismo. Com efeito, ele afirma[567] que Rorty, em seu neopragmatismo, compõe uma compreensão não realista do conhecimento e, ao contrário de Rorty, com a manutenção de um forte ponto de vista pragmático, sobrepuja o chamado deflacionismo que se apoia no conceito semântico de verdade. Dessa maneira, afirma que Rorty, e pode-se imaginar que isso se aplique a outros filósofos analíticos em autocrítica, é "impelido pelo aguilhão nominalista" que se manifesta em forma de estetização da pretensão da verdade a qual, aplicada, paralisa-se na tradição que, por sua vez, se torna um bem cultural. Portanto Rorty é refutado como um nominalista que se dirige a uma ética de contexto fundada na tradição.

Habermas, em busca de um realismo cognitivo por aceitabilidade racional, critica o que chama de epistemização do conceito de verdade, não sustentável por requerer, sempre, situações ideais em sua justificação, bem como as filosofias que aparecem tentando solucionar esse problema promovendo a liquidação das pretensões de verdade incondicionais, com um permanente relativismo latente. Em seu intento, com a sua teoria da verdade, é possível não naturalizar a razão tornada linguística. Habermas pretende fundar uma nova abordagem,

[567]HABERMAS. 2004. Op. Cit. p.228-231.

semiótica ou linguística, no reconhecimento de um mundo regido por um naturalismo fraco, já relatado anteriormente, hipótese em que poderia falar de justificação ou correção, situacionalmente condicionadas, mas de aceitabilidade racional.

Neste novo quadro, Habermas mantém críticas a Peirce, agora parcialmente reformuladas, ainda o interpretando como pensador com traços condicionantes *a priori*, agora mais em direção ao sentido de que a experiência com os objetos representáveis, mesmo que aberta a todos, permite um caráter monológico da experiência. Nesta tese, considera-se que não é a melhor interpretação que se aplica a Peirce, por ser muito restritiva, mas, ao mesmo tempo, as soluções indicadas por Habermas mantêm elementos da filosofia de Peirce.

5.4.2 A abordagem crítica renovada de Habermas sobre Peirce

Habermas indicou que a sua influência filosófica mais forte foi Peirce[568], seguida pela de Mead e que também adota o conceito de falibilismo de Peirce[569], com o objetivo de compor uma filosofia realista e anticética, menções que realizou após a publicação de *Verdade e Justificação*, obra na qual Habermas ajustou os seus conceitos de verdade, correção e justificação, na qual também vai além de Peirce na avaliação de uma filosofia moral.

Em Peirce, em certo sentido, conhecer é "mapear" o outro, entendendo-se o outro como um existente passível de reação e, por decepções com significação prévia, ajustar por ele, em processo perene, o mundo e a consciência significados. A significação e o ajuste não decorrem de um extramundo, mas da história de mundo, em suma, do repertório possível da experiência pregressa. Esse outro em relação à consciência, local dos enunciados da argumentação, torna a consciência uma projeção do não eu e do mundo circundante. A cadeia de significação tem o seu primeiro momento nos juízos perceptuais e, em processo de hierarquização dos enunciados, inicia-se com a Estética ou inclinação da volição, como dedução em processo de recognição ou indução a partir de algum "surpreendente" fato abdutivo. Como as ideias, em maneira temporal e espacial, têm o poder de afetar umas as outras, há uma elevação dos enunciados que são escolhidos, em sentido ético, para atingirem o bem lógico e, por ele, dizer do falso ou verdadeiro, bem que tem, em si, também a possibilidade do significado de legítimo ou incorreto.

Essa fusão de correção e verdade, em Peirce, decorre do fundamento ontológico da sua filosofia, apoiado em três pilares: o sinequismo, pelo qual as ideias se colocam no tempo,

[568]HABERMAS. 2002. Op. Cit.
[569]HABERMAS. 2004a. Op. Cit.

a exemplo da permanência do "estado das coisas" enquanto realidade; o tiquismo, pelo qual as coisas quebram o seu contínuo, como verificável pela análise retrospectiva de teorias, falíveis tanto por não ultrapassar a vagueza de como os objetos se mostram para a significação de uma linguagem limitada, como pela inerente liberdade da natureza em significar a si mesma, além da lógica e, por fim, o agapismo, pelo qual, quebradas regularidades ou gerais, outras serão formadas, pois a inclinação universal é pela ordem e não pelo caos.

Todavia o agapismo, na filosofia madura de Peirce, também contém a dimensão necessária para a ultrapassagem da "dupla reserva de falibilismo", seja a da própria semiótica ou lógica ou da permanência não necessária em face da liberdade dos objetos. Mas, como o mundo só é possível de ser dirigido por crenças eficazes, requer-se a opinião final da comunidade de interpretantes, constituída pelo "outro" na escala do mundo social e no respeito àquele que Peirce denomina de amor evolucionário ou interpretações construtivistas de consenso e respeito. Peirce, em respeitável "impulso platônico", acredita que o amor evolucionário está inerentemente relacionado a uma ética de admirabilidade, pois, em relação ao outro do mundo social, desenrola-se uma escolha ética e um compromisso rumo ao verdadeiro, sob pena da prevalência do caos em detrimento da semiose criada pela opinião da comunidade de pensadores.

Peirce erige esse sistema fundado em uma lógica entranhada nas categorias fenomenológicas da experiência: o primeiro, dos sentimentos ou qualidades; o segundo, em relação ao interpretante da significação e o terceiro que, pela mediação, significa segundos em seu estado de coisas, mas que, pela afecção das ideias, contém sempre elementos característicos da experiência de primeiridade. Essa ubiquidade das categorias fenomenológicas da experiência provém da condição de que não se pode conhecer nada pelas essências, além da falibilidade ontológica, de maneira que a lógica (semiótica) leva, pelas formas de raciocínios ou argumentação, a uma antecipação preditiva e ideal da conduta dos objetos, como real possível, que pode e deve, ou não, ser testada efetivamente na realidade da aplicação prática.

Espera-se ter demonstrado que essa antecipação ideal de consequência não é estranha nem a Apel, nem a Habermas e, que, em Peirce, os três pilares ontológicos desde sempre estão em processo, como se manifestassem uma ontologia geradora de um realismo com epistemologia indeterminista. Todavia Apel, conforme opinião de Habermas[570], foi tocado pelo pensamento do jovem Peirce quanto à transformação semiótica da filosofia kantiana,

[570]HABERMAS. 2009. Op. Cit. Ensaio: "Un architetto com fiuto ermeneutico. La via del filosofo Karl-Otto Apel. p.59-69.

com a ideia da tríplice relação dos signos com o objeto indicado, o dado de fato e o intérprete, considerando a tríplice relação como a chave dirigida para uma comunidade comunicativa ilimitada, na qual o sujeito transcendente poderia dissolver-se no processo de compreensão, historicamente situado, mas mirando um ideal de consenso. A interpretação que se estende ao infinito, para Apel, garantiria a possibilidade objetiva do conhecimento em geral, uma compreensão intersubjetiva enquanto mediação da tradição na ilimitada comunidade de intérpretes. Para Habermas, Apel tomou o modelo desenvolvido por Peirce, referido a uma comunidade de investigadores e o estende a uma comunidade comunicativa de cidadãos, considerando o ideal de consenso como o *a priori* pelo qual se poderia conciliar o falibilismo do conhecimento com a pretensão de fundação de uma filosofia última.

Habermas segue e observa que o papel que Apel dá à argumentação, notadamente o das antecipações argumentativas ideais, torna-se um processo pelo qual a virada pragmático-linguística é a chave para uma pesquisa sistemática dos tipos de racionalidade a fim de, nos moldes da teoria da comunicação, recuperar dimensões abandonadas do conceito de razão. Por isso, mesmo tendo estudado Peirce, Apel teria se mantido kantiano, tanto no que se refere à virada pragmático-linguística, quanto no estudo da metafísica da evolução do Peirce tardio, em que Apel estaria influenciado pela *Crítica do Juízo* de Kant.

Não obstante a forma pela qual Apel faz a recepção de Peirce, dada como perigosamente próxima à filosofia do sujeito, Habermas, em textos publicados na sua maturidade, nas referências a Peirce, não se reporta às coletâneas, sejam os *Collected Papers* ou os *Writtings*. A título de ilustração, em *Verdade e Justificação*, faz vinte e três citações a Peirce, somente uma referida ao volume 5 dos CPs e várias apud Apel. Habermas evidencia o modelo de crenças e dúvidas de Peirce como singular, mas considera a "ação controlada pelo sucesso" como um pano de fundo *a priori*, pois, no modo de ligar referência ao mundo à verdade, Peirce teria assumido uma ligação transcendental entre propriedades do agir instrumental e condições necessárias à prática desse tipo de intervenção, de maneira que se equivalham pressuposição pragmática e a comunicação linguística sobre o estado de coisas[571].

Para Habermas, ainda que se adote a virada linguística, com a destrancendentalização da razão kantiana, a querela dos universais da alta Idade Média deixou vestígios em versões de conceito de mundos opostos uns aos outros e complementa que essa querela é muito presente em Peirce. De acordo com esse entendimento, haveria um dilema de dois mundos se opondo, um do pressuposto prático do agir e outro da comunicação linguística e, para

[571]HABERMAS. 2004. Op. Cit. p. 20 e 23.

Habermas, ao se tratar deles, corre o risco de cair em um contextualismo estrito. Para ele, na busca de saída para esse dilema, criou-se a necessidade de compreender a referência transcendente da linguagem para a verdade como assertividade em condição ideal, o que o levou, assim como Apel e Putnam, a pensar, para a justificação, em uma situação epistêmica ideal. Em contida autorrefutação, Habermas passa a defender outro conceito discursivo de verdade[572], que se afasta tanto da posição de Putnan como da interpretação da semiótica de Peirce realizada por Apel.

Conforme a interpretação sustentada nesta tese, Habermas parece não ter levado em conta o holismo presente na filosofia de Peirce. Ela mantém um dualismo, meramente metodológico, pelo inventário das categorias fenomenológicas das experiências, as quais, por si, são parte do real, pois presentes e ubiquas no existente, naquilo que se objeta como alteridade e é independente da nossa linguagem. As categorias dos modos de ser são simétricas e interativas à condição de afecção espaço-temporal das ideias e às formas de raciocínio ligadas aos juízos perceptuais. Esses elementos são âncoras do falibilismo ontológico de dupla reserva, o da vagueza das asserções e o da alteridade que independente da descrição, mas que requer *status* de incondicionalidade, pois, em conaturalidade entre sujeito e objeto, é possível ter-se um acordo ou consenso na mediação, que é um terceiro na relação triádica ou a aceitabilidade racional sobre a alteridade e os signos erigidos condicionalmente pela asserção. Por isso, não há condições monológicas ou dialógicas na relação asserção e alteridade que se legitima na filosofia de Peirce, mas crenças mais e ou menos suscetíveis a alterações. Entretanto, ao criar a nova via do conceito discursivo de verdade, em que relaciona o conceito epistêmico ao justo procedimento e com respeito às qualidades de sentimento, Habermas fica mais próximo da leitura holística de Peirce, à qual também se ajusta o seu conceito de naturalismo fraco.

Pela leitura que faz de Peirce, Habermas entende que, em condições epistêmicas somente "aproximativamente" ideais, que é a que atualmente acha correta, a ideia "reguladora" de Peirce, a da relação transcendental da pressuposição pragmática do agente e da comunicação linguística sobre o estado de coisas no mundo, perde força na tentativa de afastar o falibilismo do consenso discursivamente alcançado, principalmente em se tratando das questões normativas morais[573]. Para Habermas, remanesce o risco de que a legitimidade

[572]Idem p.39 e 46.
[573]Implicitamente, Habermas aponta que Peirce não avançou nas reflexões sobre o campo ético comunitário, embora tenha deixado as bases para fundar novas reflexões.

poderia ficar contida somente na comunidade de investigadores, de maneira que os conteúdos normativos dos discursos atingidos não garantiriam o estado das coisas[574].

Com tal abordagem, Habermas entende que a reflexão sobre a validade de uma asserção tem, à frente, as condições comunicativas da busca cooperativa da verdade e que a saída dada por Peirce é a da comunidade ilimitada de comunicação em que os pesquisadores se justificam um ao outro em suas afirmações, em busca do acordo sobre o estado das coisas, sempre revisável à luz de contra-argumentos. Em contraposição, ao mesmo tempo, Habermas afirma que, em Peirce, não há o risco, comum em outras filosofias, de se realizar a constituição de um mero imperativo categórico intersubjetivo, pois o seu pensamento contém a peça central de uma teoria da linguagem, uma teoria da significação[575]. A interpretação de Habermas de que a filosofia de Peirce somente é aplicável na relação asserção e objeto, por só se referir ao mundo como totalidade de objetos passíveis de trato monológico, não se alinha com o pensamento geral exposto por Habermas a respeito do imperativo categórico na filosofia de Peirce e decorre da restrição feita por Habermas a "objeto".

Habermas reforça, todavia, por qualquer abordagem, a sua defesa da racionalidade, por mais complexo que seja defini-la. No entanto não considera que a razão possa ser não criticável ou desqualificável por ela mesma, mas que é possível constatar que as condições epistêmicas, não abandonáveis sob nenhuma circunstância, devem ser legitimadas ou justificadas em condições não mais ideais, mas em aproximadamente ideais. De forma metodológica, o que já havia desenvolvido ao longo de sua filosofia, Habermas fala em quatro modos de racionalidade: a discursiva e reflexiva ou da "autorreferência como condição para a racionalidade de pessoas"; a epistêmica ou do saber; a teleológica e a comunicativa. No quadro da reflexão e adentrado o mundo racional, Habermas reconhece uma liberdade reflexiva, ou a liberação autoprovocada da perspectiva egocêntrica de alguém enredado no contexto de ação, possibilitando uma atitude teórica, manifesta na liberdade de arbítrio ou escolha racional para agir de um ou outro modo e na liberdade ética, a qual "possibilita, por fim, o projeto consciente e a estabilização de uma identidade do eu". Ao mesmo tempo, é inerente a esses processos a reação dos outros participantes nos discursos empíricos e a possível reversão de perspectivas, refletindo o modo racional inerente à estrutura e ao procedimento da argumentação. Assim, conhecer, agir e falar estão em constante interação[576].

[574]Idem p.48.
[575]Idem p.90-91.
[576]Idem p.102-103.

Ao discutir a racionalidade epistêmica, Habermas refuta a ideia de um saber intuitivo, adquirido ou meramente situado no aspecto prático, e assume que é necessário conhecer os fatos, mas também saber da verdade dos juízos correspondentes, o que requer justificações potenciais. Em outras palavras, não se conhecem as coisas por extramundo, ou só por habitualidade, ou só por formulação linguística, mas "Quem pensa dispor de um saber admite a possibilidade de cumprir pelo discurso as pretensões de verdade correspondentes. Em outras palavras: pertence à gramática da expressão saber a possibilidade de tudo o que sabemos ser criticado e fundamentado"[577].

Por tais posições, Habermas segue afirmando que convicções racionais não significam juízos verdadeiros, que é irracional defender opiniões dogmaticamente, sem que se possa fundamentá-las, e que é inerente à gramática do saber que ele, o saber, é sempre falível na perspectiva de um terceiro, de maneira que a veracidade ou racionalidade de um juízo não implica a sua verdade, mas somente a sua aceitação em determinado contexto. Como consequência, a adequação do saber é aprendida no relacionamento prático com uma realidade que resiste, sentido em que a racionalidade epistêmica está entrelaçada ao uso da linguagem e ao agir. Assim, atesta-se que a linguagem não se sustenta por si só, mesmo em casos de consenso contextuais, e que a relação racional com o saber ocorre no contato desse saber com a realidade que pode tornar falha uma expectativa fundamentada, sendo da realidade a última palavra[578].

Habermas segue em suas reflexões e afirma que:

> "(No nível reflexivo da ciência, em que se trata de formular teorias, é evidente a necessidade de organização linguística do saber, e, conforme o caso, numa linguagem formal.) De outro lado, como salientam com razão Peirce e o pragmatismo, precisamos fazer uso do nosso saber na prática e implementá-lo mediante ações voltadas aos fins, controladas pelo critério de sucesso, para poder aprender com experiências negativas. Aprendemos com decepções, na medida em que processamos surpresas com faculdade de juízo abdutiva e revisamos o saber tornado problemático"[579].

Habermas, assim, junta o autocontrole, o agir intencional e a ação que revela a intenção de acordo com o livre-arbítrio e a busca de uma meta estabelecida, processo em que o saber, possuído reflexivamente, é adaptado às justificações possíveis. Por seu lado, o agir racional orientado a fins precisa ser possuído reflexivamente e adaptado a justificações possíveis, de forma que à intenção da ação determinante adiciona-se um cálculo do sucesso da ação, mesmo com a limitação de que os atores devam se contentar com informações

[577]Idem p.104.
[578]Idem p.105.
[579]Idem p.105.

incompletas, restando processá-las no *medium* da representação linguística e ligá-las às escolhas a cujos fins foram racionalmente selecionadas[580].

Habermas, no entanto, não avança em conceitos peircianos como a ubiquidade das categorias fenomenológicas da experiência, afecção das ideias em sua extensibilidade espacial e os pilares ontológicos do sinequismo, tiquismo e agapismo, que estão holisticamente ligados à pragmática da experiência aberta a todos para a significação da alteridade e para justificar o falibilismo conciliado com um realismo anticético. Por essa sua interpretação, ele "restringe" Peirce ao nível da chamada racionalidade epistêmica e avança com o conceito da racionalidade comunicativa, base e abrigo para distinção que fará sobre a justificação do verdadeiro, presente nos sistemas científicos, e a correção para a legitimação das pretensões morais.

