



Pontifícia Universidade Católica de São Paulo
PUC-SP

Renan Henrique Baggio

**Como as redes fixam crenças: uma análise realista da pós-verdade e suas
implicações semiótico-pragmáticas**

Doutorado em Filosofia

São Paulo
2021

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo
PUC-SP

Renan Henrique Baggio

**Como as redes fixam crenças: uma análise realista da pós-verdade e suas
implicações semiótico-pragmáticas**

Doutorado em Filosofia

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

São Paulo

2021

B144 Baggio, Renan Henrique
 Como as redes fixam crenças: uma análise realista da pós-verdade e suas implicações semiótico pragmáticas. / Renan Henrique Baggio. -- São Paulo: [s.n.], 2021.
 200p. orientadora. ; cm.

 Orientador: Ivo Assad Ibri.
Tese (Doutorado)-- Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Programa de Estudos Pós-Graduados em Filosofia.

 1. Crenças . 2. Redes . 3. Pragmatismo. 4. Semiótica. I. Ibri, Ivo Assad. II. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Programa de Estudos Pós-Graduados em Filosofia. III. Título.

CDD

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Ivo Assad Ibri – Orientador

*À minha filha Elis,
que me ensina a ver a vida com leveza*

e

*Ao Professor Lauro Frederico Barbosa da Silveira,
que me aconselhou a levar tudo com bom humor*

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior- Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

This study was financed in part by the Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Finance Code 001.

AGRADECIMENTOS

A escrita da tese é um processo oculto, pois dela é acessível apenas seus resultados. O leitor tem em mãos o fim de um esforço, a determinação de um ato de vontade que, muitas vezes, se iniciou em um momento não tão nítido para seu escritor e se desenvolveu por vias tortuosas e incertas. Em meio a esse processo, redigir os agradecimentos de um trabalho que tanto exige é um ato de alívio, mas acima de tudo, é uma sensação de dever cumprido e de crescimento. É preciso, então, nomear aqueles que, de uma forma ou de outra, ajudaram a dar forma à investigação que aqui se segue.

Em primeiro lugar, gostaria de agradecer imensamente ao meu orientador, Professor Dr. Ivo Assad Ibri. Suas orientações, correções e comentário a respeito do trabalho, bem como as aulas que prazerosamente pude assistir, foram imprescindíveis para o desenvolvimento desta pesquisa e, acima de tudo, para minha formação intelectual e pessoal. O conhecimento que carrega da obra de Peirce, além de sua escrita cuidadosa e poética, fazem do prof. Ivo um filósofo ímpar, um intelectual de primeira categoria. Em minha apresentação da dissertação de mestrado, da qual ele foi banca, recebi um convite seu para fazer o doutorado sob sua orientação. Desde então, me dediquei com ainda mais afinco ao estudo da filosofia de Peirce. Agradeço o incentivo, oportunidade e confiança depositados em mim. Com toda certeza, foram cruciais.

Agradeço, com muito carinho, a todos os meus familiares que, de algum modo, possibilitaram que esse trabalho se desenvolvesse. Dessa lista, menciono minha irmã Josi, minha sobrinha Isa, minha tia Rose, minha sogra Adriana, meu sogro Sidinei, para citar só alguns. Principalmente por cuidarem com tanto amor de minha filha. Um bebê é uma alegria sem medidas, mas parece não combinar muito bem com o desenvolvimento de pesquisas científicas, uma vez que ambos exigem atenção quase exclusiva. Felizmente, sempre que eu precisei, minha família esteve lá, proporcionando que eu aproveitasse, tanto minha pequena, quanto a tese, da melhor forma possível.

Eu reservo um espaço especial para agradecer meus pais, Valdemir e Arlete, as melhores pessoas que existem, os maiores corações desse planeta. Desde o primeiro dia em que comecei as aulas do doutorado, eles me ajudaram da forma como podiam. As caronas de meu pai até a rodoviária de Chavantes, de manhã, de tarde e até de madrugada. Os cuidados de minha mãe no preparo desde comidas até roupas de cama para as viagens e hospedagens em São Paulo. Sem contar as horas que dedicaram para cuidar da Elis. Quero ter ao menos metade da força

que vocês sempre tiveram, da forma leve como levam a vida. Quero ser para minha filha tão bom pai como vocês para mim foram e são. Obrigado por todo suor honesto que derramaram; obrigado por tudo que por mim sempre fizeram, pois hoje eu posso lhes dizer: *vocês têm um filho doutor!*

Quero agradecer também ao Micael Almeida e ao Matheus Almeida, pessoas boas e amigas, que sempre me acolheram em sua casa nas minhas idas até São Paulo. Obrigado pelas boas conversas e pelo agradável descanso. Agradeço ainda a Ana Flávia Neia Davanço por corrigir a redação do texto com muito interesse e agilidade. Agradeço meus amigos Aurélio Minghini e Renan Molini por sempre estarem dispostos a ouvir meus lamentos e beber com minhas conquistas. Continuemos assim, meus caros. Ao Alexandre Augusto Ferraz, eu quero aqui deixar um agradecimento especial. Talvez essa tese não tivesse saído se não fossem as nossas conversas. Um amigo que a vida acadêmica me proporcionou e que para além dela permanecerá, um parceiro nos estudos com um olhar crítico e peculiar.

À minha esposa, Marcella Sartori Diniz Baggio, eu agradeço com todo meu amor. Ela é a única que conhece todas as versões de mim; a única que acompanhou todo o desenrolar deste processo. Talvez ela não tenha percebido, mas escreveu esta tese junto comigo. Por ela ser uma mãe tão cuidadosa e apaixonada, além de uma profissional competente e dedicada, eu pude me dedicar a este trabalho.

Agradeço também aos professores que competentemente leram esta pesquisa, a qual, sem dúvidas, se tornou – e se tornará – muito melhor após os apontamentos precisos e enriquecedores levantados pela banca de qualificação e por aqueles que ainda serão levantados na defesa que, tenho certeza, serão fundamentais.

Há muitos agradecimentos que aqui ainda deveriam ser feitos. Muitos foram imprescindíveis para que essa pesquisa pudesse se efetivar. Resta apenas dizer muito obrigado a todos que contribuíram. Espero que este trabalho esteja à altura das pessoas incríveis que o possibilitaram.

Seria o homem um ser pensante isolado no interior de uma natureza grandiosa, mas bruta? Fechar-se em si mesmo não parece ser o melhor modo de encontrar-se. Ao contrário, para compreender a si mesmo e ao seu pensar, o homem só o fará compartilhando de toda a natureza. Deverá Procurar comparar-se com as diversas formas que lhe aparecem buscando nelas e em si mesmo as múltiplas manifestações de uma mesma realidade ampla, dinâmica e em constante evolução. Deve, pois, compreender-se como expressão específica de um fenômeno geral, fruto de uma mesma origem e destinado a um mesmo fim. Compartilhará então de toda a natureza, numa grande sinfonia, cada ser expressando segundo um modo que lhe seja próprio.

Lauro Frederico Barbosa da Silveira

RESUMO

O presente trabalho tem como intuito elucidar o modo como as redes possibilitam fixar crenças, sobretudo, não condizentes com o real. A partir dos escritos de Charles Sanders Peirce (1839-1914), argumentamos que a dinâmica das redes eleva a confiança em crenças dogmáticas e as aproxima sobremaneira do método científico, de modo que seus conteúdos sejam considerados igualmente razoáveis e a leitura dos fatos fique comprometida. Para tanto, dividimos nossa pesquisa, em três capítulos. No primeiro capítulo, buscamos compreender como ocorre a fixação das crenças em cada um de seus métodos, quais sejam, tenacidade, autoridade, *a priori* e científico. Feito isso, voltamos nossa atenção para o modo como a transmissão de crenças por contágio através das redes altera os critérios para a infalibilidade das crenças, possibilitando que crenças dogmáticas e científicas alcancem graus próximos de confiabilidade. No segundo capítulo, analisamos a natureza do real e os pressupostos falibilistas para a verdade. Apresentamos o modo como a pós-verdade fundamenta a dinâmica das redes e possibilita o desprezo pelos fatos, mas sucumbe ao ser defrontada com uma filosofia de matriz realista cuja pedra angular reside na alteridade. No terceiro capítulo, procedemos por dois vieses distintos, porém complementares. De uma perspectiva semiótica, analisamos a natureza da transmissão de crenças por contágio pelas redes, sobretudo através da ação lúdica dos memes. Por uma abordagem pragmatista, pensamos as consequências práticas da fixação de crenças pelas redes e suas implicações diante de uma filosofia evolucionária de cunho agapástico.

Palavras-chave: Crença. Pós-verdade. Pragmatismo. Redes. Semiótica.

ABSTRACT

The present work aims to elucidate how networks make it possible to fix beliefs, above all, that are not consistent with reality. Based on the writings of Charles Sanders Peirce (1839-1914), we argue that the dynamics of networks increases confidence in dogmatic beliefs and brings them significantly closer to the scientific method, so that their contents are considered equally reasonable, and the reading of facts is compromised. Therefore, we divided our research into three chapters. In the first chapter, we seek to understand how the fixation of beliefs occurs in each of its methods, namely, tenacity, authority, *a priori* and scientific. That done, we turn our attention to how the transmission of beliefs by contagion through networks alters the criteria for the infallibility of beliefs, enabling dogmatic and scientific beliefs to reach close degrees of reliability. In the second chapter, we analyze the nature of the real and the fallibilist assumptions for truth. We present the way in which post-truth underlies the dynamics of networks and enables contempt for facts, but it succumbs when faced with a philosophy of a realistic approach whose cornerstone resides in alterity. In the third chapter, we proceed through two distinct but complementary biases. From a semiotic perspective, we analyze the nature of the transmission of beliefs by contagion through networks, especially through the playful action of memes. Using a pragmatist approach, we think about the practical consequences of the fixation of beliefs through networks and its implications in view of an evolutionary philosophy of agapastic nature.

Keywords: Belief. Networks. Post-truth. Pragmatism. Semiotics.

TABELA DE ABREVIATURAS

As principais obras de Peirce citadas ao longo deste trabalho estão abaixo relacionadas com suas respectivas abreviaturas conforme utilizadas no texto. É importante frisar ainda que estas obras serão citadas sempre em nota de rodapé.