O conceito de racionalidade comunicativa, para Habermas, contém a força unificadora da fala orientada ao entendimento mútuo e a possibilidade criada pelo discurso para que, intersubjetivamente, todos possam se referir a um único e mesmo mundo objetivo. Por isso, a racionalidade comunicativa está além da racionalidade epistêmica e da orientada a fins do agir. O uso comunicativo das expressões linguísticas exprime as intenções do falante, enquanto se presta a "representar o estado de coisas (ou supor a sua existência) e estabelecer relações interpessoais com uma segunda pessoa", com uma relação tripartite, a de entender-se com alguém a respeito de algo, ligando dizer, ação e o que se vê [581]. Evitando uma posição meramente racionalista, Habermas indica que a fala não se restringe somente à orientação a fins, mas se refere a eventos localizados no espaço e no tempo e, portanto[582], é conatural na pertença ao mundo objetivo, de maneira que gera efeitos perlocucionários ou a evolução em argumentos e contra-argumentos. É claro que essa evolução se faz por mediação linguística ou terceiridade.

Os atos de fala podem ser confirmados ou negados e Habermas os divide entre aqueles que se referem a fatos com referência ao mundo objetivo, os que revelam vivências subjetivas e da experiência em acesso privilegiado e os que constituem pretensões de correção de normas e prescrições requerentes de reconhecimento em um mundo intersubjetivamente partilhado. Com essa divisão metodológica, Habermas divide o uso da linguagem em comunicativa e não comunicativa. O uso epistêmico e teleológico da linguagem não envolve uma relação interpessoal comunicativa, pois representa um saber calculável em relação ao

[580]Idem p.106 e 107.
[581]Idem p.107.
[582]Idem p.108.

êxito da ação, passível de emprego monológico sem recurso a um terceiro. Conforme Habermas, nesse tipo de uso, basta conhecer o estado de coisas, a direção do ajuste e justificar as deliberações monológicas discursivamente para os outros no espaço público de argumentação, pois a alteridade está posta e se dispõe a reagir de forma ordenada e permanente, tão falível ontologicamente quanto possa ser[583].

Por outro lado, a racionalidade comunicativa não consegue se corporificar em foro interno, pois é da essência do falante e do ouvinte que se entendam ou assim o queiram, o que, claro, mantém a referência a algo no mundo, mas com atitude performativa voltada para segundas pessoas, o que caracteriza uma linguagem orientada ao entendimento mútuo[584]. Sem se embrenhar pelas categorias fenomenológicas da experiência e pelas relações de sentimentos ou qualidades como primeiros e relacionados ao surgimento dos juízos perceptuais, Habermas distingue um mundo semiótico do sistema científico, que pode ser monológico ou relação de consciência e objeto, e outro de entendimento mútuo, requerente da consciência, de um suposto mundo objetivo mais ou menos igual para todos e de um terceiro, o primeiro mundo peirciano e o outro mundo requerente de distinção entre justificação e correção para legitimação de enunciados.

Na sua avaliação, a regulação decorrente de razões (com o resgate da racionalidade razoável) que pode haver no entendimento mútuo difere do conceito epistêmico, pois a primeira envolve um pano de fundo de uma vida em comum intersubjetivamente partilhada. Enquanto o conceito de consenso epistêmico é um ponto de chegada, as razões partilhadas no comunicativo é um ponto de partida, mesmo sabendo que recognições ocorrem no processo de aprendizagem e de construção moral. De qualquer maneira, para Habermas, o acordo, seja epistêmico, seja do reconhecimento de legitimidade de normas morais, não é autoevidente e opera em uma estrutura entrelaçada às interações sociais entre as racionalidades epistêmica, teleológica e comunicativa no terreno da razão prática. A implicação óbvia no agir distingue o teleológico do agir comunicativo, sendo que, nesse último, em vez de mera força das consequências, revela-se o aspecto da liberdade de escolha quanto ao axiológico a partilhar, com inclinações fortes que determinam a vontade além das preferências ou em sentido fraco ao se realizar discernimentos morais[585].

Habermas reconhece que a racionalidade comunicativa e a linguagem não têm total conexão, pois nem todo uso da linguagem é comunicativo e, também, nem toda comunicação

[583]Idem p.109-111.
[584]Idem p.112-113.
[585]Idem p.117-118.

linguística tem viés de entendimento mútuo, mas que a mediação linguística é maior que a racionalidade comunicativa, pois inclui a epistêmica e a teleológica e é ela que faz a abertura ao mundo da vida[586]. Conforme Habermas,

> Desse modo, o mundo da vida, que se articula ele mesmo, no *medium* da linguagem, abre para os seus membros um horizonte de interpretação para tudo que eles podem experienciar no mundo, tudo aquilo a propósito do que se podem entender e com o que podem aprender.[587]

Habermas assume que a linguagem é possibilidade para o comportamento racional à luz da comunidade linguística que opera com um pano de fundo de mundo de vida e com uma pré-estruturação gramatical, sabendo-se que não se pode "essencializar ou grudar" a linguagem no objeto, mas que, pela racionalidade comunicativa, para além da estrutura epistêmica central do enunciado que pertence à semântica lógica das línguas naturais, pode-se levantar papéis dialogais para as tentativas de entendimento e solução de problemas. Nesse processo, seja qual for o saber linguístico prévio, ele está sempre colocado à prova e abrindo portas para a aprendizagem, com revisão do saber linguístico prévio, ampliando-se o saber e mudando significações, com um arracional, sem conexões extramundo ou sem qualquer "destino do ser"[588], mas eivadas de inovações sem mecanicismos. Habermas nota que "A imaginação linguística - Peirce falava de uma fantasia abdutiva - é, antes, *estimulada* pelos fracassos de tentativas de solução de problemas e pelos bloqueios de processos de aprendizagem"[589].

Assim, mesmo para os atos de fala, ao envolver conceitos de atos ilocucionários como perlocucionários no processo comunicativo no que se refere à correção moral, Habermas valoriza o aprendizado e a evolução à vista da alteridade, assim como indica que compreender um ato de fala significa "conhecer" as condições para o sucesso do seu desenvolvimento, tanto as referentes ao autor da fala como as independentes dele[590].

Habermas abandonou o conceito de situação ideal de fala, o aspecto triádico irretorquível contido na argumentação para o entendimento da comunidade, como destino do ser e separa as condições para justificação e correção dos enunciados postos em juízo.

---

[586]Idem p.125 - 126.
[587]Idem p.126.
[588]Idem p.127-129.
[589]Idem p.129.
[590]Idem p.132.

5.4.3 A solução de Habermas para Verdade e Justificação

Para Habermas, verdade e justificação envolvem uma prática social em direção ao entendimento mútuo. Peirce, para a interpretação sígnica, incorpora conceitos de comunidade e opinião final. Entende-se que a correta opinião sobre o conceito de realidade e opinião final não é de uma diretiva transcendental. Habermas[591], em obras mais recentes, cita Peirce para justificar a sua interpretação trazendo somente a parte final do item do *Collected Papers* 5.407: "A opinião que está destinada a ser, finalmente, acordada por todos os investigadores é o que significamos por verdade e o objeto representado nessa opinião é o real. É assim que eu poderia explicar realidade". Todavia, anteriormente, no mesmo item do CP, Peirce[592] está discutindo a formação heurística de hipóteses sobre fenômenos físicos do universo e que os investigadores, mesmo que estejam em posições antagônicas, uma força, fora deles, os leva às mesmas conclusões. A opinião está predestinada, pois, analisando-se a filosofia realista de Peirce, em sua visão holística, a realidade é que determina os signos e a linguagem. A linguagem não cria realidade, só pode criar ficção, confirmando-se que a última palavra será sempre do real. Entende-se que esse conceito, assim como a expectativa da inclinação humana rumo aos raciocínios razoáveis, não são diretivas transcendentais, mas decorrentes da constatação lógica que a experiência de mundo, material, biológico e cultural tem proporcionado.

Esses conceitos tornam-se equivocados na recepção de Apel da filosofia pragmaticista, e Habermas, com recepção semelhante, evita a assunção de um conceito mais amplo para alteridade, como se pode extrair da filosofia de Peirce. Habermas discute questões da filosofia moral contemporânea e tenta evitar a imposição de um realismo, ao modo científico, para a moral em suas relações multivivenciais na comunidade de comunicação, sem que se descarte um viés cognitivo.

---

[591]HABERMAS. 2007. Op. Cit. p.35.

[592]PEIRCE.CP. 5.407. ""They may at first obtain different results, but, as each perfects his method and his processes, the results are found to move †4 steadily together toward a destined centre. So with all scientific research. Different minds may set out with the most antagonistic views, but the progress of investigation carries them by a force outside of themselves to one and the same conclusion. This activity of thought by which we are carried, not where we wish, but to a fore-ordained goal, is like the operation of destiny. No modification of the point of view taken, no selection of other facts for study, no natural bent of mind even, can enable a man to escape the predestinate opinion. This great hope †5 is embodied in the conception of truth and reality. The opinion which is fated †P1 to be ultimately agreed to by all who investigate, is what we mean by the truth, and the object represented in this opinion is the real. That is the way I would explain reality".

Habermas, outra vez tem discutido profundamente a relação entre teoria e prática, tendo em vista a aplicabilidade das ciências sociais em comparação com as ciências da natureza. Incorporou, à sua abordagem, o falibilismo peirciano para os modos da Verdade e da Justificação. Ao mesmo tempo, refutou qualquer forma de determinismo, por mais oblíqua que seja em sua manifestação, mantendo a esperança de uma filosofia realista e fazendo-o na direção de um realismo que, na mensuração da reação dos existentes, contenha maior abertura aos sentimentos humanos, determinante para constituição de uma ética que não se defina por elementos *a priori*.

Habermas, com elementos da Semiótica do Pragmatismo Clássico, ao pensar em realidade, considera que ela e a linguagem estão indissoluvelmente interpenetradas, de forma que não há outro acesso às coisas senão pela sua significação. De igual maneira, entende que não se pode apelar ao transcendente ou a um extramundo, pois há submissão à experiência genética e cultural. Nesse quadro, sem a razão kantiana, universal em categorias de composição das proposições hipotéticas ou teóricas, a racionalidade razoável se eleva em formas de argumentação que, abalando crenças estatuídas, permite novas fixações reformuladas e, assim, sucessivamente, constituindo um todo holístico.

Esse movimento sucessivo de crenças razoáveis ou eficazes, ainda que possibilite uma abertura aos vários tipos de ceticismo ou relativismo, sustenta-se na busca do realismo, pois, para Habermas, ele só é possível na suposição, pelos homens, de um mundo objetivo igual para todos, e assim também suposto como incondicional, com funcionamento eficaz. Como para Peirce, em Habermas, o curso do pensamento frente à verdade, correção e justificação aparta as dúvidas desnecessárias no sentido de afastar uma filosofia ao estilo "Make Believe Philosophy", fundando-se na existência do mundo da vida, considerando, holisticamente, crenças eficazes, abaladas e novas hipóteses.

Seguindo com os princípios da filosofia de Habermas, como consequência da ligação indissolúvel entre linguagem e realidade, da mesma forma a elas se liga a ação e as manifestações nas formas de argumentação dos modos de raciocínio. E é, pela discussão da aceitabilidade racional, que Habermas cria uma janela para uma ética que se traduz na escolha prática do exercício de conduta no mundo da vida. Com efeito, ele analisa quatro tipos de racionalidade: reflexiva, estratégica, instrumental e comunicativa. Embora todas interajam permanentemente, há uma convergência para a racionalidade comunicativa. Esse tipo de racionalidade é o que pode realizar o refinamento entre as proposições que permitam testes experimentais em campo ou observacionais, apropriadamente enquadráveis dentro do sistema científico, daquelas que contêm alta carga de valores morais, atinentes somente ao

entendimento mútuo e, por isso, requerentes do reconhecimento das partes, em lugar do verdadeiro devidamente justificado. Essa dispersão se refere à maneira de como se pode reagir frente às decepções concretizadas no mundo circundante.

No pensamento de Habermas, alterações de conduta do mundo objetivo permitem, no nível da argumentação, que já contém a ideia de justificação para o teste de realidade, um real possível na forma de conceito, pois a alteridade envolvida assim o possibilita. Claro que o falibilismo está ontologicamente ligado a essas eventuais verdades justificadas, mas está próximo mesmo assim de um efetivo realismo. Por outro lado, para o que se pode chamar de proposições para normas requerentes de correção moral, a alteridade envolvida tende a ser a oposição da opinião de terceiros. Nesse caso, na suposição do verdadeiro, perde-se o nexo com a justificação, ou o caráter transcendental possível na argumentação.

Segue-se que, por essa forma de alteridade, a composição da correção das proposições requerentes de validade moral se processa por construtivismo na aprendizagem, maximizando-se o papel avaliativo das consequências, os erros e os acertos. Todavia, no mundo da vida e no exercício das práticas cotidianas, mantém-se a suposição de um mundo objetivo, eficaz e igual para todos na sua incondicionalidade. Assim e por isso, requer-se, para o exercício da coação do melhor argumento sem qualquer outra coerção externa aos falantes, um ambiente de discussão em que a assertividade quase ideal (também falível ontologicamente) e possível submeta sua exequibilidade e pretensão de correção normativa à razoabilidade do entendimento mútuo rumo ao merecimento de ser reconhecida. Esse processamento no mundo da vida das decepções, erros, enganos e acertos só é possível na escala da aprendizagem ou em um cognitivismo no mundo real regido por alteridades peculiares chamado por Habermas de Realismo Cognitivo e considerado uma ampliação do Realismo Conceitual. Conforme Habermas:

> A descrição não-cognitivista do jogo de linguagem moral é revisionista na medida em que os próprios participantes partem, sim, da ideia de que os conflitos morais práticos, considerados à luz de expectativas de comportamento normativo reconhecidas intersubjetivamente, podem ser resolvidos mediante razões[593].
>
> ...o mundo não deve ser concebido como a totalidade dos fatos dependentes da linguagem, mas como a totalidade dos objetos. A esse conceito semântico do mundo como um sistema de referências possíveis corresponde o conceito epistemológico do mundo como a totalidade dos constrangimentos que impõem implicitamente sobre as diversas maneiras pelas quais podemos vir a saber o que está acontecendo no próprio mundo.[594]

[593]HABERMAS. 2004. Op. Cit. P. 271.
[594]HABERMAS. 2004a. Op. Cit. P. 58.

5.4.3.1 A constituição do Realismo Cognitivo

Habermas, conforme já explanado, atualiza, na obra *Verdade e Justificação*, o caminho de seu pensamento que o leva ao Realismo Cognitivo a partir do Pragmatismo. Ele afirma que:

> O pragmatismo nos torna cientes de que a práxis cotidiana exclui uma reserva de princípio para com a verdade. A rede de práticas habitualizadas repousa em opiniões mais ou menos implícitas que temos por verdadeiras contra um amplo pano de fundo de convicções intersubjetivamente partilhadas ou suficientemente sobrepostas.[595]

Ao passar da ação para o discurso ou saída do cotidiano com suas práticas habituais sobre certezas, ocorre o que Habermas chama de saída da ingenuidade, pois a condição de certeza assume a "forma de um enunciado hipotético cuja validade é suspensa até o resultado de uma prova argumentativa"[596]. De acordo com Habermas, "Um olhar para além do nível da argumentação apreende o *papel pragmático* de uma verdade bifronte, que cria a conexão interna entre certeza da ação e assertividade justificada".[597]

Entende-se que, por meios da filosofia de Peirce, que, na opinião de Habermas, o fim interno que se tem para liquidar as incertezas torna-se um "meio para outros fins", isso na relação exterior, pois, na relação interna, o papel de sujeitos atores nunca é suspenso. Todavia, mesmo com as forças da "primeiridade", a "segundidade" do mundo da vida força a colocar os enunciados no "tempo", a uma mediação ou "terceiridade". Retornando à obra de Habermas, ele afirma que "A necessidade de ação no mundo da vida, no qual os discursos *permanecem* enraizados, força por assim dizer a pontuação temporal do que, na perspectiva interna, é "uma conversa infinita".[598]

Por essa maneira, para Habermas, o sistema científico procura livrar o discurso racional desse 'sorvedouro' do mundo da vida, uma espécie de descanso para a razão, tornando-se independente no intuito de fazer com que o "pensamento hipotético assuma uma forma durável"[599], a combinação de conceito que permanece na conduta de uma classe de objetos na reação desses mesmos objetos. A essa condição "eidética" do mundo da vida, chamada por Habermas de "platonismo natural do mundo da vida", somente "a ciência institucionalizada pode limitar-se ao trato com hipóteses e se permitir um falibilismo radical"[600], claro, ligando o conceito ao objeto, à conduta do objeto, modo passível de testes

[595]HABERMAS. 2004. Op. Cit. p.285.
[596]HABERMAS. 2004. Op. Cit. p.286.
[597]Idem
[598]Idem
[599]HABERMAS. 2204. Op. Cit. p.287.
[600]Idem

de experimentação e observação, aquém da complexidade da assunção de validação moral de hipóteses.[601]

Em contrapartida ao sistema científico, Habermas afirma que é feita uma "constituição dogmática do mundo da vida"[602] e, justamente por isso, há uma consciência falibilista de que se pode errar e, portanto, esse quadro significa um impulso a repensar a conexão entre verdade e justificação, assim como sobre a extensibilidade da comunidade de justificação. Embora tenha fundamento, para o pensamento, o que é aceitável por razoabilidade, Habermas estabelece uma distinção entre sistema científico e mundo da vida, com novas implicações para o sentido de verdade e justificação, correção e reconhecimento, o que, por outra maneira, já tinha sido estudado por Apel.

Conforme Habermas, "Na argumentação, depende unicamente de boas razões a possibilidade de uma convicção tornada problemática se revelar racionalmente aceitável"[603], de forma que as pretensões de verdade poderiam transcender toda a justificação, mas, ao mesmo tempo, os participantes da argumentação "não esqueceram que o *status* de opiniões verdadeiras não é o mesmo na práxis do mundo da vida e do discurso"[604]. A práxis do mundo da vida é moldada na vivência prática, de um lado pela "resistência de um mundo indisponível que contrapõe a sua autonomia às nossas manipulações e, de outro, à identidade de um mundo comum para todos"[605]. Mas, ainda que as hipóteses estejam sendo moldadas pelo mundo prático, estão em caráter de singularidade, conforme observa Habermas: "Como os indivíduos que agem pressupõem, em sua cooperação, que cada um se refere, de sua perspectiva, ao mesmo mundo, o mundo "existe" apenas no singular."[606]

Habermas observa que há situações em que se está liberado da ação e só contam as boas razões, hipótese em que a certificação prática é suspensa. Ao contrário, quando se lida com a opinião dos oponentes, os participantes da argumentação estão atinentes tanto ao resgate incondicional das pretensões de verdade, enquanto "apreensão dos fatos", como,

---

[601] De fato, o teor da primeiridade como categoria fenomenológica de experiência implica levar em conta a espontaneidade da conduta humana, o que torna mais difícil asseverar verdades que tenham permanência e sejam experimentadas de forma trivial. No entanto, a adoção por Habermas do princípio moral da seleção de interesses passíveis de serem colocados na forma de proposições para todos os envolvidos, requer, para a aplicação geral da norma, os princípios gerais do pressuposto pragmático conforme elaborado por Peirce. Como o discurso já é ação, no caso de ordenamento da conduta humana ou legitimidade normativa da proposição em sua aplicação geral, a justificação de correção da proposição, enquanto incondicionalidade, ainda que falível, está antecipada para o momento do discurso e não para após a aplicação geral. Em Peirce, o conteúdo simbólico expresso na forma de bem lógico indica consequências no real possível.

[602] Idem

[603] HABERMAS. 2004. Op. Cit. p.288.

[604] Idem

[605] Idem

[606] Idem

indiretamente, estão mantendo o mundo objetivo no campo de visão. À vista dessa complexidade real, Habermas, em reforço à tese do realismo cognitivo, afirma que "Quando enxergamos dessa maneira pragmática a conexão entre a verdade de enunciados e a objetividade daquilo de que tratam os enunciados, fica evidente a dificuldade de uma compreensão da validade moral por *assimilação* à verdade"[607].

Entende-se que, em Habermas, há a manutenção de pretensões de verdade como evento semiótico, pois para Habermas, sobressai a diferença entre as duas pretensões de verdade:

> De um lado, ambas dependem do resgate discursivo e, com isso, de uma práxis de justificação em que os envolvidos se orientam pela ideia de uma "única resposta correta", embora saibam que não poderão ir além de uma "aceitabilidade idealmente justificada" dos enunciados. Por outro lado, essa analogia existe apenas no nível da argumentação, não podendo ser transposta para o nível pré-reflexivo em que as opiniões "são postas à prova". Pois as convicções morais não fracassam ante a resistência de um mundo objetivo como idêntico por todos os envolvidos, mas ante o caráter insolúvel de uma dissensão normativa entre adversários num mundo social comum.[608]

Habermas realiza uma extensão de toda a abordagem pragmática para a questão moral, mas observa que não se pode colocar fora do mundo da argumentação a diferença de como as duas formas de pretensões de verdade se põem à prova, uma, a do processo de convicções morais, que são normativamente reguladas e, outra, a das convicções empíricas de intervenção no mundo objetivo voltadas para um fim e eficazes em suas ações possíveis. No caso das convicções morais, ao contrário do apelo à reação de existentes no sistema científico, normalmente com abertura suficiente para variações conjecturais na experiência, para Habermas, o "por à prova" já se situa no *medium* da comunicação linguística, pois:

> O que decide o malogro das certezas que guiam a ação não é a contingência descontrolada das circunstâncias decepcionantes, mas a contradição ou o grito dos adversários sociais com orientações axiológicas dissonantes. A resistência não provêm de dados objetivos não dominados, mas da falta de um consenso normativo com as outras pessoas. A "objetividade" de um espírito *alheio* é feita de uma matéria diferente da objetividade da realidade *surpreendente*. A resistência do "espírito objetivo" é vencida por processos de aprendizagem moral que levam as partes conflitantes a ampliar o mundo social que é cada vez o seu e se *incluir* reciprocamente num mundo construído em comum, de tal forma que elas possam, à luz de critérios de avaliação convergentes, apreciar e resolver seus conflitos de forma consensual.[609]

Depreende-se, da afirmação de Habermas, que a segundidade ou resistência no mundo moral não está totalmente aberta às novas abduções ou hipóteses possíveis de uso do mundo experimentável, pois, nesse caso, o ajuste de conduta de ação requer a construção de

---

[607]Idem
[608]HABERMAS. 2004. Op. Cit. p.289.
[609]HABERMAS. 2004. Op. Cit. p.290.

um mundo inclusivo para que impere um contínuo de aprendizagem moral para o posicionamento ou conduta social. Assim, o processo de cadeia semiótica de interpretação, ao contrário de ocorrer em um campo "transcendental" que surge nas formas de argumentação em relação aos objetos, com a lógica constatando metafisicamente essa conduta, as formas lógicas já se encontram "entendidas" nas próprias formas de raciocínio ou argumentação, sem que, no entanto, recorra-se a teorias transcendentes de dois mundos ou extramundo, evitando-se formas genéricas de racionalismo e ou determinismo. O "estar colocado" no mundo humano dá, aos sentimentos, ou à estética, uma forma diferenciada de afecção com efeito direto na manifestação da ubiquidade das categorias fenomenológicas da experiência, com um papel mais acentuado no processo argumentativo para o bem lógico quando comparado àquela "transcendência" de curso para o real possível do sistema científico. No mundo social e moral, considera-se a inclusão conatural dos envolvidos pressuposta para o curso da cadeia de interpretação.

O grau de "segundidade" ou reação testável, para as pretensões de verdade buscando incondicionalidade frente à apreensão de fatos em um mundo objetivo, "classifica" a diferença entre correção e verdade. Conforme Habermas:

> Falta às pretensões de validade moral a referência ao mundo objetivo, característica das pretensões de verdade. Isso as priva de um ponto de referência que transcende a justificação. No lugar da referência ao mundo, entra a ampliação das fronteiras da comunidade social e de seu consenso axiológico. Para determinar com mais precisão a diferença entre correção e verdade, temos de ver se e, se for o caso, como essa orientação por uma inclusão sempre mais ampla de pretensões alheias e de outras pessoas pode compensar a ausente referência ao mundo.[610]

Assim, no mundo moral e nas questões descritivas, a necessidade de consenso torna-se uma questão premente e problemática. Como os discursos racionais só se movem dentro e pela argumentação, há que se admitir dois diferentes consensos: à vista da possibilidade de referência ao mundo objetivo, para a verdade de enunciados e outro para a correção de juízos ou normas morais. Conforme Habermas:

> No caso das pretensões de validade moral, é justamente essa diferença entre verdade e assertibilidade[611] idealmente justificada que se apaga. Pois, do lado da validade moral, não há nenhum equivalente para a interpretação ontológica da validade ligada à verdade. Enquanto na dimensão dos problemas postos pelos fatos os sucessos de aprendizagem podem ter como *consequência* um acordo, os sucessos de aprendizagem moral *medem-se* pela natureza inclusiva de um tal consenso realizado mediante razões.[612]

---

[610]Idem
[611] Embora o tradutor tenha optado por usar a palavra assertibilidade, optou-se por usá-la como assertividade.
[612]Idem grifo meu.

Essa conaturalidade entre envolvidos, já existente na filosofia de Peirce, é elemento essencial para reconhecer a permanência de conduta de objetos, os quais, pela sua manifestação externa, deixam que se conheçam as suas leis internas. Todavia, a par da fundação metodológica que faz para as ciências normativas e a partir dela, Peirce não estendeu suas reflexões para o campo da ética, "carregado" de primeiridade, no qual se torna difícil falar em "leis" de conduta. Dessa maneira, e de forma restrita, é que se deve analisar a expressão de Habermas para uma suposta inexistência de elemento ontológico de interpretação para a verdade nas questões morais. Habermas evita tanto o determinismo quanto o relativismo moral, ao mesmo tempo também evita o racionalismo da ética utilitarista, qual seja, a da constatação racional do maior bem para o maior número de indivíduos, maneira racional, porém considerada não correta de dizer da verdade moral. Ao contrário, Habermas mantém abertura aos supostos direitos das minorias.

Em outras palavras, na visão de Habermas, a total transferência das "consequências" para o *medium* da argumentação, isso no caso de enunciados de pretensão de validade moral, também transfere o "ajuste de conduta" ou os sucessos de aprendizagem moral para a inclusão dos envolvidos na formação das razões. Como observado, antes da reflexão madura de Peirce, considerando a interação entre ciências normativas, categorias fenomenológicas da experiência e as formas de raciocínio para a construção do bem lógico, ele, reconhecendo a dificuldade para a medida "eidética" das consequências, sugeriu, nas questões vitais, o apego aos instintos (no sentido de crença ou hábito e não antevisão) ou ao já dado. Porém, embora Peirce não tenha se aprofundado nas questões morais, a sua revisão sobre a ética, enquanto ciência da escolha de condutas, redirecionou as questões morais para o seio da argumentação, claro, sem a extensão que Habermas realiza. A questão que segue é, portanto, como incluir a "permanência" necessária para a validade de normas morais, para que sejam incluídas como crenças por aceitabilidade racional e por validação do consenso.

Habermas observa que, quando as pessoas desenvolvem convicção sobre uma matéria que precisa de regulamentação, essa funciona como uma práxis obrigatória para todos, pois "O consenso alcançado no discurso tem, para os envolvidos, algo de relativamente definido"[613] por merecimento de ser reconhecido intersubjetivamente e na crença de que é possível fazê-lo em condições aproximadamente ideais de um discurso racional. Segue-se que, conforme essa concepção, com a justificação imanente ao discurso, a correção age como um conceito epistêmico. Mas, como observa Habermas, no caso deve-se ter em conta "uma

[613]HABERMAS. 2004. Op. Cit. p.291.

dupla reserva falibilista" sobre as crenças "eficazes" no mundo social, de maneira que não há como se fundar em uma mera ética da tradição:

> Mas essa concepção não implica de modo algum que deveríamos ver as nossas ideias morais, as melhores que estão a nosso alcance a cada vez, como infalíveis. O acordo realizado "em dois níveis" nos discursos morais de fundamentação e aplicação está até mesmo sob uma dupla reserva falibilista. Retrospectivamente, podemos nos dar conta tanto de que nos enganamos a respeito dos pressupostos da argumentação como de que não prevemos certas circunstâncias relevantes.[614]

A abordagem falibilista dupla está em linha com aquela do pensamento de Peirce: a opacidade natural inerente aos objetos (no amplo sentido de alteridade) implica incerteza à significação, assim como o mundo independente é totalmente livre para mudar as relações sígnicas pré-existentes, de maneira que se têm limites para a certeza. Habermas, como dificuldade adicional, observa que a condição para a assertividade ideal dos discursos racionais em busca de justificação depende do grau de descentração alcançado pela comunidade de justificação em caso. A inexistência real de uma descentração plena frente à natureza particular da comunidade põe a questão da validação por aceitabilidade racional além da questão cognitiva. Habermas, afastando pressupostos do utilitarismo, afirma que "quando os outros não são respeitados em sua alteridade, podemos esperar que tomadas de posição racionalmente motivadas não se façam valer ou nem sequer sejam exteriorizadas"[615]. Ora, distante de uma condição aproximadamente ideal, perde-se a condição existente de que só se podem corrigir erros sobre um princípio de bivalência. Em complemento, "outro tipo de falibilismo deriva do fato de que todas as normas, por mais fundamentadas que sejam, precisam ser complementadas por discursos sobre sua aplicação"[616]. Ao fazê-lo, surgem revisões que, por processo holístico, continuam trazendo questões sobre a fundamentação das normas.

Mas, mesmo com a dupla reserva de falibilismo, não se requer que as crenças morais constituídas, para não serem relativizadas, devam ser de caráter imutável. A elas se aplica um falibilismo ontológico, tanto quanto aquele que se aplica às teorias científicas dadas como eficazes.

Mais ainda, como o grau variável de descentração de uma comunidade de justificação é critério ou reserva para atualização a cada momento das crenças morais, há intervalos no balanço entre a situação de natureza particular da comunidade em relação à necessária idealização das pretensões de validade moral, dificuldade que torna a validação das

---

[614]HABERMAS. 2004. Op. Cit. p.292.
[615]Idem
[616]Idem

pretensões não apenas cognitiva, mas influenciada pela prática do mundo da vida. Para Habermas, "Essa falibilidade é totalmente compatível com o caráter *para nós* definitivo de um acordo a respeito do qual *supomos*, de maneira exata ou não, ter sido realizado em condições de justificação suficientemente ideais"[617]. Segue-se que, para ele, isso é questão de fundamento para que possam ser corrigidos os erros, pois só pode fazê-lo frente às supostas noções de correto e falso, o que apresenta alguma similaridade ao pensamento de Peirce, no qual a função pragmática só pode ocorrer após a existência de um "bem lógico".

Em complemento, como já observado, normas derivam discursos práticos para sua aplicação e, ao fazê-lo, circunstâncias imprevistas ou inovações retomam a questão da fundamentação das próprias normas. Mas o contínuo holístico da validação sobre normas não as enquadra dentro de "um faz de conta" moral. Nas palavras de Habermas: "a consciência desse provincialismo existencial em relação ao futuro não desestabiliza necessariamente nossas convicções morais enquanto as circunstâncias supostas nos discursos de fundamentação não são perceptivelmente desmentidas pela história"[618]. Como, ao mesmo tempo, reivindica-se validade universal ou algum aspecto de incondicionalidade para as convicções, a pretensão de correção, para conservar esse caráter, não pode ser considerada como exigência epistêmica, sob pena de se requerer um "realismo moral", pois não podemos chamar o enunciado de "saber" moral, mesmo quando eficaz em termos históricos.

Para essa resposta, Habermas afirma que não há como, a partir da perspectiva dos observadores morais, ter-se uma referência ao mundo "dirigida no mesmo sentido", como nos clássicos epistemológicos, mas que "Ao contrário, na dimensão social, os envolvidos devem apenas produzir uma perspectiva de nós inclusiva, mediante a adoção recíproca de suas perspectivas"[619]. Mead, segundo Habermas, descreveu tal processo como "ampliação progressiva de uma troca reversível de perspectivas" e Piaget, como um processo de "descentração progressiva"[620].

Tais concepções, a exemplo do pensamento de Habermas, não "amarram" o conceito de racionalidade a uma concepção da lógica clássica ou à tentativa de se "explicar a incondicionalidade das pretensões morais de validade pela universalidade de um âmbito de validade a ser criado"[621], ou seja, totalmente ideal, mas, dentro de uma concepção construtivista, Habermas propõe complementar essa concepção em relação ao *cognitivismo*

---

[617]Idem
[618]HABERMAS. 2004. Op. Cit. p.293.
[619]HABERMAS. 2004. Op. Cit. p.294.
[620]Idem
[621]Idem

possível com vistas à associação do conceito de validade moral a um programa universalista. A par dos sistemas científicos, sem negá-los, pergunta-se qual é a melhor resposta sobre a maneira de se falar de alguma permanência nos sistemas morais, à luz do falibilismo ontológico, seja aquele do momento da formulação da "teoria", no nível da argumentação, ou na aplicação prática desse mesmo "discurso". Assim, Habermas, focando-se na ideia de justiça, propõe discutir a questão e demonstrar que ela "se retira de seus contextos concretos para a modalidade de uma formação de juízo inclusiva e imparcial, ou seja, como ela toma uma forma procedural"[622]. Sem abandonar a pretensão de universalidade, mas agora entendida como contínua construção por aprendizagem, ajustada por erros e decepções oriundas da alteridade, a possibilidade de mediação real de normas morais dentro de um novo procedural aponta para outro vínculo:

> Isso faz convergir a perspectiva de justiça e a perspectiva que os participantes geralmente adotam em discursos racionais. Essa convergência nos chamará a atenção para o fato de que o projeto de um mundo moral que inclui uniformemente as reivindicações de todas as pessoas não é um ponto de vista de referência arbitrariamente escolhido, mas é, antes, tributário de uma projeção dos pressupostos comunicacionais da argumentação.[623]

Segue-se que as relações interpessoais precisam ser legitimamente regulamentadas e o são pelo consenso do que merece reconhecimento ou que é dado como justo. Assim, para que assumam caráter obrigatório, os conflitos das partes que se opõem só podem ser eliminados mediante razões de convencimento de todas as partes, forma imparcial de fazê-lo. Conforme explicita Habermas, "A crença na legitimidade varia segundo uma multiplicidade de representações substanciais de justiça"[624], porém é na prática ou no "processamento de uma crescente complexidade social que a imparcialidade, rearranjada pelas questões de aplicação e fundamento, ganha a função de explicitar uma ideia cada vez mais abstrata de justiça"[625].

O que, então, passa a definir justiça, migra das iniciais concepções concretas de justiça, requerentes de consenso e falíveis tanto na idealização, quanto na aplicação prática, é a imparcialidade que surge na evolução desse processo. Sobre essa inversão, conforme Habermas, "Se no início as concepções concretas de justiça eram o critério para decidir se as normas subjacentes ao julgamento de conflitos mereciam reconhecimento, no fim o que é justo se mede, inversamente, pelas condições de uma formação imparcial de juízo"[626].

---

[622]HABERMAS. 2004. Op. Cit. p.295.
[623]Idem
[624]HABERMAS. 2004. Op. Cit. p.296.
[625]Idem
[626]Idem

Habermas, estudioso da dificuldade de realizar uma fundamentação final para a ética, debalde os esforços das metafísicas salvadoras ou das supostas categorias universais racionais de formulação ou refinamento das hipóteses, refuta-as, mas mantém, na sua ética, o lastro racional, ainda que as hipóteses ou crenças constituídas sejam falíveis, e constata, como inerentes à argumentação, os elementos para se falar de justiça imparcial como algo acima da prática cotidiana. Ao explanar seu pensamento[627], Habermas fala de um *ethos* comunitário em equilíbrio, que, objeto de transições funcionais evolutivas, tem os papéis sociais e a sua moldura fixa mais ou menos homogêneos, concretos e com força de obrigação geral. Contudo, à luz de novos fenômenos morais, tornam-se problemáticos no que refere ao bem coletivo e, nesse cenário de contínuo desenvolvimento, "os membros de sociedades modernas tomam consciência de que, mesmo para além de padrões axiológicas fundamentais, pode haver dissensão racional"[628] e, portanto, tem que haver um esforço pessoal para um acordo sobre a validação de normas de convivência justa. Por isso é que, "O universo moral perde a aparência ontológica de algo dado e é visto como algo construído"[629].