CP	The Collected Papers of Charles Sanders Peirce (1931-1935; 1958). Citado pelo número do volume, seguido do número pelo parágrafo.
EP	The Essential Peirce: Selected Philosophical Writings (1992; 1998). Citado pelo número do volume, seguido pelo número da página.
ILC	Ilustrações da lógica da ciência (2008). Citado pelo número da página.
N	Charles Sanders Peirce: Contributions to the Nation (1975-1987). Citado pelo número do volume, seguido pelo número da página.
NEM	The New Elements of Mathematics by Charles S. Peirce (1976). Citado pelo número do volume, seguido pelo número da página.
PWP	The Philosophical Writings of Peirce (1940). Citado pelo número da página.
W	Writings of Charles Sanders Peirce: A Chronological Edition (1982-2010). Citado pelo número do volume, seguido pelo número da página.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	13
CAPÍTULO I - A FIXAÇÃO DE CRENÇAS INFALÍVEIS: PODEM AS REDES INFLUENCIAR NO MODO COMO FIXAMOS NOSSAS CRENÇAS?	19
1.1 ENTRE A DÚVIDA E A CERTEZA: OS MÉTODOS DE FIXAR CRENÇAS.....	20
1.2 A CRÍTICA DE PEIRCE AO CARTESIANISMO: PREÂMBULO PARA AS FORMAS DE INFERÊNCIA	30
1.3 AS FORMAS DE INFERÊNCIA: ABDUÇÃO, DEDUÇÃO E INDUÇÃO.....	34
1.4 AS INDUÇÕES E AS CRENÇAS	59
1.5 A FIXAÇÃO DE CRENÇAS INFALÍVEIS: A TRANSMISSÃO DE CRENÇAS POR CONTÁGIO	63
1.6 AS CRENÇAS, AS INFERÊNCIAS E AS REDES: O QUE TEMOS ATÉ AQUI	72
CAPÍTULO II - SOBRE O REAL E O VERDADEIRO: É POSSÍVEL FALAR DA VERDADE NA PÓS-VERDADE?	75
2.1 O PROBLEMA DOS UNIVERSAIS: BREVE INTRODUÇÃO À DISPUTA REALISMO VS. NOMINALISMO....	76
2.2 O REAL E SUAS CATEGORIAS: O REALISMO PEIRCIANO	79
2.3 O CONHECIMENTO DO REAL: FALIBILISMO E VERDADE	96
2.4 A VIDA NAS REDES E O IMPÉRIO DA PÓS-VERDADE.....	105
2.5 ALGORITMOS, IMEDIATICIDADE E SATURAÇÃO: A AÇÃO DAS BOLHAS E DAS <i>FAKE NEWS</i>	110
2.6 O APRISIONAMENTO DO OCIDENTE A ESQUEMAS DUALISTAS.....	117
2.7 UMA LEITURA REALISTA DA PÓS-VERDADE	120
2.8 A REALIDADE, A VERDADE E A PÓS-VERDADE: O QUE TEMOS ATÉ AQUI	125
CAPÍTULO III - A CONDUTA E OS SIGNOS: UM OLHAR SEMIÓTICO-PRAGMÁTICO SOBRE AS REDES.....	128
3.1 AS ORIGENS DO MEME: DE MODELOS BIOLÓGICOS A FENÔMENOS DAS REDES	129
3.2 ASPECTOS GERAIS DA CONCEPÇÃO DE SIGNO NA SEMIÓTICA PEIRCIANA.....	135
3.3 A NATUREZA SÍGNICA DO MEME: REPRESENTAÇÃO E INTERPRETAÇÃO	153
3.4 MEME, REDES E CRENÇA: UMA TRÍADE SEMIÓTICA	165
3.5 CONSIDERE AS CONSEQUÊNCIAS PRÁTICAS DAS REDES: A CONTRIBUIÇÃO DO PRAGMATISMO	168
3.6 EM BUSCA DA CRESCENTE APRENDIZAGEM: PRAGMATISMO E AGAPISMO	178
3.7 OS MEMES, OS SIGNOS E A CONDUTA: UM NOVO CAMINHO PARA A INVESTIGAÇÃO	188
CONSIDERAÇÕES FINAIS – PARA O FUTURO: CIÊNCIA!	190
REFERÊNCIAS	193

INTRODUÇÃO

Estamos imersos nas redes. Todos os dias, a cada hora, nós compramos, aprendemos, discutimos, namoramos, rimos, vivemos em alguma medida, através de nossas contas digitais. Antes, conectar-se ao mundo virtual exigia que dispuséssemos de computadores. Além do mais, se não quiséssemos nos assustar com a conta telefônica, o acesso à internet ficava restrito aos fins de semana ou às madrugadas, pois os valores cobrados eram bem menores. Notadamente, os *smart devices* e as conexões *Wi-fi* transformaram nosso relacionamento com as redes, uma vez que nos possibilitaram estar conectados a qualquer hora e em qualquer lugar. A bem da verdade, permitem que nem precisemos nos desconectar.

Com a derradeira chegada da pandemia da covid19, nosso modo de vida virtual foi estimulado sobremaneira e tendências previstas para o futuro foram forçosamente adiantadas e inseridas em nosso cotidiano, como as reuniões remotas, por exemplo. No mesmo impulso, fez hábitos híbridos tímidos tornarem-se essenciais, como pedir comida ou fazer compras por aplicativos e realizar chamadas de vídeo. Ainda é preciso pensar no modo como a pandemia influenciou nossa vida, sobretudo virtual, pois há muito a se debater. Mas, uma coisa parece se consolidar cada dia com mais certeza: o mundo virtual não é mais uma opção, ele é necessário. As redes assumiram o controle de nossas vidas. É inquietante pensarmos, por exemplo, que caso alguém queira criticar tal constatação terá de recorrer às redes para ser ouvido. Mesmo que redija um livro sobre o tema e o disponibilize apenas por mídia física, a propaganda para que as pessoas o adquiram certamente será por meio das redes. O quanto podemos hoje nos libertar da influência delas sem nos tornarmos eremitas?

Nós entenderemos “redes” ao longo desse trabalho como o espaço mútuo e virtual que possibilita a conexão de seus usuários, bem como a troca de conteúdos. Podemos, até mesmo, tomar “redes” como sinônimo de internet. É importante frisar, portanto, que nossa pesquisa não se limita a tratar de redes sociais, embora estas sejam parte significativa dos modos de comunicação atuais e de nossa conduta virtual. Pensaremos o modo como as redes, em sua generalidade, possibilitam novos comportamentos diante dos fatos, ou, melhor dizendo, permitem a radicalização de velhos comportamentos – novos caules, galhos e frutos para raízes há muito tempo já disseminadas.

As redes nos confortam, isto é, nos dizem o que queremos ouvir, nos reintroduzem a assuntos aos quais demonstramos apreço, por isso nossa experiência virtual é tão prazerosa. A conectividade enquanto possibilidade de contato entre indivíduos de diferentes culturas, regiões

e crenças, paradoxalmente, nos mantém em bolhas isoladas, reforçando modos de pensar já consolidados, ao mesmo tempo em que dificulta o acréscimo de novidades. No que diz respeito ao mundo fora das redes, vemos figuras de poder modelarem a narrativa dos fatos para alcançar objetivos pessoais e nefastos. Em 2018, sofremos no Brasil um processo eleitoral nestas condições. Para além do campo político no qual esta discussão está presente com mais frequência, é necessário retomarmos critérios para a justificação do verdadeiro, para a compreensão do real, de modo que sejamos justos com os outros e, ainda, não enganemos a nós mesmos. Pensar as redes e o que podemos esperar delas são, portanto, problemas cada vez mais latentes para a filosofia.

Nossos esforços nesse trabalho focam em uma característica muito peculiar e bastante comum nas condutas advindas das redes, qual seja, a irrelevância ou menosprezo dos fatos e, conseqüentemente, dos efeitos que crenças duvidosas podem gerar para a sociedade. Nesse sentido, o problema que nos guia pode ser traduzido na seguinte questão: como as redes possibilitam crenças que não condizem com o real? Isto é, como a partir de conteúdos veiculados pelas vias digitais podemos criar, ou nos filiar, a concepções duvidosas da realidade, ou, até mesmo, comprovadamente falsas, pelo simples fato de ser agradável ou mais simples assim proceder?

Para darmos conta dessa questão, nossa hipótese consiste em afirmar que a dinâmica das redes permite que crenças dogmáticas (tenacidade, autoridade e *a priori*) ganhem tanta confiabilidade quanto as científicas, pois seus conteúdos são impulsionados pela tendência à pós-verdade que prolifera nas redes através da ação das bolhas, que direcionam os indivíduos com base em suas preferências, e das *fake news*, que oferecem condições para manutenção de tais preferências. Nesse ambiente, as crenças são transmitidas por contágio, cuja fundamentação encontra-se, primeiramente na ação lúdica dos memes que, somada à possibilidade de difusão de crenças via redes, apresentam, de uma perspectiva semiótica, o caráter de um símbolo e, portanto, crescem e se desenvolvem de maneira ininterrupta e independente. De um ponto de vista realista, as redes subvertem a noção de realidade e tornam confusas as fronteiras entre o verdadeiro e o falso, fazendo com que o ambiente virtual seja propício para a proliferação de todos os tipos de narrativas, desde discursos de ódio até o negacionismo científico. As consequências disso podem ser evidenciadas através de uma abordagem pragmatista que vê em tais condições o retardamento da história, ao mesmo tempo em que nos convida à aprendizagem e superação dessas amarras por meio de seu impulso agápico.

O problema que levantamos bem como os caminhos que percorreremos para resolvê-lo nos fazem atentar para dois conceitos latentes que devem ser considerados e explorados em

suas peculiaridades, mas acima de tudo, em suas inter-relações, quais sejam, as noções de Crença e Real. Utilizando uma pesquisa de abordagem qualitativa, cuja natureza é explicativa e o procedimento técnico bibliográfico, dividimos nosso trabalho em três capítulos, nos quais as noções de crença e real aparecem de modo separado e as consequências dos resultados que evidenciamos são trabalhadas também em um capítulo específico.

Antes de pormenorizar o conteúdo de cada capítulo, vale o aviso: todas as questões trabalhadas aqui serão feitas a partir da ótica de Charles Sanders Peirce (1839-1914), cujo edifício filosófico julgamos fundamental para hospedar os conceitos que há pouco evidenciamos. Acima de tudo, nos é claro o alcance de suas teorias para questões tão contemporâneas como as que aqui serão abordadas. É com orgulho e profunda admiração que afirmarmos ser esta uma tese peirciana. Ademais, já é tempo de explicitarmos os caminhos que percorreremos nas páginas vindouras.

No primeiro capítulo, intitulado *A fixação de crenças infalíveis: podem as redes influenciar no modo como fixamos nossas crenças?*, trabalharemos com o primeiro conceito que evidenciamos em nosso problema, isto é, a noção de crença. De início, pensaremos como mantemos as crenças que temos, de onde elas vêm e como elas nos fazem agir frente aos fatos. Para isso, utilizaremos o texto *A fixação da crença* de Peirce. Nele o autor diferencia quatro métodos através dos quais somos levados a fixar crenças, partindo do pressuposto de que toda crença, entendida como modelo para a ação, intenta satisfazer uma dúvida. No método da tenacidade, nos apegamos a uma primeira crença e fazemos dela a resposta para as dúvidas. No método da autoridade, recorremos a alguém ou à alguma instituição que nos diga em que acreditar. No método *a priori*, buscamos explicações racionais à dúvida e nos atemos àquelas que mais agradam à razão. Por fim, no método científico, considerado por Peirce superior em relação aos outros três, a crença é estabelecida pelo diálogo com os fatos e não evita a possibilidade da dúvida.

Para entender o modo como os métodos agem e em que eles se diferenciam, partiremos para considerações acerca da teoria das inferências. Após abordarmos a crítica que Peirce faz à noção de intuição sustentada pelo cartesianismo, buscaremos compreender os meandros da inferência abductiva, segundo a qual, toda explicação razoável para um fenômeno anômalo se inicia com o surgimento de uma hipótese possibilitada pela própria natureza evolutiva da mente. Feito isso, compreenderemos o papel da inferência dedutiva enquanto responsável por mostrar as consequências necessárias ou prováveis que decorreriam da hipótese caso ela fosse verdadeira. Por fim, discutiremos a função da inferência indutiva frente à sua condição de teste empírico da hipótese visando as consequências elencadas por dedução. Nesse ponto,

diferenciaremos três tipos de indução – rudimentar, qualitativa e quantitativa – para compreender como cada uma se relaciona com os métodos de fixar crenças. Ficará evidente que apenas o método científico é regido por indução quantitativa, ou modo mais forte de indução.

Feito isso, apresentaremos como hipótese central deste capítulo que as redes, através de sua dinâmica, subvertem o caráter quantitativo e à longo prazo das crenças científicas através da imediaticidade e saturação pelas quais seus conteúdos são veiculados, a qual chamamos de transmissão por contágio. Defenderemos que o caráter infalível que rege a permanência de uma crença pode ser assegurado de duas formas, ou pela negação dos fatos e consequente desprezo de posições contrárias, no caso de crenças dogmáticas, ou pelo diálogo constante com os fatos e confirmações e ajustes necessários para sua manutenção, como as crenças científicas. A novidade trazida pelas redes reside na possibilidade de alterar o modo de infalibilidade das crenças dogmáticas de maneira que essas apresentem tanta confiança quanto as científicas e, para isso, a transmissão por contágio é a chave.

No segundo capítulo, intitulado *Sobre o real e o verdadeiro: é possível falar da verdade na pós-verdade?*, nos debruçaremos sobre o segundo conceito que evidenciamos em nossos problema, isto é, a natureza do real. Sobre esse aspecto, é imprescindível retornar à concepção metafísica realista de Peirce. Para isso, apontaremos brevemente a disputa histórica entre realismo vs. nominalismo enquanto discussão medieval com grandes raízes na antiguidade. A partir daí, elucidaremos a posição realista assumida por Peirce em seus escritos, a partir da qual suas categorias ganham escopo explicativo. O real é aquilo que não se submete ao que possamos pensar dele e aparece na opinião final, partilhada e *in futuro*, além de possuir um princípio de aleatoriedade e variedade intrínseco. Em termos categoriais, o real é definido por acaso, existência e lei.