Nas sociedades tradicionais, quando o *ethos* comunitário refletia a forma de vida em comum, os juízos morais se mostravam necessários somente para os casos particulares, podendo-se recorrer a um "terceiro imparcial" enquanto discurso de um juiz[630]. Nas sociedades modernas, todavia, a suposta neutralidade do juiz "é agora insuficiente como modelo da práxis de fundamentação exigida"[631]. Ao deixar para trás quaisquer resquícios do direito natural, sustentado em bases metafísicas, ou ainda a colocação da ética no Estado com o risco implicado de ética utilitarista, Habermas indica as novas exigências de fundamentação por razões. Segundo ele, ao se tratar de fundamentação:

> (...) nela devem tomar parte, com igualdade de direitos, todos os membros potencialmente envolvidos, de modo que não haja mais uma separação de papéis entre um terceiro privilegiado e as partes envolvidas em cada caso. Agora, todos igualmente se tornaram partes que pretendem se convencer reciprocamente na competição pelo melhor argumento[632].

Sem pretensão à destruição dos sistemas legais, Habermas reconhece que os estados democráticos "influenciam pelo menos as normas igualitárias de uma sociedade com estrutura interna igualitária", pontuando, no entanto, que "essas concepções concretas de uma vida boa,

---

[627]HABERMAS. 2004. Op. Cit. p.296-297.
[628]HABERMAS. 2004. Op. Cit. p.297.
[629]Idem
[630]Com essa postura, cabalmente, Habermas abandona a postura ética advinda de Hegel e penetra em um mundo de uma ética comunitária supostamente fundável nos melhores argumentos, passíveis de serem defendidos em um ambiente de racionalidade razoável.
[631]Idem
[632]HABERMAS. 2004. Op. Cit. p.298. Em HABERMAS.2002. Op. Cit., ele complementa que há um princípio moral, qual seja, a identificação dos interesses da parte dos envolvidos.

em que normas abstratas e gerais são cada vez mais incrustadas, perdem seu caráter autoevidente"[633] e surgem conflitos requerentes de regulamentação. Na refutação a qualquer cristalização normativa universal, ele observa que "Então se dá nos debates interculturais um novo movimento de reflexão e abstração que faz aparecer as implicações universalistas de justiça"[634].

Com tal movimento, sem desprezar os ganhos iluministas incorporados às sociedades contemporâneas, Habermas, por outro lado, considera que eles não podem ser considerados, por si, como de universalidade ou de consenso axiológico e não passíveis do construtivismo moral decorrente do procedural imparcial de justiça. Segundo Habermas:

> Quanto mais a substância de um consenso axiológico se evapora, mais a ideia de justiça se funde com a ideia de fundamentação (e de uma aplicação) imparcial das normas. Quanto mais a erosão de concepções naturais de justiça avança, mais a "justiça" se purifica como um conceito procedural, mas de maneira nenhuma menos exigente.[635]

Assim, para Habermas, a legitimidade das normas só pode ocorrer pela inclusão e com o auxílio de um processo que garanta a imparcialidade da justiça, e a exigência requerida é satisfeita pelos pressupostos comunicacionais de discursos racionais. Ele indica que hoje, em um contexto pós-tradicional, houve a "desintegração de visões de mundo e de éticas abrangentes"[636], o que se coaduna como a visão de que o saber moral não é epistêmico no sentido do saber empírico, embora seja sobre razões para ações. E, sem esse tipo de âncora, Habermas afirma que:

> Pois, diferentemente do saber empírico, o saber moral, é *por sua própria natureza* empregado para fins de crítica e de justificação. O saber moral consiste num estoque de razões convincentes para a resolução consensual de conflitos de ação que surgem no mundo da vida.[637]

Nesse quadro, o arranjo comunicacional "só pode se articular formalmente como imparcialidade da formação de opinião e da vontade numa comunidade inclusiva"[638]. Habermas inclui a verdade e a opinião, pois, nos discursos práticos, que tratam das relações ou consequências particulares, só a imparcialidade promove o resgate discursivo das pretensões de validade criticáveis, dando-as como normas com correção, e, por isso, é uma imparcialidade que coincide com a ideia de justiça nas sociedades pós-tradicionais. A base da diferença entre o saber moral e o saber empírico, como apontado por Habermas, é relacionado ao tipo de alteridade que indica o ajuste das condutas frente aos objetos ou o consenso

[633]Idem Grifo meu.
[634]Idem
[635]Idem
[636]HABERMAS. 2004. Op. Cit. p.299.
[637]Idem
[638]Idem

legítimo no seio das relações sociais. Desse modo não se pode desprezar a perspectiva cognitiva dos participantes nas ações empíricas, e Habermas a distingue como um realismo cognitivo em contraposição ao que denomina realismo conceitual.

> Se nos lembrarmos do modelo dos processos de aprendizagem moral, que são provocadas não pela contingência de circunstâncias decepcionantes, mas pela contradição de oponentes sociais com orientações axiológicas diferentes, então compreendemos melhor a contribuição específica que a forma comunicacional dos discursos racionais presta para levar as representações concretas de justiça a um universalismo igualitário. Uma certificação das normas igualmente boas para todos depende tanto da inclusão de pessoas que são (e, se for o caso, querem permanecer) estranhas umas às outras como da igual consideração de seus interesses. Isso exige justamente a perspectiva cognitiva que os participantes da argumentação devem em todo o caso adotar se desejam examinar a aceitabilidade racional dos enunciados em condições aproximativamente ideais.[639]

A perspectiva cognitiva para a avaliação de aceitabilidade racional de enunciados implica que os participantes da argumentação devem levar em conta a perspectiva dos outros, equivalente à troca reversível de perspectiva discutida por Mead, o jogo do "I and Me" no "take rôle play" e, dessa forma, também dar equivalência às opiniões em oposição como alteridade ou existência de "segundidade social", perspectiva que ultrapassa meras fronteiras sociais e históricas.

> A força suave dos pressupostos inevitáveis da argumentação exige dos envolvidos a adoção das perspectivas de *todos* os outros, bem como a consideração de seus interesses. Desse modo, a universalidade de um mundo de relações interpessoais bem-ordenado - o projeto de um universo moral, em vista do qual se argumenta - explica-se por um reflexo do universalismo igualitário no qual os participantes da argumentação devem sempre já se envolver, para que seu empreendimento não perca o sentido cognitivo.[640]

Habermas acredita que esse ponto da referência ideal, a perspectiva cognitiva que é inerente à forma comunicacional dos discursos racionais, correspondente à necessidade de justiça pós-tradicional, "assegura às pretensões de validade moral a independência de contexto e a universalidade que as pretensões de verdade devem às conotação ontológicas de sua transcendência em relação à justificação"[641]. Para evitar qualquer caminho ético similar ao subjetivismo empiricista, Habermas indica que, embora o projeto de um mundo moral e a pressuposição de um mundo objetivo possam se equivaler funcionalmente, o mundo moral não pode ser induzido à assimilação pelo mundo objetivo, pois os discursos práticos têm caráter peculiarmente construtivo e papel epistêmico singular.[642]

---

[639]Idem Grifo meu.
[640]HABERMAS. 2004. Op. Cit. p.299 e 300. Do ponto de vista lógico entende-se que não há sentido cognitivo sem o bem lógico, condição do pressuposto pragmático.
[641]HABERMAS. 2004. Op. Cit. p.300.
[642]Idem Diferente da posição de James, para quem a verdade seria o que é útil, portanto, determinada empiricamente por uma só consciência em seu estado psicológico, posição contraditada por Habermas.

Em outro paralelo, na filosofia do pragmatismo clássico de Peirce, a consciência é uma projeção semiótica do não eu e do mundo circundante e penetra no mundo de significação, lógico ou semiótico, por autocontrole, já que, nesse sentido, só pode ser controlada por ela mesma e também só pode constituir mediação ou enunciados com pretensões de validade dentro da argumentação ou formas lógicas de raciocínio. Lógica e semiótica são equivalentes e, no terreno temporal, só elas propõem o que se diz sobre o mundo.

Todavia, em Peirce, na ausência de acesso a um extramundo, os juízos perceptuais, ponto de partida da cadeia de interpretação, depende da experiência prévia, genética e cultural, que compõe o repertório constitutivo dos sujeitos para a representação. Peirce, para aclarar esse processo, dividiu a estrutura rumo à constituição lógica em três ciências normativas, a Estética, a Ética e a Lógica ou Semiótica, sendo a estética o continente dos sentimentos em sua mera qualidade e o seu bem, a condição ética sem outra contingência de escolhas para significação, a não ser o infinito das possibilidades de ideias se afetando mutuamente. Da escolha ética, segue-se a constituição do bem lógico ou a possibilidade de entendimento entre os sujeitos. Peirce acredita na existência do admirável e na inclinação para o supremo bem como qualidades estéticas dos homens racionais, bases na constituição do bem lógico.

Habermas evolui e considera, nas sociedades pós-tradicionais, a ideia de justiça como imparcialidade inclusiva dos envolvidos e como base da argumentação rumo ao entendimento para o consenso sobre a validação das pretensões de validade moral. Nesse sentido e, por uma alteridade complexa em suas reações, a justificação já está entranhada na argumentação à luz da medida do balanço das razões no interesse particular e de todos. Entende-se que o bem lógico e o entendimento se fundem dentro desse balanço.

Também se entende que o realismo sem representação, a fim de criar uma nova ética de caráter pragmático e formal, não contextualista e de aceitabilidade argumentativa racional, está absorvendo a ideia da conaturalidade semiótica de sujeitos e objetos. Os segundos da alteridade, a assunção moral, o outro e a referência ao mundo prático, estão "embutidos" dentro da argumentação, similar à forma da constituição do real possível na filosofia de Peirce, pois, embora não haja o "encaixe" prévio do mundo moral em um mundo empírico, as pretensões de correção moral estão situadas dentro de um quadro de referência a um mundo vivencial mais ou menos igual para todos, mas, inovativamente, Habermas faz várias objeções que diferenciam o verdadeiro do correto. Assim como o falso ou o verdadeiro de um enunciado dependem "do estado de coisas nele reproduzido existir ou não", de maneira que a

predição contida na representação se manifesta, ou não, na conduta do representado, "a correção de uma norma deveria depender do fato de ela ser do interesse igual de todos". Nesse caso, conforme apontado por Habermas, há a suposição de um domínio geral de interesses gerais que podem ser atribuídos a todas as pessoas. "Esse pressuposto de existência deveria desempenhar um papel semelhante ao do pressuposto ontológico de um mundo objetivo de estado de coisas existentes"[643].

Inicialmente, Habermas problematiza como um fato determinado, aplicável às pessoas ou a algo que se possa referir no mundo objetivo, pode ter o alcance do "domínio de interesses generalizáveis" e ter função equivalente a do mundo objetivo. Para ele, não há como superar essa exigência de maneira que "Um fato *determinado*, a existência de interesses partilhados, não pode prestar, para a explicação do sentido de validade da "correção", o mesmo serviço que o *conceito* de fato presta para a interpretação ontológica do sentido de validade da verdade"[644]. Com alto grau de primeiridade ou influência de sentimentos e, evitando qualquer risco de determinismo e ou utilitarismo, de maneira que contempla o direito das minorias e da liberdade individual, o sentido da aplicação pragmática é adaptado por Habermas na seguinte descrição:

> ...ao sentido ontológico da "existência" de estados de coisas corresponde no nível deontológico a exigência de que normas sejam "dignas de reconhecimento". Nas condições pós-tradicionais mencionadas, esse sentido de ser-digno-de-reconhecimento não pode mais ser substancialmente fundamentado com uma "existência" de interesses gerais, mas apenas ser explicitado por meio de um procedimento de formação do juízo imparcial. Disso resulta uma mudança da sequência explicativa. A explicação da justiça como "consideração igual dos interesses de cada um" não se situa no começo, mas no fim".[645]

De acordo com esse critério, as normas legítimas embutem o assentimento de todos os participantes do discurso, o qual se baseia em razões. Em seguida, segundo Habermas, mais grave que a ideia de considerar pragmaticamente o possível princípio de interesses gerais, é o que chama de ontologização de interesses passíveis de generalização. Trata-se da necessidade de se fazer uma generalização pela perspectiva objetivante dos observadores de maneira que as normas possam ser vistas como algo não conatural aos sujeitos sociais, mas, ao mesmo tempo, tais sujeitos podem reivindicar autoridade epistêmica sobre essas normas, equivalendo saber empírico e saber moral, no sentido que somente se sabe moralmente se, empiricamente, a norma implicou o interesse de todos os envolvidos. Nas palavras de Habermas:

---

[643]Idem Ao princípio moral de Habermas cabe selecionar os interesses, na temporalidade e espacialidade infinita das ideias que derivam do real das categorias fenomenológicas da experiência, aqueles que serão submetidos, em forma de argumentos, à condição de aplicação geral.

[644]HABERMAS. 2004. Op. Cit. p.301.

[645]HABERMAS. 2004. Op. Cit. p.301-302. Reforça-se o sentido pragmático de experiência comum que só pode existir na escolha ética proposicional que constitua bem lógico.

> Um interesse tematizado com fins normativos não é algo dado, para o qual os indivíduos poderiam reivindicar autoridade epistêmica com base em seu acesso privilegiado a ele. A interpretação das necessidades deve ser feita em expressão de uma linguagem pública, que não é uma propriedade privada. A interpretação das necessidades é tanto a tarefa cooperativa de uma confrontação discursiva como a avaliação de interesses concorrentes (que, em consideração a consequências e efeitos secundários possíveis, são hierarquizados). Os interesse comuns ou concorrentes, *mostram-se* apenas à luz de práticas e normas nas quais podem se corporificar. A ontologia de interesses passíveis de generalização passa ao largo do aspecto de *geração* de um mundo de normas que merecem reconhecimento.[646]

Na função pragmática da avaliação discursiva, com o envolvimento de todos e pela medida de consequências e efeitos, é possível fazer uma hierarquia de interesses que, nessa prática, mostra os que são comuns ou concorrentes, sem qualquer privilégio de acesso privado a sujeitos e, mais, sem qualquer saber prévio constituído dominante. Para Habermas, não se está contradizendo "a hipótese de necessidades com profundas raízes antropológicas (como a de integridade física e de saúde, a de liberdade de movimento e a de proteção contra fraude, ofensa e abandono)"[647], nem a de crenças historicamente constituídas por sua eficácia, pois não é difícil ao homem, no balanço de interesses, reconhecer os seus próprios. Todavia, "antes de poder ser considerado geral no espaço público do discurso, todo interesse que, em caso de dúvida, deveria "contar" moralmente, tem que ser interpretado e fundamentado convincentemente, como também traduzido numa pretensão relevante"[648], pois, envolvendo-se todos os participantes do discurso prático, "a generalização discursiva de interesses, discernimento e construção se entrecruzam"[649].

Para Habermas, ao contrário de uma assimilação do mundo moral pelo mundo objetivante (um alerta aos riscos deterministas), é possível assumir que os discursos racionais têm uma função suplementar diante de questões práticas. Conforme exposto por Habermas:

> ...a sensibilização recíproca dos participantes para a compreensão que o outro tem do mundo e de si mesmo. Entre os pressupostos necessários da argumentação estão uma completa inclusão dos envolvidos, a distribuição igualitária dos direitos e deveres da argumentação, a não coerção da situação comunicacional e a atitude dos participantes orientada para o entendimento mútuo. E, com efeito, nessas exigentes condições comunicacionais que todas as sugestões, informações, razões, evidências e objeções disponíveis relevantes para a escolha, a especificação e a solução de um problema dado devem entrar de tal modo em jogo que os melhores argumentos se façam valer e o que o melhor, em cada ocorrência seja decisivo.[650]

Habermas, ao se certificar da inviabilidade de éticas ou visões de mundo abrangentes e, por consequência, das tentativas de fundamentação universal do saber moral, intenta

---

[646]HABERMAS. 2004. Op. Cit. p.302.
[647]HABERMAS. 2004. Op. Cit. p.303.
[648]Idem
[649]HABERMAS. 2004. Op. Cit. p.302. Por esse sentido, em HABERMAS. 2002. Op. Cit., ele esclarece que há um princípio moral, o da identificação de interesses na espacialidade espacial e temporal das ideias.
[650]HABERMAS. 2004. Op. Cit. p.303 e 304.

ampliar e ajustar o pragmatismo ao mundo moral contemporâneo ou pós- tradicional. Ciente das dificuldades da implementação de uma ética prática, no sentido da multiplicidade gerada no ato de escolher e hierarquizar enunciados com pretensão argumentativa de validade moral, Habermas resgata a função epistêmica inserida dentro do que chama de realismo cognitivo, mas ela ganha um sentido relacional com a função prática de envolvimento. Afirma que "Essa função epistêmica está relacionada com a escolha de temas possíveis e com a mobilização de *contribuições relevantes*. Dos *participantes,* espera-se tão somente o exame sincero e imparcial dessas contribuições"[651]. O sincero e a não tomada de partido só podem efetivamente se estabelecer, sem serem problemáticos, no manejo do discurso racional prático tomado em condições imparciais, ao se tratar de questões factuais.

Habermas observa que, nas questões práticas ou factuais, há o interesse próprio ou alheio, com todos implicados na árdua exigência de descentração que requer a crítica a autoenganos, a capacidade de se colocar no lugar dos outros e de levar "a compreensão que eles têm de si mesmos e do mundo tão a sério quanto a sua própria"[652].

Assim, o procedimento de razões e participações se põe como "um design a exigir dos participantes da argumentação uma atitude autocrítica e a troca empática da perspectivas de interpretação"[653]. Em Peirce, no imbricamento da cadeia semiótica às formas de argumentação rumo ao consenso da comunidade, o bem ético, do caráter estético presente na volição que se manifesta na escolha de condutas postas em representação ou enunciados, realiza-se, enquanto fim, como bem lógico disponível à função prática. Habermas adiciona, como suplemento à cadeia semiótica do conhecimento ou como recurso lógico, a constituição do exercício de uma alteridade recíproca para a elevação da interpretação, que não seria estranha à filosofia de Peirce. Em resumidas palavras, a função epistêmica ou semiótica se desenrola no sentido de, por razões, proceder, escolher e hierarquizar, mas também "dar conta" do procedural para que a justiça, por imparcialidade, exerça-se, sob pena de não se estabelecer qualquer "saber moral" em sentido cognitivo pragmático.

Por envolver a questão da volição, Habermas discute a questão da liberdade. Entende que incluir um procedimento como sentido epistêmico nas condições comunicacionais também inclui a questão da liberdade. Afirma que "Nesse sentido, a forma comunicacional dos discursos práticos também pode ser compreendida como um arranjo libertador"[654]. Cabe ao discurso fazer com que os atores descentrem a percepção de si e deixem-se afetar por

[651]HABERMAS. 2004. Op. Cit. p.304.
[652]Idem
[653]Idem
[654]HABERMAS. 2004. Op. Cit. p.305.

razões independentes ou por motivos racionais dos *outros* e, dessa forma, realiza-se como uma antecipação idealizadora que, ao mesmo tempo, produz discernimentos e dá liberdade para que a vontade se purifique, por razões, das determinações heterônomas. Nas palavras de Habermas:

> A antecipação idealizadora não cria apenas a margem de *manobra* para o livre flutuar de razões e informações relevantes, o qual produz discernimentos, mas ao mesmo tempo a margem de *liberdade* para que a vontade se purifique - por mais provisoriamente que seja - das determinações heterônomas.[655]

Ao trazer a questão da vontade e sua eventual purificação rumo ao projeto racional, Habermas faz com que se manifeste a questão motivacional para tanto, uma das raízes mais problemáticas do pensamento ético. Menciona Kant, para quem a autonomia para os discernimentos morais era possibilitada pela autodeterminação inteligente da vontade ou a entrada no mundo inteligível no qual o princípio formal exclui o princípio material. Em Peirce, refutadas as supostas categorias universais da razão pura prática de Kant, base para universalização das máximas, a composição semiótica do mundo só pode ocorrer com autocontrole, ou seja, com o processo consciente que só pode ser afastado ou negado por ele mesmo, de maneira que, ao surgimento dos juízos perceptuais, já se está "jogado" no mundo das razões ou de estruturas semióticas de linguagem. Por essa maneira, dentro da função pragmática aplicada ao discernimento moral, é que se pode compreender a afirmação de Habermas de que "a superação transitória da heteronomia esperada no discurso prático é uma condição necessária para *chegar* a discernimentos morais"[656], pois é pelos outros e por decepções, erros e reforços que é construído o processo de aprendizagem contínua, mesmo à luz da dupla reserva de falibilidade.

Habermas discute a ligação entre o motivacional e o cognitivo como lados da imparcialidade pressuposta na situação discursiva. Para ele, quando se entra em uma discussão, da perspectiva dos participantes, a orientação ocorre "pelo ponto de referência de uma inclusiva comunidade de relações pessoais bem-ordenadas"[657], ponto que não está mais à disposição tão logo se entre em argumentações. Para Habermas, nas argumentações com vistas à correção moral, é no próprio espaço "sem mundo" do discurso que a antecipação em pensamento da autolegislação cooperativa gera aceitabilidade idealmente justificada. Nas palavras de Habermas: "Os participantes da argumentação são exortados a antecipar em pensamento a autolegislação cooperativa que efetivamente se esperaria deles como sujeitos

[655]Idem
[656]Idem
[657]Idem

agindo no "reino da liberdade"[658]. Nas questões de conhecimento fora da validação por correção de enunciados com pretensões morais, a verdade é transcendente à justificação, pois as hipóteses ou teorias que representam a regularidade, mesmo ao se considerar a falibilidade ontológica do conhecimento, justificam-se na conduta ou na manifestação externa dos objetos. Por outro lado, na argumentação moral, a correção, por incapacidade da objetificação transcendente, deve compreender como validade incondicional a aceitabilidade de razões idealmente justificadas[659]. Conforme Habermas: "Essa antecipação estruturalmente exigida dos participantes explica, por sua vez, por que - em analogia com que transcendente a justificação - podemos compreender como validade incondicional uma "correção" que se reduz à aceitabilidade idealmente justificada"[660].

Para Habermas, no universo moral, não se pode recorrer a axiomas extramundo ou mesmo dar por autoevidentes normas que se justifiquem somente pela sua "cristalização" no mundo social nem ter-se um mundo "objetal" incondicionado à vontade para a orientação sobre erros e acertos. Todavia, no discurso fundado em procedimentos de imparcialidade, o "sentimento", ou o ponto de referência dessa comunidade inclusiva de relações interpessoais bem ordenadas, resgata a base para o assentamento das boas razões com ordem ou padrão, requisição do modo cognitivo, ainda que tenham um alto grau de primeiridade no desenvolvimento das experiências. A legitimidade se faz pela inclusão dos envolvidos e pela aceitabilidade racional idealmente justificável, criando-se um "real possível" que, embora "provisório" em sua correção, fixa-se como crença de conduta legítima. Conforme Habermas:

> ...graças a seus pressupostos comunicacionais de teor normativo, o discurso pode criar por *si mesmo* as restrições que o projeto de um universo moral impõe à práxis da justificação. Para nos certificarmos da força categórica da obrigatoriedade das prescrições morais, não precisamos estabelecer o contato com um mundo além do horizonte de nossas justificações.[661]

Habermas enfatiza o vínculo, na argumentação, que existe entre razões e o caráter epistêmico desse saber que dele decorre. Para a correção moral, o incondicional, ou o que não está à disposição, é a base comunicacional, que, nas questões morais, leva a disputar razões que, por sua vez, só podem se elevar à condição de melhor argumento quando tratadas como questões epistêmicas. Conforme Habermas, desde sempre "nos encontramos como sujeitos capazes de falar e agir - e o que nos obriga a disputar questões morais mediante razões. Já no

---

[658]Idem
[659]O bem lógico que se faz como terceirdade como terceirdade, pensamento ou argumentação que se sustenta no *continuum,* suportada por segundos, na realidade, à consciência.
[660]Idem
[661]Idem

dia a dia, o jogo linguístico moral nos enreda numa disputa conduzida em razões"[662]. No trato de conflitos, a formação de interesses comuns ocorre no fluxo e continuação da práxis argumentativa, "com pressupostos que nos instam a incluir equitativamente as pretensões de todos os implicados"[663].

Embora o contínuo da práxis argumentativa inclua todas as pretensões relevantes, enquanto ponto de referência de equidade, não perde o cognitivo como pano de fundo da argumentação, mas, como apontará Habermas, tem-se que manter abertura para que as normas morais não se cristalizem na categoria de autoevidentes ou pronunciamentos axiológicos eternos. Habermas afirma:

> Esse ponto de referência inerente aos discursos racionais não está à nossa disposição - no entanto, sob uma condição: temos que compreender as questões morais como questões epistêmicas, mesmo quando o estoque de convicções éticas fundamentais, do qual dispõe o mundo da vida, está esgotado...E somente nessa condição que podemos, em face da disputa permanente sobre questões de princípio em material moral, tentar *realizar* com plena confiança um acordo discursivo.[664]

Por essa razão é que, à questão cognitiva, implica, queira-se ou não, um aspecto que só é construtivo. Assim, Habermas pergunta se é possível continuar a falar de *saber* moral, mesmo que "Por certo, o jogo de linguagem moral não cessa de nos sugerir a analogia com a verdade"[665]. Ele reforça o falibilismo ontológico existente para qualquer tipo de saber, como limite da certeza, mais marcante no universo moral do que no universo empírico. Habermas volta a pontuar a questão da volição acentuando que "somos nós mesmos que construímos nossas ordens morais, o discurso prático é ao mesmo tempo um lugar da vontade - assim como da formação da opinião"[666], de maneira que há um rastro convencional na relação de construção, discernimento e interesses.

Por isso, para Habermas, embora de eficácia social, os juízos morais se submetem à dura prova da independência dos contextos, sabendo-se que, após Kant, os discursos se desenrolam no mundo inteligível sem os limites espaço-temporais categóricos. Complementa-se que a pretensa incondicionalidade da validade moral deve se conciliar com a antecipação de futuro, não podendo ser dada como eterna, pois não há como garantir que as condições práticas de hoje sejam repetidas no futuro. Por essa forma, integram-se a eficácia dos discursos morais e a possibilidade de que possam ser modificadas, porquanto "os sentimentos morais, que regulam os conflitos de interação no dia a dia, vinculam-se internamente a razões

---

[662]HABERMAS. 2004. Op. Cit. p.306.
[663]Idem Equivale a abrir, em pressuposto pragmático, à experiência comum de bem lógico.
[664]Idem
[665]HABERMAS. 2004. Op. Cit. p.307.
[666]Idem

e confrontações discursivas mas esses discursos não *interrompem* a práxis cotidiana, constituindo, ao contrário, uma parte integrante dela"[667].

Assim, é arriscado dizer que há uma única resposta certa para a conduta moral o que leva à seguinte afirmação de Habermas que, ainda que em sentido fraco, traduz uma forma de aplicação pragmática ou predição de conduta aceitável e falível na realidade:

> Que uma concepção cognitivista da moral é *possível* significa apenas que podemos saber como devemos regular legitimamente nossa vida em comum, se, do amplo espectro das concepções de bem não mais passíveis de consenso, estamos decididos a *extrair* as questões de justiça claramente recortadas que, *como* as questões de verdade, se sujeitam a um código binário.[668]

Todavia Habermas ressalta que a correção não possui a mesma transcendência que a verdade em relação ao mundo objetivo ou à existência de estado de coisas, mas, para satisfazer a sua condição de validade, "as razões têm, mesmo idealmente, a última palavra no discurso prático"[669], ainda que não se possa falar de univocidade. O bem só se revela como "um *continuum* de valores que absolutamente não sugere por natureza a alternativa entre o "correto" ou "falso""[670].

Pontuando o falibilismo ontológico aplicável tanto à verdade como à correção, Habermas aponta, para as questões morais, como realizar o balanço entre o justo e o bom dentro do universo das convicções éticas controversas e com o desafio de se lidar com o ceticismo radical. Habermas, além de hábitos eficazes, menciona que se deve manter uma ordem determinada nas interações sociais, sem que se remeta ao convencionalismo, decisionismo ou existencialismo. Ao estilo de Peirce de não elevar qualquer "filosofia de faz de conta" e desrespeito à busca humana de mediação eficaz, Habermas afirma que:

> ...a "decisão" de manter a noção de que, mesmo nas condições do pluralismo moderno das visões de mundo, as questões práticas que são suscetíveis de verdade se entrelaçam com motivos pragmáticos e éticos. Temos boas razões para, diante de conflitos pertinazes de ação, preferir um acordo realizado sem coerção racionalmente motivado, às alternativas de violência, ameaça, suborno ou engano.[671]

Habermas entende que a opção cética de abandonar o jogo de expectativa linguística existe somente como reflexão filosófica na práxis da argumentação, se assim não o fosse, seria destruída a autocompreensão de sujeitos que agem comunicativamente. Dito de outra forma, não existe interpretação semiótica sem a alteridade ou a necessidade do reconhecimento do e pelo outro. Segundo Habermas:

---

[667]Idem
[668]Idem
[669]HABERMAS. 2004. Op. Cit. p.308.
[670]Idem
[671]HABERMAS. 2004. Op. Cit. p.309.

> Uma vez que os indivíduos socializados dependem, no trato cotidiano uns com os outros, de um saber axiológico ingenuamente tido por verdadeiro, da mesma forma que os sujeitos que agem cooperativamente dependem do saber factual no trato com a realidade, eles são obrigados a reconstruir por sua própria força e seu próprio discernimento o conteúdo moral do saber tradicional decaído.[672]

Assim, no cotidiano do mundo da vida, experiências ou novos fenômenos morais se manifestam na práxis argumentativa cotidiana em relação a hábitos ou crenças morais já fixadas. Essas não são pronunciamentos eternos, e, em relação às novas proposições, não existe um prévio amparo de visão de mundo, no sentido de "privilegiar um sistema de regras universalmente obrigatório, que seja obrigatório por razões intrínsecas e dispense toda imposição municiada de sanções. A esses novos fenômenos morais oferece-se apenas o caminho para o acordo discursivamente realizado"[673]

Mais uma vez, reafirmando que não há significação sem contínuo e práxis, fenômeno da linguagem interpenetrada de forma indissolúvel com o mundo, Habermas afirma que "A continuação do agir comunicativo por meios discursivos pertence à forma de vida comunicacional em que nos encontramos sem possibilidade de troca"[674] e, por isso, não é presa do ceticismo radical. Por outro lado, Habermas refuta que isso seja um "realismo moral", pois "as convicções morais não se distinguem, em sua *estrutura*, de outras orientações axiológicas"[675], por mais provisórias que possam ser. Também não se relativizam, enquanto crenças fixadas, a outras supostas vinculações gramaticais, de maneira que "os aspectos cada vez mais relevantes de pessoas, ações e situações são percebidas como qualidades "boas" ou "más" e reproduzidas na forma de proposição do indicativo"[676].

Ao lembrar Aristóteles, a relação estabelecida pela práxis entre universal e particular nas questões práticas, hoje inseridas no mundo da vida, é indissolúvel nas questões morais. Habermas, sobre a forma assertiva, porém do mundo da vida e prático, com que "assumimos" convicções ou crenças morais, sem princípios prévios de cristalização, afirma que:

> Essa observação pertence a uma fenomenologia do cotidiano, que até hoje nutre reservas contra éticas deontologicamente orientadas por princípios. No entanto, o saber sobre princípios, acumulado nos discursos pós-convencionais de fundamentação, está hoje tão profundamente infiltrado no mundo da vida que a rede de convicções axiológicas concretas ficou incólume a esse movimento de abstração.[677]

---

[672]Idem
[673]HABERMAS. 2004. Op. Cit. p.309-310.
[674]HABERMAS. 2004. Op. Cit. p.310.
[675]Idem
[676]Idem
[677]Idem

Sobre o vínculo entre universal (princípio) e particular (prático), já apontando por Aristóteles, Habermas segue afirmando que "Em nosso contexto, a descrição aristotélica do cotidiano moral fornece, contudo, uma indicação importante quanto à indispensabilidade de um jogo de linguagem moral inscrito em todo mundo da vida que possui uma estrutura comunicativa"[678]. Ao mesmo tempo, não podemos evitar os pressupostos falibilistas da argumentação e da modificação das condições nas quais o assentimento da comunidade é estabelecido, à vista da evolução do próprio meio social. Concluindo o que aqui se chamou de solução de Habermas, ele afirma que "Não está à nossa mercê impor ou não um código binário a nossos juízos morais, ou conceber ou não a correção como pretensão análoga à verdade, pois de outro modo não pode manter intacto o jogo de linguagem moral nas condições do pensamento pós-metafísico"[679]. Não se pode basear em princípios, sob pena de adotar, de forma oblíqua, visões ou éticas abrangentes de mundo, retrospectivamente já dadas como não apropriadas e com pretensão similar à aplicação do conceito transcendente, no sentido do caminho da argumentação à permanência ou ordem como justificação da verdade, demonstrada como não aplicável ao universo moral, não objetificável em sua complexidade.

Dessa forma, Habermas trilhou o caminho aberto, mas não explorado por Peirce, na discussão da necessidade do assentimento da comunidade de usuários da racionalidade enquanto agentes comunicacionais pelo filtro da racionalidade comunicativa.

[678]Idem
[679]Idem

CONCLUSÃO

Habermas, embora reconheça a contribuição de Heidegger para a discussão sobre o tempo e a abordagem similar à pragmatista que ele fez das percepções em "Ser e Tempo", a exemplo de Rorty, não valida o esoterismo presente no pensamento heideggeriano, ou seja, a escuta da voz do ser com a "orelha rígida". Contudo, contrariamente a Rorty, não acredita que se possa descrever a Natureza em uma linguagem que se possa supor que seja a mesma da natureza. São duas maneiras, a de Rorty e a de Heidegger, de deixar florescer éticas de tradição ou etnocentradas com desvalorização da racionalidade razoável[680]. Com o neopragmatismo de Rorty, Habermas compartilha a crença na capacidade adaptativa humana em ambiente de liberdade e aprendizagem, sendo irrelevante a precedência de uma ou outra, pois estão inerentemente entretecidas, também marca e fundamento da filosofia de Peirce.

Estudar os trabalhos contemporâneos de Habermas sobre ética, moral, política e desenvolvimento humano na esfera pública das sociedades pós-tradicionais é, segundo a opinião desta tese, perceber as teses peircianas estendidas ao mundo das ideias após Darwin e Freud e, mais ainda, a um mundo no qual as tecnologias se entranham na individualidade, não mais subjugando, mas ligando de forma inarredável sentimento individual e aprendizagem por valorização da existência enquanto alteridade ou pela liberdade individual e dos outros.

No seu pensamento, Habermas evitou os determinismos implícitos nas teorias de dois mundos de Platão e Kant, qualquer metafísica de destino do ser, a existência de uma voz do ser em lugar dessas metafísicas e, ao reconhecer o caráter racional-cognitivo das argumentações, faz um balanço entre o empírico e o hipotético que pode dispensar o apego determinista de uma razão categórica e transcendentalizada, mantendo uma postura de realismo filosófico. Ao se relacionar com a temática da filosofia na atualidade, consegue superar o racionalismo utilitarista, bem como outras relações epistêmicas deterministas como o historicismo e todas as suas variações de interpretação nas relações entre homens e natureza. Dos movimentos deterministas com viés coletivista do início do século XX, refuta não só o abandono da racionalidade deontológica em nome de um abstrato pano de fundo de bem comum coletivo, como o dogmatismo existencial de que o correto pode surgir do próprio ser ou da tradição etnocentrada sem um esforço cognitivo de compreensão de um bem, por mais falível que seja, mas que transcenda o consenso contextualizado.

[680]HABERMAS. 2011. Op. Cit. p.115-134.