Dito isso, mostraremos como qualquer tentativa de conhecer o real só pode proceder por um viés falibilista, isto é, pela doutrina que vê o erro como resultado comum da investigação e reconhece, a partir daí, que qualquer explicação acerca dos fatos, mesmo as mais consagradas, podem se mostrar equivocadas com o avanço das pesquisas. Nesse viés, a noção de verdade é vista como uma opinião partilhada, de caráter processual, concebida como o limite de nossos esforços para conhecer a realidade, cuja busca se estende no longo curso da experiência.

Munidos desse forte referencial realista, atentaremos em nossa investigação para o fenômeno da pós-verdade, postura que se instaurou por intermédio das redes nos últimos anos segundo a qual a verdade, se existe, não é relevante. Procederemos em nossa empreitada ao fundamentar a pós-verdade contemporânea em dois mecanismos bastante presentes em nossas

experiências digitais. Primeiro, as bolhas, que por intermédio dos algoritmos, direcionam nossa conduta com base em preferências que demonstramos ao clicar em algum link, ou curtir determinado conteúdo. Segundo, as *fake news*, que induzem a conduta dos usuários das redes com base em conteúdo falsos e permitem, desse modo, a manutenção de crenças que não condizem com os fatos, a não ser aqueles criados para serem alternativos. Pensaremos ainda, como elucubração hipotética, que esses fenômenos que conduzem ao fortalecimento da pós-verdade são causados por uma tendência dualista, de origem, em certa medida, moderna, que tende a ver o mundo pelos seus extremos e, com isso, possibilita a completa oposição entre aspectos cujos limites fronteiriços não nos parecem muito claros.

Para finalizar o segundo capítulo, argumentaremos que a pós-verdade nega ou subverte, pelo menos, quatro características básicas na fundamentação do real propostas pelo realismo peirciano, quais sejam, a alteridade e a permanência do real, o princípio de longo curso da experiência, a possibilidade falibilista do erro e, por fim, a ideia de verdade como algo público. Essa constatação nos permitirá afirmar que a pós-verdade não se sustentará na conduta humana, bem como as concepções que dela resultam serão necessariamente minadas.

Finalmente, no terceiro capítulo, intitulado *A conduta e os signos: um olhar semiótico-pragmático sobre as redes*, averiguaremos como os resultados levantados até então podem ser compreendidos à luz da semiótica e do pragmatismo. Para isso, começaremos pensando a importância que o meme apresenta para a veiculação de conteúdos por meio das redes, principalmente para pensar o fundamento da transmissão de crenças por contágio. Começaremos, então, pela concepção de meme em suas origens. A partir da caracterização de meme enquanto replicador universal – como um modelo biológico da cultura que se equipara ao gene –, analisaremos como seus pressupostos foram vinculados aos memes da internet enquanto imagens, sons, vídeos etc. O que pretendemos com essa análise é mostrar como os memes da internet são mais bem compreendidos se tomados como signo.

Por conta disso, faremos uma breve conceituação de signo com base na semiótica peirciana – já fundamentada nas categorias fenomenológicas e compreendida como terceira entre as ciências normativas –, segundo a qual um signo, ou representamen, intenta representar algo para alguém. Essa definição nos levará a recorrer aos conceitos de objeto e interpretante como correlatos do signo e, conseqüentemente, às noções de objeto imediato e dinâmico, bem como as de interpretante imediato, dinâmico e final e interpretante emocional, energético e lógico. Ainda nessa seção, abordaremos o modo como o signo se relaciona com seu objeto podendo ser ícone, índice ou símbolo. A concepção de símbolo se fará necessária para compreendermos a natureza da transmissão de crenças por contágio.

Uma vez que a semiótica nos fornecer material teórico suficiente, voltaremos nossa atenção para o conceito de meme enquanto signo. A princípio, buscaremos algumas interpretações que possibilitam pensar a natureza do meme enquanto sýgnica e argumentaremos que o grande erro tanto da memética quanto de alguns semioticistas é focar somente na relação interpretativa dos memes, mas pouco ou nada dizer sobre a dimensão representativa. Dito de outro modo, a ênfase se dá na relação signo-interpretante, mas ignora a relação signo-objeto. Com isso em vista, pensaremos a natureza simbólica dos memes por meio de uma conceituação que leve em conta tanto seus aspectos interpretativos quanto representativos.

Após compreendida a natureza dos memes, temos a possibilidade de pensar o fenômeno da transmissão de crenças por contágio por intermédio da semiótica. Para tanto, interpretaremos a transmissão de crenças por contágio como de natureza simbólica e, a partir daí, elencaremos seus componentes. Os memes serão tomados como a parte-ícone que, por intermédio das redes como seus vetores de representação, portanto índices, suscitam as crenças que lhes dão fundamento enquanto leis gerais, ou parte-símbolo. Desse modo desenhar-se-á o funcionamento tão eficiente da transmissão de crenças pelas redes que possibilita níveis de confiança nas crenças dogmáticas tão próximos ao das crenças científicas.

Por fim, analisaremos os resultados alcançados até então tendo em vista uma pergunta fundamental ao pragmatismo peirciano, qual seja, quais são as consequências práticas da fixação das crenças por intermédio das redes? Para isto, retomaremos a definição de pragmatismo enquanto uma forma de filosofia laboratorial, que busca o significado de qualquer concepção na conduta *in futuro*. Findaremos nossa discussão submetendo os resultados levantados ao crivo de uma filosofia evolucionária, mais precisamente, o agapismo, doutrina que compreende o movimento de aproximação e crescimento do cosmos pela lei do amor criativo. Argumentaremos que, embora as redes tenham se mostrado o reduto da pós-verdade cujas consequências são notáveis, a própria natureza agápica do real nos convida a aprender e, diante disso, evoluir. Ao que parece, o agapismo nos permitirá ter esperança e, então, buscaremos brevemente reconhecer nas considerações finais ações afirmativas que nos possibilitem transmitir por contágio conhecimento científico e tornar as redes um ambiente de aprendizado rumo à crescente razoabilidade concreta.

CAPÍTULO I - A FIXAÇÃO DE CRENÇAS INFALÍVEIS: PODEM AS REDES INFLUENCIAR NO MODO COMO FIXAMOS NOSSAS CRENÇAS?

Apresentação

Os escritos de Peirce¹, marginalizados durante muito tempo pela tradição filosófica, nos presenteiam constantemente com as mais magníficas reflexões sobre diversas áreas do conhecimento, além da forma peculiar de construção dos argumentos diante de sua riqueza conceitual e intelectual. Tendo em vista o potencial heurístico que seus escritos nos oferecem, visamos, ao longo deste trabalho, nos debruçar em seus esforços filosóficos na tentativa de compreender alguns fenômenos contemporâneos relacionados ao avanço comunicacional via internet. O mundo virtual nos oferece suporte epistemológico que nenhuma teoria científica é capaz de oferecer. As crenças que se constituem através das redes, mesmo as mais insignificantes, ganham escopo inimaginável quando disseminadas por plataformas de comunicação globais, cujo centro controlador em nada nos é claro.

Frente a esse cenário, vemos aumentar o movimento pela reivindicação das certezas, no qual a ciência é tida apenas como mais um meio e, talvez, um nem tão relevante. É com base nisso que nossos esforços visam compreender como as crenças vindouras através das redes, as quais chamamos crenças por contágio, são capazes de garantir a seus hospedeiros um conforto epistemológico tão eficaz e seguro, sendo fundamentadas, na maior parte das vezes, em fatos alternativos e *fake news*.

Propomos, diante disso, uma explicação das crenças cujas tentativas de falsificação são desmotivadas frente ao caráter dinâmico e dialogante que possuem. Isso permite que, em constante contato com os fatos, a crença atinja um nível de estabilidade explicativa que garante a ela ser considerada uma Crença Infalível. O método científico, segundo Peirce, é um método que atinge um grau elevado de confiabilidade e, desse modo, fixa, no longo curso da experiência, crenças infalíveis. Nosso intuito é mostrar que as redes garantem às crenças dogmáticas (tenacidade, autoridade e *a priori*) um estatuto de infalibilidade tal qual o científico,

¹ *The Collected Papers of Charles Sanders Peirce* (1931–1935; 1958); *Writings of Charles S. Peirce: a chronological edition* (1982); *The Essential Peirce: Selected Philosophical Writings* (1867–1893; 1893–1913); *The New Elements of Mathematics by Charles S. Peirce* (1976); *Philosophical Writings of Peirce* (1940); *Ilustrações da lógica das ciências* (2008); etc.

porém, não por via do diálogo com a alteridade, mas pela inserção de modo imediato e saturado de conteúdos.

Para darmos conta dessa empreitada, neste capítulo apresentaremos o método científico e as características que permitem a uma crença ser considerada infalível, de modo que o capítulo se divide em cinco seções: na seção 1.1, *Entre a dúvida e a certeza: os métodos de fixar crença*, discutiremos sobre os quatro métodos que Peirce nos apresenta em *A fixação da crença*, deles, mostraremos como o método científico é o que apresenta maior chances de sucesso. Na seção 1.2, *A crítica de Peirce ao cartesianismo: preâmbulo para as formas de inferência*, apresentaremos a crítica de Peirce ao conceito de intuição sustentado pelo cartesianismo e o modo como projeta sua teoria das formas de inferência como uma resposta aos intuicionistas. Em 1.3, *As formas de inferência: abdução, dedução e indução*, discutiremos, como o subtítulo já propõe, os conceitos de abdução, dedução e indução, considerando suas relações entre si e o modo através do qual dão suporte para o método científico. No breve item 1.4, *As induções e as crenças*, consideraremos quais os tipos de indução estão envolvidos em cada método de fixar crença, atribuindo, desse modo, apenas ao método científico a Indução Quantitativa. Em 1.5, *A fixação de crenças Infalíveis: a transmissão por contágio de crenças* introduziremos a definição de crenças infalíveis e argumentaremos que a dinâmica das redes garante às crenças dogmáticas o mesmo grau de confiabilidade que as crenças científicas. Por fim, na seção 1.6, *As crenças, as inferências, as redes: o que temos até aqui*, desenvolveremos um apanhado geral sobre o capítulo e os desdobramentos que dele surgiram e serão abordados no capítulo seguinte.

1.1 Entre a dúvida e a certeza: os métodos de fixar crenças

Em *A fixação da crença*, um de seus textos de juventude mais conhecidos, Peirce apresenta os quatro métodos que ele julga suficientes para explicar o porquê mantemos e defendemos nossas crenças. As crenças aqui entendidas como hábitos de ação são tomadas como a superação de uma dúvida, como certezas do que se deve pensar ou fazer frente a determinado tipo de situação do mundo.

Já demonstrando sua completa antipatia pela filosofia cartesiana e seu dualismo, Peirce encontra na razão a capacidade de descobrir a partir de algo que já sabemos alguma outra coisa que desconhecemos, de modo que um bom raciocínio é aquele que oferece uma conclusão verdadeira a partir de premissas verdadeiras. “De maneira alguma se trata da questão de saber se, quando as premissas são aceitas pela mente, sentimos um impulso para aceitar também a

conclusão”² e continua o filósofo “A conclusão verdadeira permaneceria verdadeira se não tivéssemos esse impulso para aceitá-la; e a falsa permaneceria falsa, mesmo que não pudéssemos resistir à tendência para acreditar nela”³.

Aplicada ao âmbito da moral, isto é, da ação que pode resultar a partir do processo de raciocinar, Peirce⁴ caracteriza como raciocínio fingido (*sham reasoning*) a tendência de pensar primeiro a conclusão a qual um dado método chegará antes de conferir adesão a tal método, assim expressa o filósofo: “Em resumo, não é mais o raciocínio que determina o que a conclusão deve ser, mas é a conclusão que determina o que o raciocínio deve ser”⁵.