Reconhecendo o fracasso das éticas fundadas em uma visão de mundo abrangente, com características deterministas, mecanicistas e nominalistas, que levam a dogmatismos, Habermas enfrenta a questão ética e moral do balanço para a igualdade de resultados e de oportunidades entre os homens, incluindo-se a natureza, já sabedor da inexistência de um fundamento único como referencial e, assim, dá surgimento a novas complexidades no balanço entre o bom e o justo. Habermas notou que Kant percebeu o papel relevante da linguagem ao requerer a superação do chamado princípio material, ou a representação do bom subjetivo, pelo princípio formal, sustentado por uma racionalidade totalizante que categoricamente comporia o justo. Estudando e aprendendo com Apel a filosofia de Peirce, entende que a saída de Kant para a fundação de uma ética que estabelecesse a correta relação entre o bom e o justo, estariam nas novas categorias de formação de enunciados mediante a tríade da experiência, elevando, por essa forma, a significação da existência. Com Peirce, Habermas achou a saída para descentralização da razão kantiana, com a virada linguístico pragmática, mas, contrariamente a Apel, não entende que a argumentação, vista substantivamente pela continuo da evolução triádica possa conter um novo "destino do ser".

Habermas, após a adoção do conceito da virada linguístico-pragmática da filosofia, discorda da interpretação de Apel sobre Peirce. Para Habermas, o balanço que Apel faz sobre razão e entendimento leva a que a racionalidade da argumentação e da contra-argumentação se transforme em destino inerente do entendimento mútuo mediante a "transcendente" evolução da cadeia sígnica compartilhada intersubjetivamente. Para Habermas, ao contrário de prosperar como fundante de uma ética universal, mesmo com o encanto que ela provoca como solução revolucionária, o *a priori* de Apel se torna uma reaproximação perigosa e um retorno à filosofia do sujeito kantiana.

De forma declarada ou não, Habermas, nas duas últimas décadas (de 1995 a 2010), repensa a filosofia de Peirce e, dentro dela, procura fazer uma distinção. Para o que chama de "sistema científico", ele incorpora sem reparos o realismo da epistemologia indeterminista de Peirce. A comunidade intersubjetiva de investigadores tem que considerar, como "destino do ser", a palavra final da realidade do "estado de coisas" ou a ordem, ou a permanência que imporá o consenso dentro da argumentação que, sem compor inerentemente o objeto, representa a sua alteridade enquanto predição de conduta. Claro que, com o falibilismo, Habermas reconhece que o indeterminismo está traduzido no realismo do limite da certeza, pois, retrospectivamente, pode-se observar a quebra de gerais substituídos por outros. Todavia remanesce a questão da elevação do bom para o justo na relação compartilhada humana e do nível de justiça no balanço entre igualdade de oportunidades e resultados. A isso,

complementa-se, também para as questões de correção moral, a dupla reserva falibilista originada na filosofia de Peirce, a da própria representação e a de um mundo independente totalmente livre, o que só permite dizer do limite da certeza.

A questão da igualdade, que deixa de ser simples para se tornar complexa à luz do indeterminismo, também se mostrou como impossível de ser alcançada como igualdade de resultados, restando a requisição de igualdade de oportunidades, ou seja, como, com justiça, realizar a equalização do bom. Pelas posições de Habermas (na linguagem) e pelas de Peirce (nos signos simbólicos), só se tematizam e se realizam tais questões na estrutura linguística, o que implica dizer dentro do tratamento da razoabilidade e, claro, dentro da teoria da significação e, como consequência, com caráter cognitivo no sentido de requisição do momento lógico.

Peirce, ao final do ensaio *Three Kinds of Goodness*[681], faz a seguinte reflexão: caso se admita que, parando o processo lógico, também pare a volição ou autocontrole, isso é o mesmo que dizer que um fato perceptual pode envolver generalidade como uma característica ordinária. Mas não é essa característica, passiva em relação à significação, que mostra a experiência. Ao contrário, caso se concorde, previamente, que a continuidade, como continente da mediação, é a generalidade e não significação por percepção ordinária, então se pode admitir que o fato perceptual envolve continuidade, o que significa dizer que ele pode se abrir para uma generalidade não relacionada ou já previamente envolvida. Dessa forma, não resta outro caminho a não ser admitir que não há consciência imediata e tampouco experiência direta do geral, de maneira que a terceiridade, a mediação sobre a existência da alteridade, flui criando significações sobre juízos perceptuais reais, e todo raciocínio, tanto quanto depende do seu aspecto lógico e necessário, depende da percepção de generalidade e continuidade, permanentemente e a cada passo.

Por consequência, a antecipação ideal que os argumentos, aqueles que não são extramundo, propiciam sobre o suposto mundo objetivo, independente, porém mais ou menos igual para todos, estão submetidos aos pilares do Sinequismo e do Tiquismo, que, pela retrospectiva do conhecimento, permitem dizer de gerais, que quebrados por conta da ontológica reserva falibilista, são seguidos por outras generalidades, podendo se falar, então, no terceiro pilar do agapismo, a tendência à aglutinação revelada pela criação de gerais. Por esse processo lógico, é possível ter uma expectativa de inclinação ao entendimento mútuo e não pela crença de um sujeito geral da comunidade. No sistema científico, a alteridade está

[681]PEIRCE. CP.5.149-150.

aberta a todos e, por essa abertura de mundo, a igualdade epistêmica está colocada à disposição de todos. Todavia, ao se tratar do mundo social, sem o abandono do modo epistêmico, mostram-se outras complexidades. Habermas, por essa tradução espacial de juízos perceptuais reais, ou sentimentos envolvidos nas relações de reconhecimento do e pelo outro e trocas reversíveis de papéis, incorpora como existente esse movimento de constituição de gerais ou requisição de reconhecimento de inevitáveis condutas com correção no meio social. Entende que, sem uma "transcendência" semiótica, já que há uma dependência da percepção de generalidade e continuidade, que ocorrem simultaneamente e a cada passo, fica dificultado o teste da "permanência" de estado de coisas no meio humano.

Habermas também entende que a asserção ideal é dada como verdade justificada pela constatação da conduta previsível dos objetos enquanto "estado de coisas", mas, estendendo e ampliando a filosofia de Peirce, distingue justificação para o verdadeiro de correção para os enunciados morais. A forma para que haja igualdade de oportunidades ou para que se estabeleça o campo para o justo, sem que se precise negar, necessariamente, o bom ou conciliar os princípios formais e materiais, é proposta por Habermas requerendo a participação de todos os envolvidos pelas supostas consequências das ações que o reconhecimento de correção de conduta moral possa ocasionar. Por outro lado, no mundo da vida do meio social, normalmente, não é possível realizar testes ou observações sem a perda da conquista das crenças eficazes quanto à dignidade humana, de maneira que a justificação dos argumentos que se constituem na generalidade inerente ao contínuo dos juízos perceptuais reais, tem que se antecipar como idealização no seio do próprio argumento, ou seja, propostas extremas ou absurdas, à luz da participação dos envolvidos, anulam-se à luz das crenças eficazes constituídas até então, já no âmbito da argumentação linguística. Os argumentos justificados podem, então, requerer o reconhecimento, ou não, de sua validade ou da inteireza de sua correção como elemento de conduta moral na interação do meio social. O princípio de justiça, ou de igualdade de oportunidades, está traduzido na imparcialidade em relação ao procedimento de constituição do melhor argumento, coação que se estabelece pelas melhores razões referenciadas a um suposto mundo objetivo, sem coerção aos envolvidos. A conduta moral se distancia da amarra kantiana da conformidade a fins dos enunciados. Tal caminho também é extensão das reflexões de Peirce sobre o balanço do real possível e realidade quando se aplica a máxima pragmática revisitada no seu pensamento de maturidade.

Peirce, em seu tempo, de forma extremamente inovadora, constituiu uma incomum filosofia realista com epistemologia indeterminista, realizando a destrancendentalização da razão kantiana, considerando Kant como novo ponto de partida para a filosofia pós-

metafísica, mas ficou "ofuscado" pelas variações do determinismo e do nominalismo das diversas correntes filosóficas do século XX, do positivismo ao neopragmatismo, passando pelo existencialismo. Habermas, conforme narrado nesta tese, dialogou com praticamente todas as correntes filosóficas, mas, de forma direta ou oblíqua, desenvolve uma partida para a defesa da racionalidade razoável moral na esfera pública com fundamentos que, entende-se, incorporam elementos holísticos da filosofia de maturidade de Peirce.

Habermas, renovando a proposta da práxis moral aristotélica e a do jovem Marx, traz novos pressupostos para a paz perpétua kantiana, porém, com elementos da filosofia semiótica de Peirce, criando campo para se hipotetizar Peirce nas sociedades pós-tradicionais, com uma nova visão na relação indivíduo e coletividade, sem o abandono da liberdade como base para a verdade criativa.

O pensamento de Habermas atualizado tem como fio condutor a não aceitação de nenhuma teoria prévia ao possível tratamento racional do dado como verdadeiro ou correto, o que inclui uma refutação dos diversos tipos "prévios" de Idealismo, como teorias antecipadoras e regulativas da significação, incluindo-se o Objetivo[682]. Peirce, por seu lado, pensa uma filosofia que só pode se basear na experiência de tal maneira que, ao se referir a uma possível cosmologia, ela só possa surgir das leis da mente encarnadas no mundo vivido e, como filosofia de experiência, está sempre permitindo novas abordagens em um contínuo infinito de aprendizagem, no qual somente "pararia" a aprendizagem caso se "parasse" o universo.

Também, de forma similar a Peirce, ao abandonar a situação ideal epistêmica de constituição das proposições, já se incluindo a indissolúvel interpenetração entre linguagem e realidade, Habermas, mesmo sem explicitar ou concordar com as categorias fenomenológicas da experiência exatamente como pensadas por Peirce, adota procedural que se entende como similar ao de Peirce. Na defesa de sua pragmática formal, Habermas requerer a mediação ou o inseparável aspecto cognitivo da sua filosofia moral, que se traduz como terceiridade real dos segundos (existência ou alteridade que reage), pois inclui a referência a um mundo comum de aplicação dos pressupostos nos enunciados aproximadamente igual para todos. Habermas também não abdica da diversidade dos sentimentos dos envolvidos e do aspecto falível que decorre da impossibilidade de purificação dos enunciados, e da garantia de que o referido mundo das aplicações dos enunciados se manterá no futuro. Há um ser em futuro, produto de

[682]A polêmica sobre se Peirce teria, ou não, abandonado a teoria do Idealismo Objetivo, fica ociosa, já que as correntes aceitam a abordagem de que o fluxo semiótico do pensamento, em Peirce, não está previamente determinado.

mediações, porém sujeito em seu ordenamento, enquanto *continuum*, a novos fenômenos morais abertos à experiência comum.

Peirce, explicitamente, afasta-se do dualismo ao modo cartesiano, do estranhamento mente e matéria, sem a aporia "geográfica" de ter que localizar a mente na matéria corporal. Com a semiótica (lógica) antecedendo a metafísica, para Peirce, a "inteligência só é possível sobre o inteligível"[683], de forma que o mundo vivido significado, seja pela ubiquidade das categorias fenomenológicas da experiência, que requerem o contínuo da generalidade, seja pela liberdade da natureza, põe em cooriginalidade a consciência e os existentes em continuidade com liberdade e tendência à generalidade.

Habermas, como Peirce, incorpora os limites da certeza e a ausência de teorias prévias abrangentes que possam regular e "resolver" o mundo, a não ser com uma filosofia da linguagem que contemple uma teoria da significação que, embora forte, reconheça, pela experiência, a dupla reserva de falibilismo: a "opacidade" das representações à luz de como os objetos, como objetores, se mostram; e a mudança das teorias sobre a natureza, que vistas retrospectivamente, mostram-se submetidas ao acaso, seja pela interpretação, seja pela mudança da própria natureza em sua liberdade e espontaneidade. Por tudo isso, em Peirce, o que não soa estranho à filosofia de Habermas, as hipóteses enquanto formas, já no contínuo de juízos perceptuais, permitem o curso da indução e da relação com os objetores, ao mesmo tempo em que não se fundam em uma visão de uma natureza uniforme, base de filosofias deterministas e de visão abrangente.

A partir de *Verdade e Justificação*, entende-se que os pilares da cosmologia de Peirce, verificados a partir da experiência das leis da mente que levam ao sinequismo, ao tiquismo e ao agapismo, estão de forma evoluída e atualizada refletidos no construtivismo moral por aprendizagem contínua, na dupla reserva de falibilismo e na inclinação humana ao entendimento mútuo pelo reconhecimento de boas razões legitimadas, sem coação, na suposição de um mundo independente e aproximadamente igual para todos, ou seja, de uma tendência à formação de gerais. O construtivismo implica uma quebra de gerais que se traduzem na formação de outros, entendidos os gerais como asserções reconhecidas como legítimas.

Conforme Habermas, "o saber linguístico que nos abre um acesso ao mundo precisa resistir à prova continuamente; precisa pôr os sujeitos agentes em condições de chegar a bom termo com o que encontram no mundo e de aprender com os erros"[684] e a isso ele acrescenta

[683]IBRI. 1992. Op. Cit. p.57.
[684]HABERMAS. 2004. Op. Cit. p.129.

que os fracassos na solução de problemas e bloqueios nos processos de aprendizagem estimulam a abdução. Não menos importante, Habermas, ao "burilar" a distinção entre o sistema científico e o sistema moral, indica que somente a racionalidade comunicativa, a que ainda não estabeleceu dualidade explícita, consegue refinar, ainda que aproximadamente, um sistema em relação ao outro. Assim é que a alteridade, seja ela a do erro do juízo, a da decepção ou do sentimento da dor dos envolvidos, permite ajustar o enunciado ou proposição de predição, já que o discurso inerentemente envolve ação, em cooriginalidade do sujeito e objeto.

Para Habermas, o caminho para o mundo próprio da linguagem é um condição de possibilidade de um comportamento racional, mas a linguagem não é, em si, racional ou irracional, mas arracional. É processo similar, em Peirce, ao valor da força da gênese biológica e cultural como força do primeiro ou das percepções em qualidade pura e dos juízos perceptuais. Com tal base e, ao que parece como princípio de cautela, Habermas refuta os Idealismos, tanto o Subjetivo como o Objetivo.

Ao fazê-lo, recorre à visão de que o mundo deve se articular nas pretensões de conhecimento e, por seu realismo, com operações de sujeitos racionais no mundo vivido e que, embora falíveis, são capazes de aprendizagem, forma pela qual se está privilegiando a experiência. Por adotar esse caminho, ele refuta o idealismo platônico e o logos kantiano, mas, desde que haja a renúncia ao conhecimento totalizante, a razão pode se assentar em idealizações de pretensões de verdade contidas em pressuposições de mundo da pragmática formal. Em outras palavras, as comunidades linguísticas situam-se em contextos contingentes do mundo da vida, mas se obrigam a antecipações universalistas em direção à previsibilidade do que é tido por verdadeiro ou do que se deve fazer. Assim, Habermas reconhece, nesse processo, uma contida "transcendência interna", o que, em Peirce, seria a precedência da lógica sobre a metafísica.

Pela sua interpretação do Idealismo Objetivo, Habermas afirma que nele o mundo é de natureza conceitual e que, no seu entender, hoje não se pode tratar os proferimentos somente com base no sim ou não do mundo, o que implica que seria impossível um retorno, ainda que tácito, a esse tipo de idealismo[685]. Para Habermas, ao contrário do que está incorporado no Idealismo Objetivo, "a objetividade do mundo não é atestada por contingências que se experienciam pela afecção dos sentidos e na relação prática com ele, mas pela resistência discursiva de objeções pertinazes", e, para ele, o mundo é a totalidade dos

[685]HABERMAS. 2004. Op. p.167-168.

objetos referenciais de enunciados possíveis, de maneira que fatos que se enunciam sobre objetos só podem ser formulados em linguagem, sem as contingências de teorias prévias[686]. Habermas parece procurar, de forma incisiva, teorias que não desonerem o homem da aprendizagem construtiva e contínua, mesmo que em teorias envolvendo o Idealismo objetivo.

> A suposição de um mundo globalmente estruturado em termos conceituais exonera, de certo modo, o espírito humano finito e falível do esforço construtivo de produzir, por meio de conceitos próprios, interpretações de eventos do mundo. O idealismo objetivo entende que o ônus da explicação não cabe mais aos esforços cooperativos num mundo da vida intersubjetivamente constituído e o transfere para a constituição do ente como um todo.[687]

Ainda nas suas reflexões sobre o Idealismo, considerando mundo e linguagem de forma indissoluvelmente interpenetrada, Habermas afirma que não se pode fugir da linguagem e das práticas discursivas e que, portanto, não pode haver um "saber absoluto, totalizante e conclusivo, que lance um olhar a partir do fim do processo", a "substituir a imparcialidade falível e a perspectiva do "nós" descentrada, própria de uma comunidade argumentativa suscetível de expansão". Conciliando o "seu idealismo" com a sua forma pragmática e realista, Habermas admite que:

> Por certo, podemos empurrar sempre mais as fronteiras de nossos contextos epistêmicos a partir de dentro; mas não há um contexto de todos os contextos que pudéssemos abranger com um só olhar. Nada nos autoriza à expectativa de ter a última palavra.[688]

Não conciliado com essa posição, para Habermas, o Idealismo Objetivo é considerado um processo de aprendizado que se aplica "apenas aos membros autocríticos de uma cultura esclarecida moderna, que se fundamenta a si mesma".[689] O Idealismo, refutado por Habermas, apresenta-se como qualquer visão que contemple a chance de tentar ficar fora da linguagem, pois, na significação do mundo, não há separação estrita de linguagem e realidade, seja ela por qualquer teoria. O debate sobre o Idealismo Objetivo, se mantido ou não em Peirce, à luz da refutação de Habermas aos Idealismos constituídos em teorias, não interfere na presumida maior proximidade do Habermas atualizado às ideias de Peirce.