Peirce⁶ afirma que o que nos leva a retirar uma inferência ao invés de outra, dado um conjunto de premissas, é algum hábito da mente, seja ele constituído ou adquirido. Nesse sentido, o hábito é o princípio-guia da inferência. É ele que determina a validade ou invalidade da inferência a partir da produção de conclusões verdadeiras ou não. Nesse sentido, Santaella (2004, p. 68) nos diz: “O hábito envolvido numa crença é a expectativa de certos efeitos sensíveis a serem produzidos pelo objeto da nossa investigação, sendo os efeitos esperados aquilo que as crenças significam”. Peirce dá o exemplo de um disco giratório de cobre que rapidamente entra em repouso ao ser colocado entre os polos de um ímã. A partir disso, é possível inferir, embora de modo apenas hipotético, que tal fenômeno acontecerá com todos os discos de cobre. O princípio-guia, nesse caso, é que aquilo que é verdadeiro para uma peça de cobre será para as outras. Esse procedimento desvela um hábito do cobre, um modo de comportamento, que passa a ser um parâmetro para a inferência, é o princípio do qual se parte, e a verdade ou falsidade das conclusões são determinadas por aquilo que dita o hábito e não o contrário. Comenta Peirce:

[...] no raciocínio, devemos estar conscientes, não apenas da conclusão e de sua aprovação deliberada, mas também de ser ela o resultado da premissa da qual resulta e, além disso, que a inferência é uma de uma classe possível de inferências em conformidade com um princípio-guia. [...] se aquele que raciocina está consciente, mesmo que vagamente, do que é seu princípio guia, seu raciocínio deveria ser chamado uma argumentação lógica.⁷

A diferença entre acreditar e duvidar reside no fato de que a crença guia nossos desejos e molda nossas ações diante de um propósito, enquanto a dúvida nos paralisa e faz questionar

² ILC, p. 39.

³ ILC, p. 39.

⁴ CP, 1.57 (Tradução nossa).

⁵ CP, 1.57 (Tradução nossa).

⁶ ILC, p. 40.

⁷ CP, 5.441 (Tradução nossa).

tais ações e propósitos. “A dúvida é um estado de desconforto e insatisfação do qual lutamos para nos libertar e passar para o estado de crença; enquanto este último é um estado calmo e satisfatório que não desejamos evitar ou mudar para uma crença em outra coisa qualquer”⁸ e ainda, “A irritação da dúvida é o único motivo imediato para o esforço de alcançar a crença”⁹. Tal aspecto contrário desses estados nos leva a preferir certezas que fundamentem nossas ações e nossa compreensão acerca da realidade, não à toa, Peirce¹⁰ nos lembra que “o esforço se inicia com a dúvida e termina com o cessar dela”. Nesse quesito, o estabelecimento de uma crença é o critério primeiro para o cessar dos confrontos entre o agente e seu meio.

De suas elucubrações, Peirce alcança certo desprezo por filosofias que pretendem fazer pensar apenas pelo fato de se duvidar de tudo. Podemos dizer que uma filosofia que de tudo duvida não conhece o objeto a que busca e qualquer resultado é satisfatório e tomado como axioma, como certeza da qual se deve partir. Um singelo ensinamento, porém, de proporções colossais, legado da filosofia peirciana é “não vamos fingir duvidar na filosofia do que não duvidamos em nossos corações”¹¹. A dúvida só é real quando sentida, quando imobiliza aquele que duvida. A crença deve trazer conforto, não apenas intelectual, mas prático. Não se trata de alcançar uma certeza apenas para ostentá-la, mas de usá-la como suficiente motivo para a ação. O que nos leva a questionar até que ponto a tão almejada estabilidade da crença é preferível frente às incertezas e inquietudes da dúvida. Duvidar significar estar aberto a novas possibilidades e isso implica uma leitura do mundo que pode não corresponder com crenças já estabelecidas, levando a seus abalos.

É justamente por esse viés de interpretação que lemos os quatro métodos de fixação da crença: uma escala regressiva da possibilidade de influência de fatos brutos naquilo que alguém pode sustentar enquanto crença. O mundo força seus elementos sobre nós, tal é a essência da Segundidade, mas os negligenciamos ou englobamos em nossas ações de acordo com o método de fixação de crença dominante.

O método da tenacidade é aquele pelo qual alguém mantém uma crença pelo simples fato de ser sua a crença. Nesse método, a resposta para a dúvida inicial é considerada boa desde que disperse a indecisão o quanto antes e seja suficientemente firme para se manter inabalável por qualquer fator que o tente. Sobre o método da tenacidade, Peirce argumenta:

⁸ ILC, p. 43.

⁹ ILC, p. 45.

¹⁰ ILC, p. 45.

¹¹ CP 5.265 (Tradução nossa). Ainda sobre a importância de “pensar” com o coração: CP, 1.642; CP; 1.653; CP 5.498; CP, 6.493.

Se o estabelecimento da opinião é o único objetivo da investigação, e se a crença tem a natureza de um hábito, por que não atingirmos o fim desejado tomando qualquer resposta a uma questão que possamos imaginar, reiterando-a constantemente, acomodando-nos a tudo que possa conduzir a essa crença e aprendendo a olhar com desprezo e ódio tudo o que possa perturbá-la? Este método simples e direto é realmente seguido por muitos homens.¹²

O método da tenacidade toma para si qualquer resposta a uma questão como crença e a defende como a única resposta possível de modo a evitar os receios da dúvida. O imperante nesse método é o estabelecimento de uma opinião inabalável, que proporciona conforto a seu hospedeiro. Tal como o avestruz que pretende fugir do perigo ao enfiar a cabeça na areia¹³, o tenaz foge dos fatos ao agarrar-se em suas certezas pouco exploradas criticamente. Desse modo, impede a ação da dúvida, do movimento, seu critério para viver no mundo é negar o próprio mundo como forma de evitar a frustração de não estar certo e ter que se submeter ao desconhecido e impreciso.

Peirce afirma que o método da tenacidade, na prática, é incapaz de manter seu fundamento, uma vez que o impulso social está contra ele, e continua: “O homem que adotar esse método descobrirá que outros homens pensam de forma diferente, e pode ocorrer-lhe, em algum momento de lucidez, que as opiniões deles são tão boas quanto as suas, e isso abalará sua confiança em sua própria crença”¹⁴. Nessa mesma linha de raciocínio Wiggins (2004, p. 93, tradução nossa) nos diz “Peirce afirma que o impulso social, que abrange a compulsão interna de prestar ansiosa atenção onde quer que outros pensem diferentes de si, praticamente garante a total ineficácia desse método de implantar ou manter convicções ou impedir a inquietação de não saber no que acreditar”. E se o impulso social, ao contrário do que pensa Peirce, não estiver na contramão, mas ao encontro da crença tenaz? Em momento oportuno, abordaremos com mais precisão esse tema sob a ótica das redes e da fixação das Crenças Infalíveis.

O segundo modo de fixação da crença, Peirce chamou de método da autoridade e tem como fundamento o estabelecimento de uma crença através da influência de um outro. Esse outro é entendido no texto peirciano como uma instituição cuja finalidade é cuidar para que certas condutas sejam mantidas e outras evitadas. Peirce é cáustico ao comentar tal prática:

Permita-se que todas as possíveis causas de mudança intelectual sejam retiradas do alcance dos homens. Que se mantenham ignorantes, para que não aprendam alguma razão para pensar de forma distinta da que pensam. Que suas paixões sejam listadas, de maneira que possam encarar opiniões privadas

¹² ILC, p. 47.

¹³ ILC, p. 48.

¹⁴ ILC, p. 48-49.

e pouco habituais com ódio e horror. Então, que todos os homens que rejeitem a crença estabelecida sejam aterrorizados até o silêncio. Deixe-se as pessoas expulsarem e cobrirem com alcatrão e penas tais homens, ou que sejam feitas inquisições acerca do modo de pensar de pessoas suspeitas e, quando se descobrir que são culpados de crenças proibidas, que fiquem sujeitos a algum castigo exemplar.¹⁵

Esse método consiste na transferência de decisões individuais para o coletivo que sempre espelha sua conduta na figura de um líder ou autoridade que dita regras cuja desobediência trata-se de heresia. Religiões e exércitos são assim, também podemos afirmar que a polarização política que vemos no Brasil em nossos dias decorre, em boa parte, desse método. Todas essas instituições possuem uma figura central cuja palavra é lei de conduta, sua desobediência é desacato e seu cumprimento, regozijo em saber estar se fazendo o certo.

Mesmo diante de seu caráter autoritário e parcial, Peirce considera o método da autoridade superior ao método da tenacidade, no âmbito mental e moral uma vez que tal método produziu majestosos resultados¹⁶. Peirce dá como exemplo as estruturas de pedra construídas no Sião, no Egito e na Europa que se equiparam às maiores obras da natureza e complementa: “Para a massa da humanidade, então, talvez não haja melhor método do que esse. Se seu impulso mais elevado é o de serem escravos intelectuais, então escravos deveriam permanecer”¹⁷. É difícil concordar com tal posicionamento do filósofo, uma vez que o método da autoridade proporcionou atrocidades irreparáveis como ascensão do Nazismo na Alemanha, ou ainda a Ditadura Militar no Brasil. Se tomado pelos seus extremos, o peso de suas malfetorias na história parece ser muito maior, pois ainda pulsa, sua ressonância é de um limite imensurável. Embora Peirce tenha admitido que crueldades sempre acompanharam esse método e, no final, os resultados são sempre vistos como atrocidades aos olhos de qualquer humano, vale a pena ressaltar o que podemos esperar das sociedades que se submetem a tal método.

Devido ao fundamento exterior que mantém as crenças por autoridade, a possibilidade de mudança de opinião é aceita desde que assim seja sugerida pela instituição dominante. É nesse viés que consideramos o método da autoridade como superior frente ao da tenacidade quando se trata da sua relação com os fatos brutos. Há, ao menos, possibilidade de aceitação de uma opinião tomada antes como oposta se assim proferir a figura do líder, logo há a um caráter de mudança, mesmo que embrionário e/ou inconsciente.

¹⁵ ILC, p. 49.

¹⁶ ILC, p. 50.

¹⁷ ILC, p. 51.

Peirce chama a atenção para o fato de que nenhuma instituição pode dar conta de controlar todos os assuntos, apenas aqueles considerados mais importantes. No que resta, a mente dos humanos é deixada à ação de causas naturais. Às mentes cujo método da autoridade está difundido, essa característica não fará diferença, pois não se questionará as verdades impostas. Mas é possível encontrar indivíduos acima da condição do simples obedecer. Indivíduos que percebem que ao longo dos tempos outras crenças foram sustentadas, inclusive entre outros povos. Esses indivíduos não conseguem conter, dessa forma, a dúvida, o que os leva a abandonar a crença fixada pela autoridade e ser instigado a pensar por eles mesmos. Quando as respostas para as dúvidas são buscadas nos arranjos da razão, há o estabelecimento de um novo método de fixação da crença, o *a priori*.

O método *a priori* é o terceiro método proposto por Peirce e tem como fundamento manter uma crença que tenha sido eleita como a mais agradável à razão. Trata-se, portanto, de um método que analisa as possibilidades do que se acreditar, discute-as inclusive com outros, e decide, a partir dos resultados, qual crença dever ser fixada. Perto das outras formas de fixação da crença, o método *a priori* apresenta um caráter muito mais dinâmico com o real, porém, após fixada a crença, todos os fenômenos passam a ser analisadas sob a ótica de tal crença:

A adesão voluntária a uma crença e o arbítrio de impô-la aos outros devem ser ambos abandonados, e um novo método de estabelecer opiniões tem de ser adotado, o qual não deverá apenas produzir um impulso para acreditar, mas também terá de decidir qual proposição deve vir a ser acreditada. Permita-se então que a ação das preferências naturais fique desimpedida, e sob a influência dela, deixem os homens, conversando juntos e considerando os problemas sob diferentes ângulos, desenvolverem gradualmente crenças em harmonia com as causas naturais.¹⁸

As crenças adotadas, embora assim tomadas através de um processo de reflexão e discussão, não apresentam diálogo com o mundo, mas pretendem impor ordens como se dissessem “o mundo é assim, pois é assim que a razão diz que ele deve ser” o que nega a ação da experiência de alteridade. Sobre as crenças do método *a priori*, afirma Peirce ao analisar a história da metafísica antiga: “Foram adotados principalmente porque suas proposições fundamentais parecem ‘agradáveis à razão’. Esta é uma expressão apropriada; não significa que concordem com a experiência, mas com aquilo que nos encontramos inclinados a acreditar”¹⁹. Por conta dessa característica de “escolha” da melhor crença, o método *a priori* apresenta certo

¹⁸ ILC, p. 51-52.

¹⁹ ILC, p. 52.

diálogo com o mundo, mas se cala ao determinar qual regra será tomada como a grande máxima do pensamento.

Frente aos métodos da tenacidade e autoridade, e levado em conta seu caráter intelectual, o método *a priori* apresenta superioridade, o que leva, também, às maiores falhas. Por tomar proposições agradáveis à razão, a investigação parece se manter no nível estético, como um juízo de gosto do que é melhor se acreditar. “Analisamos esse método *a priori* como algo que prometia salvar nossas opiniões de seu elemento acidental e caprichoso. Mas seu desenvolvimento, embora seja um processo que elimina o efeito de algumas circunstâncias casuais, acaba intensificando o efeito de outras” nos diz Peirce²⁰. O método *a priori*, em essência, é muito próximo ao da autoridade, pois, mesmo que o sujeito tenha escolhido uma regra no lugar de tê-la aceitado de um governo, por exemplo, ela se torna fixa e inquestionável. A razão parece tomar para si o posto do ditador, o que torna esse método mescla da tenacidade e da autoridade com certo flerte à petição de princípio: a razão acolhe uma regra tomada por coerente e tal coerência é garantida pela forma como agrada à razão.

Ao analisar tal característica do método *a priori*, Peirce compreende que é necessário recorrer a um método que tenha como fundamento alguma coisa sobre a qual nosso pensar não tenha efeito, a partir do qual seja possível compreender a verdade como algo público²¹. Deve-se almejar um método cujas conclusões finais são as mesmas para qualquer um que as busque, sem depender da sua capacidade de agradar a mente ou ser influenciada pelo discurso de alguém.

O método tomado por Peirce como o mais seguro para fixar crenças é o científico. É assim entendido justamente pelo seu constante diálogo com o real. Suas proposições são sempre postas à prova diante da experiência e mesmo as crenças mais fundamentadas podem vir a se desfazer frente à interjeição de um fato não esperado. Eis o que a firma Peirce sobre o método científico:

Agora, há algumas pessoas [...] que, quando veem que algumas de suas crenças são determinadas por qualquer circunstância estranha aos fatos, a partir desse momento, admitirão não meramente em palavras que sua crença é duvidosa, mas experimentarão uma dúvida real acerca disso, de modo que ela deixa de ser uma crença.²²

²⁰ ILC, p. 53.

²¹ ILC, p.53.

²² ILC, p.53.

A passagem supracitada, Wiggins afirma ser uma das mais importantes sentenças em todo o texto da *Fixação da crença*.

Ela sugere *inter alia* que aqueles que praticam o primeiro ou segundo método compreenderam errado a natureza da inquietação ou irritação de não saber. Uma vez que compreendam isso melhor, eles irão retornar ao objeto de sua inquietação, a saber a coisa particularmente não conhecida. (WIGGINS, 2004, p. 94, tradução nossa).

Peirce, na fundamentação do método científico, parte do princípio de que existem coisas reais que independem da forma como as compreendemos ou daquilo que pensamos sobre elas. Podemos perceber o real através de leis regulares que afetam nossos sentidos. A concepção de realidade só aparece como proeminente no método científico e o filósofo levanta quatro pontos²³ para defender sua tese de que existe tal realidade.

Primeiro, se a investigação não pode provar que existem coisas reais, ela também não pode conduzir à conclusão contrária, no entanto, o método e a concepção sobre a qual ele se baseia, isto é, que existem coisas reais, permanecem em harmonia. Por conta disso, nenhuma dúvida de método surge de sua prática, como acontece com os outros três.

Segundo, o sentimento de insatisfação diante de proposições contrárias é o que origina todos os métodos de fixar crença. Isso já demonstra uma certa concepção, mesmo que vaga, de que há alguma coisa à qual uma proposição deve se conformar, desse modo, se houver uma simples descrença acerca da existência da realidade, a dúvida não seria fonte de insatisfação, pois ela não visaria algo ao qual se conformar.

Terceiro, todos usam o método científico para inquerir sobre alguma coisa, apenas o deixam de fazer quando não sabem como aplicá-lo.

Quarto, por fim, a experiência do método não tem levado à sua dúvida, mas ao contrário, a investigação científica tem proporcionado grandes triunfos no estabelecimento de opiniões. Os triunfos alcançados por si só oferecem explicação para não se duvidar do método ou da hipótese da existência do real²⁴.

²³ A defesa ao real aqui exposta está presente no texto *A fixação da crença*. Ao longo de seus escritos, Peirce oferece outros argumentos em favor da sua postura realista. Tais argumentos serão mais bem trabalhados no segundo capítulo de nossa pesquisa.

²⁴ A fé de Peirce no método científico o leva a escrever um conjunto de seis ensaios sob o título de *Ilustrações da lógica da ciência*, publicados no periódico americano *Popular Science Monthly*, entre os anos de 1877 e 1878. A fixação da crença, texto que exploramos nesse capítulo é o primeiro desses ensaios, sucedido pelo também famoso *Como tornar nossas ideias claras*.

A ironia brilhante da constatação peirciana reside em afirmar que o método mais seguro para se evitar a dúvida é aquele que não mede esforços para mantê-la por perto. Não duvidar do mundo significa desaprender a aprendê-lo. Nada de novo surge da certeza, porém é só do topo da montanha da crença que é possível ver ao longe no prado da dúvida. E se pretendemos escalar outra montanha no futuro, o único meio é atravessar pelo prado. Manter uma crença inabalável é como estar no topo da montanha e observar os próprios pés evitando olhar a paisagem por temer a altura.

Os fatos brutos são sempre objetos de muito valor para o método científico. É através da interjeição deles que a mente científica testa suas hipóteses e estabelece o limite de suas asserções. De nada adianta manter uma crença que vai na contramão daquilo que a experiência revela, portanto, a crença é constantemente posta à prova ao ser projetada no mundo, responsável por autenticar a veracidade daquela.

Peirce postulou tais métodos de fixação da crença em 1877. Sua intenção era mostrar como o método científico era o único método frutífero para o avanço de todas as áreas do conhecimento. Desde a filosofia até as ciências experimentais, todos devem adotar a postura descrita pelo método científico da fixação da crença, ou seja, um diálogo ininterrupto com o mundo. Porém, Peirce apresenta em 1898, na primeira palestra das *Cambridge Conferences*, uma postura radical quanto ao papel da crença no processo científico: “Eu sustento que o que é devidamente e comumente chamado de crença [...] não possui papel algum na ciência”²⁵. Para entendermos esse posicionamento que permeou as investigações do autor entre 1898 e 1903, é necessário recorrer à interpretação de Hookway (2002) que posiciona o conceito de crença presente em *The fixation of Belief* em duas vias distintas: a) crenças são disposições para agir, operam em concordância com desejos para determinar ações; e b) crenças possuem função distintiva no progresso da investigação. São estados de assentimento estabelecidos que não levam a nenhuma investigação adicional sobre a proposição.

A forma de interpretação levantada por Hookway permite analisar o aspecto estático que a fixação da crença produz, isto é, uma vez que a crença é fixada não é necessário nenhum tipo de investigação que fortaleça seu caráter explicativo. Nesse foco de análise, é possível compreender o posicionamento de Peirce acerca da ciência: esta não pode fixar crenças no intuito de manter viva sua qualidade investigativa. Assim argumenta Hookway (2002, p. 28, tradução nossa) “A percepção de Peirce da ameaça posta pela crença viva em proposições científicas tem seu foco, no que parece, na maneira pela qual possuir um interesse na verdade

²⁵ CP, 1.635 (Tradução nossa).

de uma proposição impediria sua submissão a um exame científico adequado”. O autor continua sua argumentação: “Peirce frequentemente afirma que em certas circunstâncias é racional agir tendo por base proposições que nós não acreditamos, mas esperamos serem verdadeiras. A proibição da crença em conclusões científicas não proíbe agir na esperança de serem verdadeiras” (Ibid., p. 28, tradução nossa).

Hookway mostra que tais visões acerca da possibilidade de crença científica na filosofia de Peirce não se trata de contradições. Segundo Hookway a crença é contrastada em Peirce²⁶ com o assentimento científico (*scientific assent*), que seria a concordância de proposições a serem assumidas pela comunidade científica como sendo válidas. Esse caráter especial de concordância científica possui duas fontes: a) alguém incorpora o espírito científico ao adotar refutações de visões estabelecidas. Qualquer coisa identificável como a eliminação de um erro é assumida como contribuição ao progresso; e b) o caráter especial da vindicação lógica do método científico feita por Peirce que acredita que adotar o método científico, confiando em sugestões abduativas e submetendo-as a testes indutivos, seria uma boa maneira de contribuir para o progresso da ciência. A curto prazo, indução causa crença, mas não a justifica. Quando confiamos em induções a curto prazo, confiando no que é razoável ou natural acreditar, estamos, portanto, no método *a priori*. Isso sugere que não devemos cessar a indução, tudo que podemos dizer de uma proposição é que ela ainda não foi refutada (HOOKWAY, 2002, p. 38).

Nesse contexto, estabelecer um critério para a validação de uma proposição em estado apropriado da investigação é a melhor forma de fazer progresso frente à verdade. Quanto ao que podemos compreender como estado apropriado da investigação diz respeito ao assentimento científico e, partindo disso, Hookway (2002, p.38, tradução nossa) afirma:

A questão do caráter do assentimento científico diz respeito a qual deve ser nossa atitude em relação a uma proposição quando a removemos da lista de proposições sob testes contínuos e a incluímos na lista de proposições que podem ser confiadas no teste de outras hipóteses.

O mundo agora deve ser tratado como se aquela proposição fosse verdadeira, mas de modo algum temos o direito de acreditar que ela é uma proposição absolutamente verdadeira. Isso permite que a dúvida quanto a sua veracidade permaneça sempre embrionária e uma vez que tal dúvida seja alimentada pela insistência de um fato qualquer em não seguir o que prediz a proposição, ela pode tomar um corpo muito maior do que a verdade apresenta.

²⁶ CP, 1.635.

É diante desse diálogo ininterrupto com o real que podemos compreender a afirmação de Wiggins (2004, p. 102, tradução nossa) de que: “O quarto método depende da abdução”. No seu posicionamento, o autor apresenta a classificação feita por Peirce dos tipos de inferência como (a) dedutiva/analítica/explicativa e (b) sintética/ampliativa, essa última é dividida em (b.1) abdução, hipótese, ou retrodução e (b.2) indução. De modo a compreender o procedimento científico tal como pensado por Peirce, devemos voltar nossa atenção, portanto, para os tipos de inferência que o autor elencou em seus escritos e a forma como os tratou.

1.2 A crítica de Peirce ao cartesianismo: preâmbulo para as formas de inferência

Antes de adentrarmos na explicação acerca dos tipos de inferência e a importância do raciocínio abdutivo para o método científico, é imprescindível salientar com quem Peirce está dialogando e quais pressupostos sua teoria está disposta a questionar. Dois textos que marcam a jovem filosofia de Peirce e que fazem parte da “série sobre cognição” publicados originalmente no *The Journal of Speculative Philosophy*, apresentam claramente o posicionamento de Peirce diante da herança deixada pelos pensadores modernos, são eles *Questões concernentes a certas faculdades reclamadas para o homem* e *Algumas consequências das quatro incapacidades*, ambos de 1868.