Conforme explicitado nos capítulos sobre o pensamento de Peirce, na sua filosofia, os signos representam o "inteligível", ou as leis internas, que não são nada mais que os "hábitos" de conduta dos existentes e a reação por reconhecimento destes hábitos de conduta entre os existentes. A experiência mostra que a "mediação", ou a reação conciliatória que

---

[686]Idem p.167.
[687]Idem p.170. Habermas se refere ao absoluto de Schelling, Deus enfim, que, como uno, mostra por sua diversidade pelas coisas do mundo, como finito do infinito e, dessa forma, explica o mundo como vetor agápico desse caminho, da idealidade pura que se objetificou.
[688]Idem p.214.
[689]Idem p.214. Ao que parece, se refere aos românticos do idealismo alemão.

decorre do reconhecimento dos hábitos de conduta dos existentes, não existe somente na conaturalidade entre homem e Natureza, mas entre todos os existentes. Dessa maneira, não é a forma quase "pueril" dos românticos que Peirce assume no seu Idealismo Objetivo, em contraposição às outras formas de ver as relações de significação entre existentes. A cosmologia em Peirce, de acordo com seus estudos sobre as leis da mente, decorre da constatação da experiência e está disponível a todos e, por nenhum motivo, ela regula e antecede, por si e fora da experiência, a constituição da significação. Conforme observado por Habermas, não há um contexto de um só olhar para o ponto de partida e tampouco a interpretação final na cadeia sígnica pode dizer uma "última palavra".

Na filosofia de Peirce tampouco há os riscos do *a priori*, pois nela há evolução, mas não é a passagem platônica das ideias para o mundo prático, de tal sorte que o mundo prévio não é conceito perfeito, mas somente funcional, compondo o repertório da experiência possível. Por seu lado, as categorias fenomenológicas da experiência não se misturam com a metafísica, não cabendo à Fenomenologia afirmar algo do real, pois ela é inventário das experiências possíveis. Todavia o possível não é possível simultaneamente, o que implica trazer o tempo ou o "em futuro", o que se realiza com a mediação ou por um terceiro de significação envolvendo o mundo como alteridade. O mundo reage e se dispõe como categoria universal de experiência, pois se tem uma segundidade (alteridade), o próprio mundo real. Aquilo que é livre no existente, consiste de primeiridade na segundidade, a singularidade dos existentes, que não permite generalização, pois representa chance de significação infinita e, na moral, equivale ao privado, ao peculiar, àquilo que deve ser respeitado.

Na teoria semiótica de Peirce, a palavra experiência assume a plenitude do seu sentido ou da sua significação, na terceiridade que é mediação. A segundidade ou a alteridade, que reage como experienciável, é plena quando se extrai dela uma mediação capaz de afetar uma conduta. Com a mediação, pode-se dizer que a linguagem não organiza o mundo, mas somente a experiência de tal modo que essa possa significar para a consciência. Todavia mantém-se a ideia de um mundo independente composto de segundos, os quais compõem a experiência, pois, desde a mais tenra idade, tem-se a noção de segundidade, a própria noção da experiência ou da reação de alteridade. A reação presume experiência prática e interfere na constituição daquilo que se considera como crenças eficazes de previsão de conduta, sem a necessidade da dúvida extremada do cartesianismo. Assim, está-se em um mundo semiótico no qual o "interpretar" é um verbo cósmico, em oposição ao caos, cuja ação não ocorre fora do processo semiótico ou dentro de qualquer modo transcendente. Por decorrência, na

filosofia de Peirce, "tudo" procura sentido em forma de signo porque precisa agir, tomar uma decisão, seja qual for ela.

Conforme explicitado em capítulos próprios sobre Peirce, a comunidade de investigadores reconhece a terceiridade para que o homem não se perca na indeterminação, ou seja, dentro da própria cadeia semiótica, que é infinita, pois os objetos do mundo são infinitos na sua diversidade[690]. Em Peirce também se reconhece uma dupla reserva de falibilismo, a primeira se aplicando à constituição semiótica das proposições pela vagueza ou opacidade a elas inerente e a segunda, a do mundo significado por teorias dadas por justificadas que, conforme o demonstra a experiência, reajustam-se à realidade. Mas a comunidade, por acordo linguístico ou consenso, não cria o mundo. Ela reconhece e promove o caminho do real vago para o real da realidade, partindo do que era possibilidade ou real possível. Sob o prisma das formas de raciocínio, implica reconhecer a indução. Testes ou observações são pertinentes, tanto na prática, como no conceito das possíveis reações dos segundos colocados por boas razões, argumentos que podem se impor sem coação. Na cadeia semiótica, são levantadas proposições hipotéticas e indutivas ainda que, à luz do possível da cognição, não haja um mundo uniforme e invariável a ser explorado.

Em Peirce, deve-se aprender a mudar a conduta mediante o diálogo semiótico com a alteridade (segundidade), de forma que, no Pragmaticismo, é o sentido dos segundos reagentes que afetam a conduta. A mediação (terceiridade) já envolve uma regra de conduta ou o autocontrole, o qual é realizado pela própria consciência e já pressupõe uma série de nãos e decepções.

Habermas também não coloca, exclusivamente no sujeito da aquisição do hábito de autocontrole, a "pureza" da não coerção para a recepção ou disposição, sem coação, dos melhores argumentos para normas como de correção moral. Ele esclarece essa opção quando abandona a necessidade de uma situação ideal de fala, mas compõe um amplo quadro de envolvimento para a ação comunicativa que, similar a uma teoria, organiza dados da experiência que fazem sentido, onde se incluem os novos fenômenos morais requerentes de reconhecimento de legitimidade em suas proposições. Em paralelo com a relação teoria e prática de Kant, a experiência moral (prática) não pode ser cega e requer tratamento racional. Por envolver sentimentos, o fenômeno moral (experiência) que tem a condição de proposição moral requerente de validação, inclui, na forma de constituição de boas razões, a possível real medida das consequências, que também é critério de relevância para o diálogo semiótico das

[690]Daí a necessidade de um princípio moral, o da identificação dos interesses dos envolvidos na prática moral.

conjecturas. Em suma, a realidade depende da alteridade e não há qualquer "posição original" para a avaliação do justo[691].

Esta tese não pretende, e seria tarefa impossível, comparar na sua totalidade as propostas filosóficas de Peirce e de Habermas, até mesmo pelo volume da obra de ambos os pensadores, mas, ao que parece, na contemporaneidade, Habermas incorpora elementos e faz atualização do pensamento peirciano aplicado às questões morais práticas cotidianas. Habermas, em linha com a sua visão de aprendizagem por construtivismo, após a sua revisão ou "retoque" promovido em *Verdade e Justificação*, continuou a participar do debate ético e moral, mas não alterou as convicções de fundo em relação a *Verdade e Justificação*. Apenas a título de exemplo e dentro de uma filosofia prática, sem a pretensão de aprofundamento em questões da atualidade, algumas posições de Habermas são apontadas a seguir.

Mesmo após os atos sectários do terrorismo internacional e a contrapartida fundamentalista em várias nações, Habermas mantém suas posições e afirma que "a concepção de um agir orientado para o entendimento, tal como eu desenvolvi na teoria do agir comunicativo, não ficou completamente desacreditada"[692], ao contrário, reforça que somente com o capital de convicções comuns e o tratamento racional das questões práticas é que se pode tratar de distorções das próprias relações econômicas e concluir que "sem uma domesticação política do capitalismo desenfreado não se pode fazer face à estratificação devastadora da sociedade mundial"[693]. Ao indicar que não se pode aplicar uma visão teleológica ao capitalismo, mas a de trato racional, Habermas, também anteviu a própria crise estrutural do capitalismo financeiro, ora em processo de reforma, que ocorreria em anos posteriores. Em outras palavras, como observa o próprio Habermas, "ninguém possui o privilégio de estabelecer os limites da tolerância, somente a partir da perspectiva dos próprios valores"[694].

Discutindo sobre a crise contemporânea, Habermas refuta que qualquer discurso prévio, de suposta universalidade, possa arrogar supremacia e constituir o mundo racional aceitável sob o manto da tradição etnocêntrica ou mesmo da teleologia do liberalismo dominante e seus tribunais internacionais. De forma geral, afirma que "qualquer antecipação feita por uma das partes, daquilo que é racionalmente aceitável para todas as partes, só pode ser testada se a proposta, presumivelmente imparcial, for submetida a um procedimento

[691]Somente há a requisição da troca reversível de perspectivas para a experiência de segundidade ou alteridade moral. A posição original é uma hipótese neo-kantiana e parte da teoria de justiça como equidade de John Rawls.
[692]HABERMAS. 2006a. Op. Cit. p.21.
[693]Idem p.22.
[694]Idem p.29.

discursivo de formação de opinião e vontade" (enfim, de racionalidade na alteridade) e, caso sejam invocados valores de uma só cultura, a aceitabilidade racional é, por definição, deficitária[695].

Essa posição de Habermas, na qual razões fundadas na tradição também se submetem ao crivo do "tratamento racional" procedural da ética do discurso, fica evidenciada quando discute os avanços das ciências biológicas e sua implicação na natureza humana, sem alterar os fundamentos que ergueu a partir de *Verdade e Justificação*. Na obra *O Futuro da Natureza Humana*[696], segundo Habermas, defronta-se com o "poder transcendental" da linguagem, no sentido de que ela não é propriedade privada e de que o meio de compreensão decorre do compartilhamento intersubjetivo da significação, de modo que o uso da liberdade de comunicação para o posicionamento não é uma questão de livre-arbítrio, mas de forças vinculantes nas pretensões de justificação. Habermas afirma que "no logos da língua, personifica-se um poder do intersubjetivo que é anterior à subjetividade dos falantes e a sustenta. Essa leitura fraca e procedimentalista do "outro" mantém o sentido falível e, ao mesmo tempo, anticético de incondicionalidade"[697].

É dessa forma que Habermas traz o sentido das crenças eficazes para condutas ao indicar o conceito de "moralização da natureza humana" como autoafirmação de uma compreensão ética da espécie que é dependente das escolhas humanas como autores da própria história, fator para o reconhecimento mútuo de seres que agem com autonomia. Segundo Habermas, essa compreensão humana estaria em risco com manipuláveis alterações da nossa ordem genética, com implicações à imposição mútua de obrigações morais. A precaução, suposta por Habermas, liga-se ao fato de que o homem é um ser semiótico e em constante evolução construtivista, ser que necessita exercitar o autocontrole consciente das escolhas para possível significação[698]. Habermas afirma que:

> O ser geneticamente individualizado no ventre materno, enquanto exemplar de uma comunidade reprodutiva, não é absolutamente uma pessoa "já pronta". Apenas na esfera pública de uma comunidade linguística é que o ser natural se transforma ao mesmo tempo em indivíduo e em pessoa dotada de razão.[699]

Segue que, sendo indivíduo moralmente insubstituível e identificado com a comunidade, é nesse espaço para razões que "o patrimônio cultural da espécie representado pela razão pode desenvolver sua força unificadora e formadora de consenso, na diferença das

---

[695]HABERMAS. Idem p.194.
[696]HABERMAS. 2004b. Op. Cit.
[697]Idem p.16.
[698]Idem p.36, 37 e 46.
[699]HABERMAS. Idem p.49.

múltiplas perspectivas de si próprio e do mundo"[700]. Segue-se que, para Habermas, modificar geneticamente crianças de forma indiscriminada significa constituir o direito de antecipar um consentimento normativo, somente ratificável *a posteriori*[701]. De conclusão, "a liberdade eugênica dos pais tem a ressalva de não poder colidir com a liberdade ética dos filhos"[702]. Enfim, discutindo hipóteses que surgem das novas ciências e sem querer censurá-las *a priori*, Habermas reconhece limites ao tratamento racional das normas de caráter moral. Peirce, antes de considerar a ética como uma das ciências normativas, havia afirmado que, em questões relevantes de natureza urgente sobre vida e morte, na ausência de chance de trato racional, melhor seria ficar apegado às soluções já estabelecidas. Frente aos desafios e riscos apontados nos avanços da genética, Habermas afirma:

> Por essa razão, para mim, junto com a instrumentalização da vida pré-pessoal está em jogo uma autocompreensão da espécie, que determina se ainda podemos continuar a nos compreender como seres que agem e julgam de forma moral. Quando nos faltam razões morais que nos forcem a uma determinada atitude, temos que nos ater aos indicadores éticos da espécie.[703]

Sem desprezar o papel do desenvolvimento científico, Habermas entende que as comunidades de comunicação a ele referentes, inicialmente se expressam em sua forma peculiar e não como da sociedade como um todo, portanto sem neutralidade axiológica, razão por que devem se submeter aos ditames da racionalidade comunicativa no seio da sociedade, em processo de aprendizagem contínua por decorrência do falibilismo em vez de submeterem-se a meros jogos de linguagem. Ele afirma que:

> Não quero repetir o erro que consiste em estilizar a comunidade de comunicação dos pesquisadores para transformá-la num modelo exemplar. No conteúdo universalista e igualitário de suas formas de argumentação, se expressa, inicialmente, as normas de empreendimento da ciência, não a sociedade em sua totalidade. Mesmo assim, elas tomam parte, de modo eminente, na racionalidade comunicativa, em cujas formas as sociedades modernas - por conseguinte, sociedades não paralisadas nem destituídas de modelos - são obrigadas a se entender sobre si mesmas[704].

Tanto em Peirce, como em Habermas, a ética se desvincula das religiões. Para Habermas, assim como as ciências, as religiões não podem reivindicar neutralidade axiológica e, por isso, somente se seus preceitos estiverem em harmonia com uma autocompreensão ética mínima da espécie, sustentando uma moral básica, não surgirá nova problemática sobre a necessária primazia do justo sobre o bom em relação aos seus enunciados[705]. Como a ordem liberal depende da solidariedade de seus cidadãos, Habermas afirma que mesmo a

[700]HABERMAS. Idem p.50.
[701]HABERMAS. Idem p.61.
[702]Idem p.69.
[703]Idem p.98.
[704]HABERMAS. 2005a. Op. Cit. p.101
[705]HABERMAS. 2004b. Op. Cit. p.57.

secularização deve ser entendida como um processo de aprendizagem que "obriga tanto as tradições do Iluminismo quanto as doutrinas religiosas a refletirem sobre seus respectivos limites"[706] de tal ordem que as proposições laicas ou religiosas tenham o direito de, mas partam com o mesmo "status".

Agora, já entendida uma sociedade como pós-secular que envolva cidadãos crentes e não crentes, deve ser exigido o caráter procedural da racionalidade comunicativa no relacionamento mútuo, ao mesmo tempo em que se espera, dos cidadãos secularizados, esforços que ajudem a traduzir contribuições relevantes das proposições religiosas para uma linguagem, não mais de foro íntimo, mas que seja acessível publicamente[707]. Na discussão dos limites da filosofia e do papel da mediação frente a "situações limite", ou segundidades brutas, em vocabulário peirciano, depara-se com questões com as quais a filosofia não pode suceder os antigos suportes metafísicos universalmente reconhecidos, seja a da fé religiosa ou da ocupação do lugar do homem no cosmo. Os filósofos "devem deixar para os teólogos a tarefa de dar consolo nas situações limite da existência", pois não podem se apoiar em presuntivo saber de salvação e, para questões de identidade, enquanto ética, só podem "mostrar o caminho rumo a uma clarificação racional", não se perdendo a "suposição de que toda pessoa, enquanto pessoa, tem o mesmo valor"[708].

Ao imbricar fé, religião e ciência, Habermas reafirma[709] que a eficácia da legitimidade das pretensões morais deve incluir todos os interessados, de forma que não se possa fazer, ideologicamente e previamente, uma abordagem laica e tampouco religiosa, estando as duas inclusas no processo de justificação, até mesmo como elemento de solidariedade entre as partes. Tampouco fica isolada a marca da consciência falibilista e da orientação anticética atinente às ciências experimentais modernas, mas a relação entre ciência e fé só se torna possível na aquisição de legitimidade na esfera pública política por uma mediação ou uma "recíproca relação autorreflexivamente iluminada"[710], com a liberdade na alteridade rumo à aceitabilidade racional.

Ao abordar as complexidades do mundo da vida, incluso o multiculturalismo, Habermas mantém o caminho do pragmatismo de maneira a conciliar Kant a Darwin com uma deflação do idealismo platônico sem que, no entanto, faça-se uma redução da lei da mente como capaz de ser interpretada monologicamente, mas por uma racionalidade

[706]HABERMAS. 2007. Op. Cit. p.25.
[707]HABERMAS. 2007. Op. Cit. p.26-57.
[708]HABERMAS. 2004. Op. Cit. p.322-326.
[709]HABERMAS. 2006. Op. Cit. p.37 e 43.
[710]HABERMAS. 2006. Op. Cit. p.50. "reciproca relazione autoriflessivamente illuminata"

comunicativa que se faz na esfera pública. Conforme Habermas, nela manifesta-se uma faculdade misteriosa que permite à intersubjetividade conciliar elementos diversos sem equipará-los uns aos outros, mantendo-se a diferença entre realidade efetiva e existência no sentido de resistência[711]. Nela também está agregada a dupla reserva de falibilismo, a vagueza ou opacidade dos enunciados, necessariamente predicativos nas questões morais, bem como o falibilismo que se verifica na análise retrospectiva das teorias frente a um mundo independente da linguagem. Para estar situado como um filósofo realista e anticético, Habermas reconhece o contínuo da aprendizagem construtivista, que se ajusta por erros e decepções frente à realidade e à existência. Tal aprendizado permite a conciliação, por aceitabilidade racional, entre condutas previstas em crenças que, dadas anteriormente como eficazes, necessitam ser alteradas. Assim, tanto Peirce como Habermas abordam a ética e sua extensão moral como requerentes de cognitivismo ou de mediação, renovando e atualizando a filosofia moral prática de raízes aristotélicas e, ao avaliar o pensamento de ambos, ao que parece, o de Habermas maduro tem as posições que mais se aproximam e incorporam elementos do pensamento de Peirce. A despeito da interpretação equivocada que faz, atribuindo caráter transcendental diretivo a Peirce, entende-se que, nas soluções que preconiza para a moral, estão "entranhados" os elementos que são extraídos de uma abordagem holística da filosofia de Peirce. Dessa maneira, a filosofia moral de Habermas talvez seja o que uma filosofia moral, não realizada por Peirce, poderia ser, avançando sobre a questão de como "uma formação racional do juízo e da exigibilidade do agir moral pode, ela mesma, encontrar sua orientação moral" e, ao mesmo tempo, sem menosprezar "as incertezas políticas da ação moral autorreferente"[712].