Como Santaella (2004) nos esclarece, o primeiro texto, *Questões concernentes a certas faculdades reivindicadas pelo homem* (2012), é o único trabalho filosófico que visa desmontar passo a passo todos os argumentos sobre os quais se fundam o cartesianismo, cujo epicentro, como sabiamente observou Peirce, se estabelece sobre o conceito de intuição. É visando tal conceito que o autor destila sua crítica. De fundamental importância é saber que Peirce não está dialogando exclusivamente com Descartes nesse ponto. O espírito do cartesianismo abrange qualquer pensador que toma a intuição, mesmo sem notar, como pressuposto para construir explicações acerca do mundo ou da possibilidade de conhecê-lo.

O cartesianismo, tal como foi criticado por Peirce, entendia que a ação mental era intuitiva, o que acabou por redundar numa teoria poderosa e persuasiva sobre a natureza do *insight* intelectual humano. Se a ação mental é intuitiva, as situações de *flash*, quando descobrimos ou ganhamos uma nova e instantânea compreensão das coisas, são ilustrações aparentemente inquestionáveis dessa forma de ação mental. Além disso, a teoria do *insight* acabou também por complementar-se numa teoria sobre a natureza da investigação, da clareza, da verdade e da certeza como se pode ver em *Regras para a direção da mente*²⁷. (SANTAELLA, 2004, p. 33).

²⁷ Aqui a autora cita o livro *The Philosophical Works of Descartes* (1955).

O posicionamento filosófico acerca da intuição ganha força, não apenas nas teorias posteriores, mas principalmente nas entranhas do senso comum. A intuição passa a ser vista como capacidade de adivinhação e sabedoria, ganha um caráter quase místico como fonte segura para a solução dos problemas da vida cotidiana. Sua influência é visível até hoje como conhecimento imediato, direto, sem mediações prévias, através do qual podemos chegar à verdade das coisas sem a necessidade de olharmos para fora de nós mesmos. Uma ideia que certamente serve de lama para os tão contemporâneos *coaches* chafurdarem.

Em sua crítica, já no texto *Algumas consequências das quatro incapacidades* (2012), Peirce²⁸ elenca quatro aspectos que caracterizam o espírito do cartesianismo em comparação com a Escolástica – escola de pensamento que antecedeu tal posicionamento –, são eles:

1. Ele ensina que a filosofia deve começar com a dúvida universal; enquanto a escolástica jamais questionou os fundamentos.
2. Ele ensina que o teste último da certeza deve ser encontrado na consciência individual; enquanto os Escolásticos apoiavam-se no testemunho dos sábios e da Igreja Católica.
3. A argumentação multiforme da Idade Média é substituída por um fio único de inferência que depende sempre de premissas indubitáveis.
4. A Escolástica tinha seus mistérios de fé, mas tentou explicar todas as coisas criadas. Há muitos fatos que o cartesianismo não apenas explica, mas torna absolutamente inexplicáveis, a menos que dizer “Deus as fez assim” deva ser visto como uma explicação.

Frente a essas quatro características, Peirce levanta sete questões que usa para criticar o espírito do cartesianismo. O foco da crítica visa problematizar a noção de intuição que os modernos assumiram como pressuposto para suas investigações. As questões são, como se pode ler em *Questões concernentes a certas faculdades reivindicadas pelo homem*:

1. Se através da simples contemplação de uma cognição, independentemente de qualquer conhecimento anterior e sem raciocinar a partir de signos, estamos

²⁸ CP, 5.264.

corretamente capacitados a julgar se essa cognição foi determinada por uma cognição prévia ou se ela se refere imediatamente a seu objeto.

2. Se temos uma autoconsciência intuitiva.
3. Se temos um poder intuitivo de distinguir entre os elementos subjetivos de diferentes tipos de cognições.
4. Se temos algum poder de introspecção, ou se todo nosso conhecimento do mundo interno deriva da observação dos fatos externos.
5. Se podemos pensar sem signos.
6. Se o signo pode ter algum significado uma vez que, por sua definição, ele é signo de algo absolutamente incognoscível.
7. Se há alguma cognição não determinada por uma cognição anterior.

Deve estar claro ao leitor que não pretendemos lidar pormenorizadamente com as questões que Peirce propõe ao cartesianismo. Aqui, nosso intuito é mostrar a forma como o filósofo está desenvolvendo seu posicionamento para chegar nos fundamentos do método científico. O trato dessas questões está muito bem trabalhado por Peirce no texto em que ele as põe. Como o foco nesse momento da pesquisa é a crítica à ideia de intuição, utilizaremos a explanação feita por Santaella (2004), se apoiando em Jones (1972), e tiraremos dela aquilo que mais convém à nossa empreitada.

É preciso notar primeiro que Peirce sugere que há, ao menos no pensamento, uma diferença entre ter uma intuição e saber que ela é intuitiva. Diante disso, mesmo que existam cognições intuitivas, como podemos afirmar que estamos tendo tais cognições? Peirce aponta para o fato de existir diversas disputas na história da filosofia de quais proposições são intuitivas. Uma vez que há desacordo, significa que não somos capazes de distinguir entre premissas originárias e aquelas que derivam delas. Logo, se existem premissas originárias, isto é, trazidas à mente apenas por intuição, sem nenhuma premissa anterior que as determine, não temos meio de saber se elas são de fato originárias.

Ao longo de sua exposição, Peirce afirma que podemos apenas conhecer o eu com relação aos erros que cometemos, pois a certeza do mundo exterior como diferente do eu só aparece quando erramos, por isso a intuição não pode ser fonte de autoconhecimento. Desse modo também, só podemos conhecer nosso mundo interior ou mental por meio de inferências a partir do exterior. Peirce mesmo afirma não haver inferência possível sem signos, uma vez que todo pensamento é conhecível e externalizável através de signos.

Por fim, Peirce ressalta que os intuicionistas, aqueles que defendem a intuição, afirmam ser a fonte de nossas intuições ou primeiras cognições algo que não pode ser conhecido, mas mesmo assim, capaz de determinar nossas cognições. Santaella, ainda seguindo Jones (1972), a partir do exposto, sintetiza as teses da epistemologia anticartesiana de Peirce em três pontos:

a) é impossível distinguir uma cognição derivada de uma intuitiva; b) a teoria intuitiva é uma hipótese dispensável, visto que a autoconsciência e nosso conhecimento do mundo interior podem ser explicados por uma teoria inferencial, alternativa; c) presumindo que nossas cognições são determinadas por algo absolutamente incognoscível, a teoria intuitiva acaba se reduzindo à afirmação de que a cognição é inexplicável, o que é uma tese inaceitável. (SANTAELLA, 2004, p. 45).

O posicionamento de Peirce contra a intuição do modo como pensada pelo cartesianismo visa a necessidade de não fundar o conhecimento e a investigação nas certezas da consciência individual. O pensador não se propõe a refutar a existência da intuição, apenas afirma que, embora possamos tê-las, não somos capazes de assegurar que se trata de intuições originárias. O que Peirce rejeitou veementemente foi a noção de intuição enquanto origem infalível do conhecimento. A necessidade de mantermos de modo bem claro esse aspecto do posicionamento peirciano em mente, corresponde ao fato de o pensador ter desenvolvido seu conceito de abdução com semelhanças à concepção de intuição que temos, mesmo no senso comum.

A crítica traçada por Peirce ao cartesianismo, tal como apresentada, traz para o filósofo a necessidade de elaborar um método de investigação que dê conta de substituir o pressuposto da intuição, enquanto atributo individual, por uma forma que desempenhe papel coletivo e lance seus fundamentos na análise do real, do mundo exterior. Penoso é esse caminho escolhido por Peirce, uma vez que o cartesianismo já havia tomado o gosto dos filósofos modernos e continuaria contemporaneidade adentro. Porém, seus esforços são de extrema valia e possibilitam um novo limiar à teoria da investigação.

Na sua tentativa de abandono do cartesianismo, Peirce desenvolve – ainda em sua jovem filosofia – os métodos para fixação de crenças, tal como expomos acima, buscando pensar qual método é mais relevante para propor uma crença mais segura. Como sabemos, seus esforços o levaram a depositar sua confiança no método científico. Porém, é um equívoco ler *A fixação da crença* como texto encerrado em si mesmo. Peirce retomou nos anos posteriores a 1900 seus escritos de juventude a fim de submetê-los a revisões e caminhar junto das teorias

que vinha desenvolvendo. Nesse cenário, o método científico, apresentado em 1877, continuou sendo pensado durante toda a vida do filósofo, principalmente como recusa radical ao cartesianismo. Frente a isso, é nossa pretensão demonstrar aqui como Peirce substitui em sua filosofia o conceito de intuição pelo de abdução e, para o bem da investigação, alia este às ideias de dedução e indução num vínculo que preserva suas idiossincrasias ao mesmo tempo em que demonstra sua interdependência. Começaremos, pois, a análise do método científico como dependente da abdução (WIGGINS, 2004) esclarecendo do que se trata o raciocínio abduutivo e sua originalidade frente ao conceito de intuição.

1.3 As formas de inferência: abdução, dedução e indução

1.3.1 Sugere-se a hipótese: abdução

Comumente fazemos predições dos fatos na esperança de saber como agir diante deles no momento em que se concretizarem, se é que isso possa acontecer. Mesmo que não aconteça, nossa capacidade preditiva se sente satisfeita pelo simples fato de pensar uma ação possível. O processo de escolha de como responder a determinadas situações perpassa desde os níveis mais simples da vida, até as maiores descobertas e consequentes avanços da ciência. Nesse contínuo, as observações e decisões do senso comum também estão contidas. Que sabemos como agir no dia a dia, ou que a ciência possui respostas satisfatórias para intrincadas questões, é um fato que se desvela frente à conduta observável do ser humano.

A fórmula parece muito simples: dado um fato A, escolhemos uma entre um número B de formas de agir e mantemos tal postura até que ela se mostre suficiente para dar conta de responder ao fato A. “Dado um fato A” representa uma imposição dos fatos externos sobre nossa conduta, se trata de algo com o qual temos que lidar. “Escolhemos uma entre um número B de formas de agir”, ou seja, através de um processo dedutivo, há a escolha da melhor hipótese de como agir, isto é, de todas as possibilidades de ação, deduzimos qual delas é mais viável e que tem capacidade de se manter por mais tempo. “Mantemos tal postura até que ela se mostre suficiente para dar conta de responder ao fato A”, pois, uma vez selecionada a melhor hipótese, ela se mantém como viável pelo tempo que nos faça responder de modo satisfatório aos fatos, trata-se do teste da hipótese e de sua capacidade explicativa. Por um processo indutivo, a hipótese é posta à prova – na experiência – e é substituída ou desacreditada caso deixe de ser satisfatória diante dos fatos.

A fórmula indica, entre outros modos de inteligência, o desenvolvimento do método científico: escolha e refutação de hipóteses cujo ponto de projeção é o mundo real, exterior,

reativo e permanente. A dedução e a indução, inferências que aqui aparecem para explicar o método da ciência, são velhas conhecidas da filosofia e, embora sempre entendidas de modo particular por aqueles que as pensaram, aparecem nos mais diversos tratados de lógica e epistemologia desde os gregos antigos.

Embora a fórmula apresentada pareça dar conta dos processos inferenciais necessários para lidarmos com os fatos, há uma etapa do processo que está implícita e que muitos, ou não a perceberam, ou não a consideraram importante. Como afirmamos, escolhemos hipóteses para testá-las diante dos fatos. Uma questão que pode ser feita frente a essa afirmação é “de onde tiramos as hipóteses que serão testadas?”, ou ainda “a elaboração de uma hipótese se trata de um procedimento lógico?”. Popper (1959), por exemplo, dirá que não, que quando muito, a questão de como acontece uma ideia é de interesse da psicologia.

É graças aos esforços de Peirce que a criação de hipóteses pode ser considerada um processo lógico e de extrema relevância para a análise do pensamento científico. Comumente sob o termo abdução, ou ainda retrodução – ambos herdados de Aristóteles²⁹ –, Peirce se refere à inferência lógica que tem como objetivo a criação de uma ideia: “Abdução é o processo de formação de uma hipótese explanatória. É a única operação lógica que apresenta uma ideia nova, pois a indução nada faz além de determinar um valor, e a dedução meramente desenvolve as consequências necessárias de uma hipótese pura”³⁰.

A necessidade de pensar ideias novas advém da insuficiência de crenças já estabelecidas na representação do real, isto é, da impossibilidade de agir diante dos fatos, ou predizê-los, de modo que nossas reações se tornam ineficazes, não contemplando todos os aspectos necessários à interação com o objeto. Essa insuficiência não está contida na forma do hábito e, portanto, aparece como um fato surpreendente, capaz de paralisar nossa ação e mobilizar nosso entendimento de modo a, ou acatar o novo aspecto do fenômeno tornando-o elemento comum nas amalgamas de nossos hábitos, ou abandonar radicalmente antigos hábitos devido à sua incompatibilidade com as qualidades inegáveis apresentadas pelo fenômeno impositor. Nesse sentido, podemos ler:

Peirce argumenta que a abdução se inicia sempre que um fato surpreendente ou anômalo é observado e interrompe uma cadeia de hábitos bem estabelecidos, introduzindo uma dúvida real na mente. Esse processo, o qual pode não ocorrer apenas na ciência, mas também na maioria dos aspectos da vida, não termina até que um novo hábito ou hipótese possam ser criadas e

²⁹ CP, 1.65.

³⁰ CP, 5.171 (Tradução nossa).

façam a dúvida inicial ou sentimento de surpresa desaparecer. (SILVEIRA; GONZALEZ, 2014, p. 153).

A ação da anomalia, tal como chama os autores, requer uma resposta imediata daquele a quem ela se impõe, afinal, “Quando fatos surpreendentes emergem, uma explicação é requerida” (SANTAELLA, 2004, p. 93). Uma resposta imediata, nesse contexto, não equivale necessariamente à tomada de uma decisão, ou dispêndio de um ato volitivo. Iniciar a busca por uma explicação ao fato surpreendente já é resposta imediata suficiente frente ao impacto do inesperado. É papel da abdução, portanto, fornecer hipóteses que possam explicar os fatos surpreendentes, como afirma Peirce:

O que é a boa abdução? Como deveria ser uma hipótese explanatória a fim de merecer a classificação de hipótese? Naturalmente, ela deve explicar os fatos. Mas, que outras condições deve preencher para ser boa? A questão da excelência de alguma coisa depende de se essa coisa preenche seus objetivos. Portanto, qual é o objetivo de uma hipótese explanatória? Seu objetivo é, apesar de isto estar sujeito à prova da experiência, o de evitar toda surpresa e o de levar ao estabelecimento de um hábito de expectativa positiva que não deve ser desapontada. Portanto, qualquer hipótese pode ser admissível, na ausência de quaisquer razões especiais em contrário, contanto que seja capaz de ser verificada experimentalmente, e apenas na medida em que é passível de uma tal verificação.³¹

A boa hipótese, portanto, é aquela que, inicialmente, explica os fatos. É da natureza da hipótese a capacidade de sugerir aquilo que deve ser, de modo a evitar toda e qualquer surpresa diante dos fatos. Quanto mais qualidades do objeto estiverem representadas na forma do hábito, menos chances de fatos anômalos irromperem. Aliada à experimentação das hipóteses, como inferência indutiva, a abdução gera uma expectativa daquilo que deve ser. Portanto, qualquer hipótese que explique os fatos de algum modo pode ser assumida como boa, desde que: a) não exista nenhuma razão contrária à sua admissão; e b) possa ser verificada experimentalmente.

É preciso considerar nesse ponto a forma original pela qual Peirce está tratando as inferências lógicas. Em 1901, assimila o entendimento da abdução tal como exposto aqui. Antes disso, em 1898, o filósofo já via a dedução como processo de inferir as consequências prováveis e necessárias de uma hipótese. É a partir da idiossincrática proposta da abdução que a indução passa a ser vista como o processo de testar hipóteses. A consequência é a forma ímpar pela qual Peirce compreende, no início do século XX, os três tipos de inferência, ou argumentos, ou ainda, raciocínios, como três estágios independentes, mas inseparáveis da investigação

³¹ CP, 5.197 (Tradução nossa).

científica. É fato que os três tipos de inferência não foram sempre vistos dessa maneira e precisão na obra jovem do autor. Sobre a evolução desses conceitos e, em especial, à mudança da hipótese para abdução, que aqui não cabe tratar, é válido checar Anderson (1986), Thagard (1981) e Santaella (2004).

Em relação aos outros tipos de raciocínio, a abdução representa um processo de descoberta, por isso chamada por Ibri (1998) de “potência heurística”, pois, em consonância com aquilo que já citamos de Peirce, é a única que introduz novidade. Sobre esse aspecto, e explicando o processo abdutivo através do termo retrodução, Rodrigues (2018, p. 238) afirma:

O termo retrodução enfatiza o movimento retroativo do raciocínio, do efeito às causas. Por isso, é a única forma de raciocínio que amplia o escopo da investigação, pois relaciona um evento atual, mas imprevisto, com outros virtuais, mas baseados em conhecimentos já consolidados.

A característica heurística da abdução, ou ainda retroativa, de olhar para trás, elucida o primeiro passo da investigação científica. Ela “afirma sua conclusão de um modo apenas problemático ou conjectural, mas que mesmo assim, possui uma forma lógica perfeitamente definida”³², nesse sentido, “a hipótese não pode ser admitida, mesmo enquanto hipótese, a menos que se suponha que ela preste contas dos fatos ou de algum deles”³³. Desse modo, a forma da inferência abdutiva toma a fórmula:

O fato surpreendente, **C**, é observado;

Mas se **A** fosse verdadeiro, **C** seria algo natural.

Portanto, há razão para suspeitar que **A** é verdadeiro³⁴.

Analizada dessa maneira, a inferência abdutiva assume a forma de um raciocínio falacioso, isto é, a falácia da afirmação do consequente; porém não é tido como problema uma vez que trata de enfatizar sua função, e não sua forma lógica (RODRIGUES, 2018, p. 238). O intuito é o de levantar uma possibilidade totalmente falível daquilo que teria levado ao fato surpreendente **C**, isso por si, já invalida o caráter falacioso da inferência. Nesse sentido, a abdução é entendida como um palpite, “Mas é um palpite preñado de possibilidades de pensamento, pois raciocina de modo contrafactual, isto é, vai contra a ordem estabelecida dos fatos para tentar explicar o que, de outra maneira, seria incompreensível” (RODRIGUES, 2018,

³² CP, 5.188 (Tradução nossa).

³³ CP, 5.189 (Tradução nossa).

³⁴ CP, 5.189 (Tradução nossa).

p. 239). Por meio da inferência abdutiva e levando em conta seu caráter heurístico, é possível, não apenas que expliquemos os fatos, mas, além disso, que possamos predizer o que será o caso uma vez que a hipótese se mostre relevante.

Resumidamente, a abdução se apresenta enquanto raciocínio capaz de possibilitar novas explicações diante de um fato surpreendente. É necessário pensar hipóteses que justifiquem determinadas ocorrências antes não habituais e, além disso, essas hipóteses devem ser dotadas de um caráter preditivo que garanta uma explicação ao menos possível de fatos que ainda não ocorreram. Mesmo sem a certeza da possibilidade de ocorrência de determinados fatos, a hipótese deve garantir em sua natureza uma resposta que abarque inclusive os casos indeterminados, pois, uma vez que não dê conta de explicar o novo, ela deve ser abandonada ou, ao menos, modificada, e aqui se inicia novamente o processo abdutivo.

Entender a abdução enquanto argumento de natureza lógica é imprescindível para explicarmos o estabelecimento de crenças e o desenvolvimento do método científico. Sua função está bastante clara quando analisamos da forma como fizemos até aqui. Mas, se tratando de um raciocínio de caráter heurístico, portanto, originário, é importante que busquemos a gênese desse raciocínio para que possamos desvendar os meandros pelos quais a abdução deságua. Para tanto, nossa análise se preocupa, a partir desse momento, com duas questões: a) como podemos compreender a insurgência de uma boa explicação?; e b) Qual a natureza da capacidade de fornecer uma boa explicação?

No que diz respeito à primeira questão, vale iniciarmos com a afirmação de Santaella (2004, p. 104) segundo a qual: “Entre as muitas passagens sobre a abdução, as mais iluminadoras são aquelas em que Peirce a descreveu como um instinto racional, como conjecturas espontâneas da razão criativa, evidenciando sua natureza ao mesmo tempo racional e instintiva”. A posição de Peirce é tão inovadora que soa contraditória. Tomada de modo apressado, a afirmação de um instinto racional é quase risória uma vez que intenta concatenar conceitos aparentemente tão díspares: o instinto, que sempre é evocado em situações de sobrevivência, de ação cega, de necessidade quase fisiológica; e a razão, tomada como caráter explicativo, intelectual, fruto do mais elevado grau da evolução. Para nos despirmos de qualquer preconceito, é fundamental compreender a posição do pensador:

Seja como for que o homem tenha adquirido sua faculdade de adivinhar os caminhos da Natureza, certamente não o foi através de uma lógica crítica e autocontrolada [...] Parece-me que a formulação mais clara que podemos fazer a respeito da situação lógica – a mais livre de toda mescla questionável de elementos – consiste em dizer que o homem tem um certo *Insight*, não suficientemente forte para que ele esteja com mais frequência certo do que

errado, mas forte o suficiente para que esteja, na esmagadora maioria das vezes, com mais frequência errado do que certo, um *Insight* da Terceiridade, os elementos gerais, da Natureza [...] Esta faculdade pertence, ao mesmo tempo, à natureza geral do Instinto, assemelhando-se aos instintos dos animais, na medida em que estes ultrapassam os poderes gerais de nossa razão e pelo fato de nos dirigir como se possuíssemos fatos situados inteiramente além do alcance de nossos sentidos. Assemelha-se também ao instinto em virtude de sua pequena susceptibilidade ao erro, pois, embora esteja mais frequentemente errado do que certo, a frequência relativa com que está certo é, no conjunto, a coisa mais maravilhosa de nossa constituição.³⁵

Uma série de considerações sobre o parágrafo supracitado são necessárias para a clarificar o posicionamento de Peirce. É fundamental percebermos, antes de mais nada, o entendimento dado pelo filósofo ao instinto que aqui é visto como a capacidade do ser humano em adivinhar corretamente, de escolher uma explicação apropriada frente a um conjunto de fatos surpreendentes que demandam um posicionamento, ou ao menos, curiosidade. O novo – produto exclusivo da abdução – é descoberto, portanto, através da adivinhação. “Mas nem a adivinhação em si, nem a hipótese, que ela engendra, são instintivas. O que é instintiva é a capacidade humana para adivinhar a hipótese correta, quer dizer, aquela que é capaz de explicar o fato em questão” (SANTAELLA, 2004, p. 104). Fazendo uso da expressão utilizada tanto por Descartes quanto pelos medievais, mas salientando seu caráter científico, Peirce³⁶ chama a capacidade de adivinhação humana de *il lume naturale*. Traduzida ao pé da letra, quer dizer que o ser humano possui uma luz natural capaz de clarear os caminhos da descoberta. É a essa luz natural que Peirce está chamando de *Insight*, uma introvisão natural das leis da natureza. Nesse sentido, o filósofo afirma: “Nossa faculdade de adivinhação corresponde aos poderes musicais e aeronáuticos dos pássaros, isto é, ela é para nós o que estes são para eles, o mais elevado de nossos poderes meramente instintivos”³⁷.

A nossa capacidade de adivinhação, portanto, é aquilo que temos de mais marcante na espécie. É o elemento que garante a nossa sobrevivência. Ao que parece, nossos poderes conjecturais são resultados de processos evolutivos que nada têm a ver com altos graus de abstração, ou cálculos pormenorizados para se chegar a certezas, mas são de caráter instintivo, da mesma natureza que o canto dos pássaros, ou as garras dos felinos, ou o odor das plantas. Vale uma breve pausa neste ponto para apreciar o caráter unificador do pensamento peirciano, isto é, a forma como o pensador vê os mesmos critérios permeados por toda a Natureza. O ser humano não é tomado como parâmetro de comparação, ou como posicionado no topo da

³⁵ CP, 5.173 (Tradução nossa).