Assim, apesar de se entender que posições de Habermas a respeito de Peirce estariam equivocadas, considera-se que Habermas permanece como a mais palpável ponte entre a filosofia pragmática norte-americana e a continental.

[711] HABERMAS. 2007. Op. Cit. P. 17 e 33.
[712] HABERMAS. 2004. Op. Cit. P. 14. - Checar na versão impressa.

REFERÊNCIAS

APEL, K-O. C. S. Peirce and the Post-Tarskian Problem of an Adequate Explication of the Meaning of the Truth: Towards a Transcendental-Pragmatic Theory of Truth, Part II. In: *Transactions of The Charles Sanders Peirce.* A Quartely journal in American Philosophy. v. 18, n. 1. Bloomington: Indiana University Press, Winter 1982. p. 273-307.

_____. *Understand and Explanation:* A Transcendental-Pragmatic Perspective. Translated by Georgia Warnke. 1. ed. The MIT Press Cambridge, Massachusetts, and London, England. 1984. 293p.

_____. *Selected Essays:* Towards *a Transcendental Semiotics*. Edited and introduced by Eduardo Mendieta. v. 1, 1. ed. New Jersey: Humanities Press, 1994. 279p.

_____. *Charles S. Peirce: From Pragmatism to Pragmaticism.* Translated by John Michael Krois. New York: Humanities Press International Inc., 1995. 253p.

_____. *Transformação da Filosofia I* - Filosofia Analítica, Semiótica, Hermenêutica. Traduzido por Paulo Astor Soethe. 1. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2000. 445p.

_____. *Transformação da Filosofia II* - O a priori da comunidade de comunicação. Traduzido por Paulo Astor Soethe. 1. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2000. 491p.

_____. *Habermas and Pragmatism. Regarding The Relationship of Morality, Law and Democracy* – On Habermas's Philosophy of Law (1992) from a Transcendental-Pragmatic Point of View. Edited by Mitchell Aboulafia and others. London and New York: Routledge, 2002. 244p.

_____; OLIVEIRA, M. A. de; MOREIRA, L. *Com Habermas, contra Habermas:* Direito, Discurso e Democracia*.* Tradução de Apel por Cláudio Molz. Prefácio de Tércio Sampaio Ferraz Júnior. 1. ed. São Paulo: Landy Editora, 2004. p. 321.

ARISTOTELE. *Ética Nicomachea*. Tradução e notas para o italiano de Cláudio Mazzarelli. 3. ed. Milano: Edizione Bompiani, 2003. p. 504.

ARISTOTLE. *The Complete Works of Aristotle*. The revised Oxford translation. Edited by Jonathan Barnes. Oxford: Princeton University Press, 1984..

BETH, R. S. *On the recent German reception of Peirce, with emphasis on Habermas*. Paper prepared for delivery at the Sixth Pan-European International Relations Conference of the Standing Group on International Relations of the European Consortium for Political Research. Turin, Italy: September 12-15, 2007.

BRENT, J. *Charles S. Peirce – A life* – Revised and enlarged edition. 2. ed. Bloomington: Indiana University Press, 1998. p. 412.

CARVALHO, M. C. M. A ética discursiva de Jürgen Habermas: um intento de conferir dignidade epistêmica à ética normativa. In: *Reflexão – Dimensões da Racionalidade.* Fascículos do Instituto de Filosofia 64/65. Campinas: PUCamp, 1996.

CENCI, A. V. *A Controvérsia entre Habermas e Apel acerca da relação entre moral e razão prática na Ética do Discurso*. Tese de doutorado. Campinas: Unicamp, 2006. p. 251.

COSTA, N. C. A. da. *O Conhecimento Científico.* 2. ed. São Paulo: Discurso Editorial, 1999. 300p.

DILWORTH, D. A. Peirce's Objective Idealism: A Reply to T. L. Short's What Was Peirce's Objective Idealism? - In: *Cognitio - Revista de Filosofia*. v. 12, n. 1. São Paulo: PUC, jan-junho/2011. p. 53-74.

FARIA, E. (Org.). *Dicionário Latino-Português* - 4. ed. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Cultura, 1967.

GONELLI, F. *Guida alla lettura della Critica Della Ragion Pratica di Kant*. 1. ed. Roma: Editori Laterza, 1999. p. 220.

HABERMAS, J. *Comentários à Ética do Discurso.* Tradução de Gilda Lopes Encarnação. 1. ed. Lisboa: Instituto Piaget, 1999. p. 219.

_____. *O Discurso Filosófico da Modernidade***.** Doze Lições. Tradução de Luiz Sérgio Repa e Rodnei Nascimento. 1. ed. São Paulo: Livraria Martins Fontes Editora, 2000. 540p.

_____. *Teoria de la Acción Comunicativa, I* - Racionalidad de la Acción y Racinalización Social. Tradução de Manuel Jiménez Redondo. 3. ed. Madrid: Taurus Humanidades, 2001. p. 517.

_____. *Teoria de la Acción Comunicativa, II* - Crítica de la Razón Funcionalista. Tradução de Manuel Jiménez Redondo. 3. ed. Madrid: Taurus Humanidades, 2001a. p. 618.

_____. *Teoria de la Acción Comunicativa:* Complementos y Estudios Previos. Tradução de Manuel Jiménez Redondo. 4. ed. Madrid: Cátedra, 2001b. p. 506.

_____. *Técnica e Ciência como "Ideologia"***.** Tradução de Artur Morão. 1. ed. Lisboa: Edições 70, 2001c. 147p.

_____. *In Habermas and Pragmatism. Postscript* – Some concluding remarks. Edited by Mitchell Aboulafia and others. London and New York: Routledge, 2002. 244p.

_____. *Truth and Justification.* Translated by Barbara Fultner. Cambridge: The MIT Press, 2003. p. 327.

_____. *Consciência Moral e Agir Comunicativo.* Tradução de Guido A. Almeida. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora Tempo Brasileiro, 2003a. p. 236.

_____. *In Direito e Legitimidade. Sobre a Legitimação pelos Direitos Humanos*. Tradução de Cláudio Molz. Organizado por Jean-Christophe Merle e Luiz Moreira. 1. ed. São Paulo: Landy Editora. 2003c. p. 67-82.

_____. *Verdade e Justificação* - ensaios filosóficos. Tradução de Milton Camargo Mota. 1. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2004. p. 330.

_____. *A Ética da Discussão e a Questão da Verdade.* Tradução de Marcelo Brandão Cipolla. 1. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004a. p. 69.

_____. *O Futuro da Natureza Humana.* Tradução de Karina Jannini. 1. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004b. p. 159.

_____. Conversando com Habermas em Starnberg. In: FREITAG, B. *Dialogando com Jürgen Habermas*. 1. ed. Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro, 2005. p. 288.

_____. *Diagnósticos do Tempo - seis ensaios.* Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. 1. ed. Rio de Janeiro: Editora Tempo Brasileiro, 2005a. p. 180.

_____. *Tra Scienza e Fede*. Traduzione di Mario Carpitella. 1. ed. Roma: Editori Laterza, 2006. p. 292.

_____. *O Ocidente Dividido.* Tradução de Luciana Villas Bôas. 1. ed. Rio de Janeiro: Editora Tempo Brasileiro, 2006a. p. 205.

_____. *La Condizione Intersoggettiva*. Traduzione di Mario Carpitella. 1. ed. Roma: Editori Laterza, 2007. p. 131.

_____. *Dialética da Secularização: sobre razão e religião.* Debate com Joseph Ratzinger. Tradução de Alfred J. Keller. 1. ed. Aparecida: Ideias & Letras, 2007a. p. 103.

_____. *Dall'impressione sensibile all'espressione simbolica.* Traduzione di Carlo Mainoldi. 1. ed. Roma-Bari: Editori Laterza, 2009. p. 118.

_____. *Il ruolo dell'intellettuale e la causa dell'Europa.* Traduzione di Carlo Mainoldi. 1. ed. Roma-Bari: Editori Laterza, 2011. p. 168.

HARTMANN, N. *A filosofia do Idealismo Alemão*. Tradução de José Gonçalves Belo. 2. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian. p. 674.

HEGEL, G. W. F. Crítica Moderna – Preleções sobre a História da Filosofia. Tradução de Ernildo Stein. In: *Os Pensadores – Pré-Socráticos*. São Paulo: Editora Nova Cultural, 2000. p. 102-116.

_____. *Princípios da Filosofia do Direito.* Tradução de Orlando Vitorino. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003. p. 329.

_____. *Fenomenologia do Espírito*. Tradução de Paulo Meneses e outros. 2. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2003a. p. 549.

HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo - parte I*. Tradução de Maria de Sá Cavalcante. 10. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2001. p. 325.

_____. *Ser e Tempo - parte II*. Tradução de Maria de Sá Cavalcante. 7. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2000. p. 262.

HERDY, R. A Tríade Normativa de C. S. Peirce. In: *Cognitio-Estudos: Revista Eletrônica de Filosofia*. v. 6, n. 2. São Paulo: PUC, jul-dez 2009. p. 82-95.

_____. Habermas, Pragmatismo e Direito. In: *Kriterion – Revista de Filosofia*. v. 50. n. 119. jun/2009. Belo Horizonte, 2009. p.43-61.

HUME, D. *Tratado da Natureza Humana* – Uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais. Tradução de Débora Danowski. 1. reimp. São Paulo: Editora Unesp, 2000. p. 699.

IBRI, I. A. *Kósmos Noetós*. 1. ed. São Paulo: Editora Perspectiva, 1992. 138 p.

_____. Finitude e Existência em Fichte. In *Hypnos 8*. PUC/SP. São Paulo: Edições Loyola, 2002. p. 93-102.

_____. Pragmatismo e a Possibilidade da Metafísica. In: *Cognitio – Revista de Filosofia.* v. 4, n. 1. São Paulo: PUC, jan-jun 2003. p. 9 -14.

_____. Semiótica e Pragmatismo: Interfaces Teóricas. In: *Cognitio – Revista de Filosofia.* v. 5, n. 2. São Paulo: PUC, jul-dez 2004. p. 168-179.

_____. O Amor Criativo como Princípio Heurístico na Filosofia de Peirce. In: *Cognitio – Revista de Filosofia.* v. 6, n. 2. São Paulo: PUC, jul-dez 2005. p. 187-199.

_____. A Vital Importância da Primeiridade na Filosofia de Peirce. In: *Cognitio 3*. São Paulo: PUC, 2006. p. 46-52.

_____. The Heuristic Exclusivity of Abducion in Peirce's Philosophy. In: *Semiotics an Philosophy in Charles Sanders Peirce*. 1. ed. England: Cambridge Scholars Press, 2006, p. 89-111.

_____. Pragmatismo e Realismo: A Semiótica como Transgressão da Linguagem. In: *Cognitio – Revista de Filosofia.* v. 7, n. 2. São Paulo: PUC, jul-dez 2006. p. 247-259.

_____. O Significado de Primeiridade em Schelling, Schopenhauer e Peirce. In: *Cognitio – Revista de Filosofia.* v. 9, n. 2. São Paulo: PUC, jul-dez 2008. p. 223-234.

_____.Reflections on a Poetic Ground in Peirce's Philosophy. In: *Transactions of The Charles Sanders Peirce.* A Quartely journal in American Philosophy. v. 45, n. 3. Bloomington: Indiana University Press, Summer 2009. p. 273-307.

_____. Peircean Seeds for a Philosophy of Art. In: HAWORTH, K., HOGUE, J., SBROCCHI, L. G. (Org.). *Semiotics 2010 the Semiotics of Space.* New York: Legas Publishers, 2010. p. 1-16.

KANT, I. *Crítica da Razão Pura.* Tradução de Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger. 1. ed. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1999. p. 511.

_____. *Critique of Pure Reason.* Translated by Norman Kemp Smith. With a new introduction by Howard Caygil. 3. ed. New York: Palgrave Macmillan, 2003. p. 681.

_____. *Per la pace perpetua***.** Tradução de Roberto Bordiga. 13. ed. Milano: Feltrinelli. 2006a. p.172.

_____. *Metafisica dei Costumi.* Texto tedesco a fronte. Tradução de Giuseppe Landolfi Petrone. 1. ed. Milano: Bompiani, 2006b. p. 844.

_____. *Crítica da Faculdade do Juízo.* Tradução de Valério Rohden e Antônio Marques. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 2008b. p. 381.

LEO, R. F. *Il Conceto di Relazione in Peirce.* 1. ed. Milano: Editoriale Jaca Book, 1992. p. 173.

LUKÁCS, G. O bolchevismo como problema moral. In: LÖWY, M. *A Evolução Política de Lukács: 1909-1929*. Anexo traduzido por Gildo Marçal Brandão. 2. ed. São Paulo: Cortez Editora, 1998. p. 326.

_____. *O Jovem Marx e Outros Escritos de Filosofia.* Tradução de Carlos Nelson Coutinho e José Paulo Netto. 1. ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2007. 255 p.

MAGALHÃES, T. C. de. Realism after the linguistic-pragmatic turn. In: *Cognitio – Revista de Filosofia.* v. 4, n. 2. São Paulo: PUC, jul-dez 2003. p. 211-226.

MEAD, G. H. *Mind, Self, and Society* - From the Standpoint of a Social Behaviorist. Edited and with an introduction by Charles W. Morris. Chicago: The University of Chicago Press, 1992. p. 401.

_____. *Selected Writings.* Edited by Andrew J. Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1985. p. 416.

_____. *The Philosophy of the Present.* 1. ed. em 1932. New York: Prometheus Books, 2002. p. 202.

MILL, J. S. *A liberdade – Utilitarismo.* Tradução de Eunice Ostrensky. 1. ed. São Paulo: Livraria Martins Fontes, 2000. p. 277.

OUTHWAITE, W. *Habermas – A Critical Introduction*. Cambridge: Polity Press, 1994. 194p.

PARKER, K. A. Reconstructing The Normative Sciences. In: *Cognitio – Revista de Filosofia*. v. 4, n. 1. São Paulo: Angra, jan-jun 2003. p. 27-45.

PEIRCE, C. S. *The Collected Papers of Charles Sanders Peirce*. Electronic edition reproducing Vols. I–VI, HARTSHORNE, C. & WEISS, P. (Eds.); Vols. VII–VIII, BURKS, A. W. (Ed.), Cambridge: Harvard University Press, 1931-1935.. Mencionado como CP.

_____. *Writings of Charles S. Peirce – A Chronological Edition*. v. 1-6 e 8. Peirce Edition Project (eds.). Bloomington: Indiana University Press. Mencionado como W x.

_____. *The Essential Peirce* – Selected Philosophical Writings. v. 1-2. Bloomington: Indiana University Press, 1992 e 1998, respectivamente. Mencionado como EP. 1 ou 2.

POPPER, K. R. *A Sociedade Aberta e seus Inimigos* – tomo 2. Tradução de Milton Amado. 3. ed. Belo Horizonte: Editora Itatiaia, 1998. 416p.

_____. *Conhecimento Objetivo* – Uma Abordagem Evolucionária. Tradução de Milton Amado. 1. ed. Belo Horizonte: Editora Itatiaia, 1999. 394p.

_____. *Conjecturas e Refutações* – O Progresso do Conhecimento Científico. Tradução de Sérgio Bath. 5. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008. 449p.

_____. *Miseria dello storicismo.* Traduzione de Carlo Monteleone. 4. ed. Milano: Editora Feltrinelli, 2008. 162p.

REESE-SCHÄFER, W. *Compreender Habermas.* Tradução de Vilmar Scheneider. 3. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2009. p. 179.

SCHELLING, F. W. J. *Philosophical Inquiries into the Nature of Human Freedom*. Tradução de James Gutmann. 4. ed. Illinois: Open Court Publishing, 1992. 128p.

_____. *Ideias para uma Filosofia da Natureza.* Tradução de Carlos Morujão e revisão de José Miranda Justo. 1. ed. Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2001. p.161.

_____. *Filosofia Della Natura e Dell'identità* – Scritti del 1802. A cura di Carlo Tatasciore. 1. ed. Milano: Guerini e Associati, 2002. p. 214.

_____. *Sistema dell'idealismo Trascendentale.* Introduzione, traduzione, note e apparati di Guido Boffi. 1. ed. Milano: Bompiani Testi a Fronte, 2006. p. 620.

SHORT, T. L. *Peirce's Theory of Signs.* 1. ed. New York: Cambridge University, 2007. 374p.

_____. What was Peirce's Objective Idealism? – In: *Cognitio – Revista de Filosofia*. v. 11, n. 2, São Paulo: PUC, jul-dez 2010. p. 333-346.

SILVA, J. C. da. *A Ética do Discurso entre a Validade e a Factibilidade.* Tese de doutorado. São Paulo: Pontifícia Universidade Católica, 2007. p.185.

_____. *Apresentação e Introdução - organizador de Filosofia, Racionalidade, Democracia* - Os Debates Rorty & Habermas. 1. ed. São Paulo: Editora Unesp. 2005. p. 270.

VIALE, C. Ethics as a Method and the Meaning of Ideal I: Toward a Critical Conceptual Reconstruction of Mead's Moral Philosophy. *In: Cognitio - Revista de Filosofia*. v. 9, n. 2. São Paulo: PUC, jul-dez 2008. p. 333-348.

WIGGERSHAUS, R. *A Escola de Frankfurt.* Tradução do francês por Vera de Azambuja Harvey. 1. ed. São Paulo: Editora Difel. 2002, 742p.

WITTGENSTEIN, L. *The Collected Works of Ludwig Wittgenstein.* Oxford/Massachusetts: Blackwell Publishers, 1998.

ZANETTE, J. L. *A Construção da Ética do Discurso em Habermas.* Dissertação de mestrado. Campinas: Pontifícia Universidade Católica, 2006. p.148.

_____. Elementos de Peirce no Debate entre Habermas e Apel. In: *Cognitio – Revista de Filosofia.* v. 9, n.1. São Paulo: PUC, jan–jun 2008. p. 125.