³⁶ CP, 1.80; 2.25; 6.477.

³⁷ CP, 7.48 (Tradução nossa).

pirâmide da evolução, ele é mais um produto dos movimentos do possível e, embora seu posicionamento seja autodeclarado antropomórfico³⁸, de modo algum pode ser mal interpretado como antropocêntrico. Tomando o instinto como exemplo desse posicionamento, podemos observar: “A noção peirciana de instinto, como se pode ver, é liberal e generosa. Por sua ótica, o instinto funciona como um fio comum unindo todos os reinos vivos da natureza” (SANTAELLA, 2004, p. 105).

No que segue, podemos afirmar que o motivo para oferecermos boas explicações, portanto, é nossa capacidade de adivinhação. Somos seres muito competentes para sugerir hipóteses. Essa característica aparece como um instinto na espécie, como um presente garantido pela evolução e que tem gerado as mais importantes consequências. Se temos boas explicações é devido ao *il lume naturale*, ao *insight*, que nos conecta com as leis gerais da natureza e nos torna aptos a adivinhá-las, pelo menos de modo aproximado, sem despendendo muito esforço.

A afirmação contida no final do último parágrafo expõe o cerne da segunda questão que colocamos acima, a saber, o que nos permite fazer previsões ou dar explicações tão aproximadas de fenômenos nunca antes vivenciados? E aqui podemos complementar: dizer que há uma luz natural é suficiente para tratar de uma linha tão tênue entre o fenômeno e sua explicação? Qual é a natureza dessa luz natural? Essas questões são exploradas por Peirce de uma maneira não menos idiossincrática do que a forma como o autor propõe todo o conceito de abdução. A resposta dada pelo filósofo possui uma simplicidade genial: somos capazes de adivinhar as leis da natureza, pois fomos nós mesmos moldados por essas leis:

Considerações gerais sobre o universo, estritamente filosóficas, demonstram que, se o universo se conforma, com qualquer abordagem de precisão, a certas leis altamente difundidas, e se a mente do homem foi desenvolvida sob a influência dessas leis, é de se esperar que ele tenha uma **luz natural**, ou **luz da natureza**, ou **insight instintivo**, ou gênio, tendendo a fazê-lo adivinhar essas leis corretamente, ou quase corretamente. Esta conclusão é confirmada quando descobrimos que todas as espécies de animais são dotadas de um gênio semelhante [...] observe os passarinhos, dos quais todas as espécies são quase idênticas em seu físico e, mesmo assim, quantas formas variadas de gênio eles não demonstram ao modelarem seus ninhos? Isso seria impossível a menos que as ideias naturalmente predominantes em suas mentes forem verdadeiras.³⁹

Peirce admite uma conaturalidade entre mente e cosmos que permite ao raciocínio abduativo ser tão preciso em suas adivinhações (IBRI, 2015). A luz natural, ou *insight* instintivo,

³⁸ CP, 1.316; 5.47; 5.536; 8.262.

³⁹ CP, 5.604 (Tradução nossa; grifo do autor).

é possível uma vez que é um produto da influência de leis gerais. Ainda nesse parágrafo, podemos notar o modo como Peirce não está se referindo apenas ao ser humano, mas assume essa característica espalhada por todas as espécies de animais, inclusive como prova de uma teoria.

A palavra “precisão” pode soar estranha para alguns uma vez que muitas das hipóteses que nos aventuramos a sugerir acabam se demonstrando falsas ou insuficientes, mas se analisada a partir da gama quase infinita de possibilidades que poderiam ser sugeridas para explicar um fato é visível como as hipóteses são quase certas sem a necessidade de se pensar milhares delas. Vejamos o exemplo dado por Peirce:

Um físico depara-se com um novo fenômeno em seu laboratório. Como é que ele sabe se as conjunções dos planetas têm algo a ver com isso, ou se isso é assim porque, talvez, a imperatriz viúva da China, no mesmo momento há um ano atrás, pronunciou alguma palavra com um poder místico, ou se o fato se deve à presença de algum espírito invisível? Pense nos trilhões e trilhões de hipóteses que se poderiam formular e das quais apenas uma é verdadeira; todavia, após duas ou três, no máximo uma dúzia de conjecturas, o físico dá, bastante aproximadamente com a hipótese correta.⁴⁰

Nossa capacidade instintiva de oferecer hipóteses corretas para a explicação de leis advém, portanto, do fato de ser ela mesma produto dessas leis. As uniformidades que operam por todo universo são as mesmas que operam na mente humana, essa observação leva Santaella (2004, p. 106) a afirmar que “a mente ‘por necessidade lógica’ incorpora essas leis na sua própria estrutura instintiva”, e ainda podemos ler da autora: “Há uma conaturalidade entre mente e cosmos, o que significa que o homem tem uma afinidade com a natureza, está em sintonia com ela, e possui uma adaptação natural para imaginar teorias e ideias que traduzem essa sintonia”. As implicações dessa afirmação vão muito além do caráter lógico da abdução. Da conaturalidade mente/cosmos, tal como vemos em Ibri (2015), podemos derivar consequências éticas e até mesmo estéticas que dão ao pensamento peirciano urgência e aplicabilidade insubstituíveis na contemporaneidade, mas aqui, não cabe estender o assunto, apenas a menção de que tal posicionamento é preciosíssimo para a Filosofia e, se tivesse de ser comparado com algum material de valor, seria uma pérola, não daquelas expostas em belos ornamentos, mas uma ainda não extraída de alguma ostra nas profundezas do oceano. Será que um dia chegará à superfície?

⁴⁰ CP, 5.172 (Trad. NETO, 2012).

De modo sucinto, podemos destacar a forma como Peirce viu na abdução uma explicação necessária ao surgimento de novas ideias e, portanto, a expansão de toda forma de conhecimento. As ideias, que aparecem como um *flash*, são frutos de um processo de natureza lógica que se dá no ser humano como um instinto capaz de nos remeter a ideias gerais cuja familiaridade é dada graças ao parentesco entre mente e cosmos. Embora a abdução seja um conceito bastante original, sua má interpretação, ou negligência, pode levar à consideração de que Peirce está assumindo o mesmo posicionamento que julgou necessário combater desde sua jovem filosofia, a saber, a confiança na ideia de intuição tal como mantida pelos cartesianos.

Parece, à leitura veraneia, que ao encontrar em nossa capacidade imaginativa as mais profundas bases para a fundação de nossas crenças, relacionando-a com a mutualidade evolutiva entre homem e natureza, Peirce está no mesmo campo conceitual reivindicado por Descartes ao afirmar que a verdade indubitável encontra seu ponto de partida na intuição. Essa suposição acaba sendo fortalecida quando o pensador utiliza da mesma expressão, *il lume naturale*, empregada pelo seu opositor como sinônimo de intuição.

Para acabar com esse mal-entendido, é necessário ter em mente que o sentido de intuição, como *insight* criativo, nunca foi rejeitado por Peirce e, inclusive, foi assimilado pela noção de abdução. O que deve ser cuidado, portanto, são as características da nova ideia de *insight* abarcada na abdução e suas divergências em relação àquelas encontradas na noção cartesiana de intuição. Para tanto, abordamos três pontos apresentados por Santaella (2004), se baseando em Jones (1972), que especificam o posicionamento peirciano.

Em primeiro lugar, o *insight* não deve estar respaldado numa teoria intuitiva da ação mental, o que evitaria entendê-lo como premissa imediata, independente de outras premissas que a antecederam. Segundo o cartesianismo, as intuições são premissas virginais, isto é, não baseadas em nenhuma outra constatação anterior. Elas aparecem como proposições primeiras das quais devem ser derivadas todas as outras. O *insight*, tal como entendido na abdução, é fruto de processos inferenciais anteriores, que se submetidos a uma análise lógica, descobriríamos que terminariam naquilo que a análise representa como uma inferência abdutiva, “que se apoia no resultado de um processo similar o qual uma análise lógica similar representaria como terminando numa inferência abdutiva similar, e assim por diante *ad infinitum*”⁴¹, o autor ainda afirma, “os elementos da hipótese já estavam em nossa mente antes, mas é a ideia de reunir aquilo que nunca tínhamos sonhado reunir que lampeja a nova sugestão diante de nossa contemplação”⁴².

⁴¹ CP, 5.181 (Tradução nossa).

⁴² CP, 5.181 (Tradução nossa).

Em segundo lugar, a verdade não deve ser produto de uma consciência individual, de alguém dizer para si mesmo que se algo o convence de ser verdade, isso basta para considerá-lo assim. A verdade aparece no cartesianismo como qualidade atribuída pela intuição, como objeto de busca introspectiva. Essa é, claramente a posição que Descartes assume nas *Meditações* (1962), por exemplo. O *insight* proporciona, na abdução, apenas uma proposição sugestiva, trata-se de uma possibilidade a ser verificada de modo a provar sua eficácia. Essa verificação deve acontecer por via indutiva e tem seu parâmetro de aceitação na adequação com o mundo num movimento que apenas se dá a longo prazo (*in the long run*)⁴³.

Por fim, em terceiro lugar, não se deve dar ao *insight* o atributo da indubitabilidade, isto é, a premissa por ele sugerida não deve ser entendida como para além de qualquer questionamento. As abduções fornecem hipóteses com um grau elevado de falibilidade. Esse posicionamento está muito claro quando Peirce afirma que “A sugestão abdutiva nos aparece como um *flash*. Trata-se de um ato de insight, embora extremamente falível”⁴⁴, por isso a necessidade de testá-las, como já abordado acima, antes de assumi-las. É através das três características supracitadas do *insight*, quais sejam, a) não primordialidade; b) validação por experimentos; e c) falibilidade, que Peirce afasta sua teoria da abdução de qualquer resquício intuicionista do cartesianismo. Assim sintetiza Santaella (2004, p. 113): “Enquanto da intuição cartesiana deriva-se a certeza indubitável, do instinto peirciano germina a abdução, fonte de todas as iluminações e criações humanas, mas também o mais frágil de todos os raciocínios, o mais falível”. É importante notar essa distinção, não apenas para compreender o valor da teoria peirciana frente à tradição, mas porque é a partir dela que buscaremos as origens das Crenças Infalíveis.

É necessário, antes de mais nada, compreendermos a continuidade do método proposto por Peirce para a validação de qualquer hipótese que se aventure na solução de fatos surpreendentes. Como já afirmamos, e, ainda, como critério de aceitabilidade, as hipóteses, uma vez sugeridas, devem ser selecionadas e postas à prova. Nesse quesito, a abdução já cumpriu seu papel, resta agora recorrer aos raciocínios dedutivo e indutivo para findar a questão, ao menos por ora, uma vez que “A Dedução prova que algo *deve* ser; a Indução mostra que alguma coisa *é realmente* operativa; a Abdução simplesmente sugere que alguma coisa *pode ser*”⁴⁵. Seguindo a lógica de operação dos tipos de raciocínio, nossa análise se volta para a inferência dedutiva e sua função frente às hipóteses sugeridas pela abdução.

⁴³ CP, 1.67; 2.775; 8.3.

⁴⁴ CP, 5.181 (Tradução nossa).

⁴⁵ CP, 5.171 (Tradução nossa; grifo do autor).

1.3.2 Derivam-se as consequências: dedução

Uma dedução, no que diz respeito à tradição, é um tipo de raciocínio necessário, isto é, dado um conjunto de premissas, X, a conclusão derivada, Z, não poderia ser outra, senão aquela. Isso está claramente demonstrado no silogismo em Bárbara, por exemplo. O fato é que Peirce não compreende a dedução contida apenas no formato do silogismo clássico⁴⁶. É válido lembrar que o contexto histórico de Peirce é marcado por diversos avanços na teoria da lógica que modificaram o entendimento sobre o assunto. A lógica Aristotélica, corroborada por Kant (2012, p. 25) como lógica acabada e perfeita, passa a não ser a única forma possível de se pensar esse conteúdo, sobretudo pelos esforços de Boole (1847; 1854), Frege (1974; 2009), Russell e Whitehead (1963), entre diversos outros enaltecidos pela tradição. Como sempre aconteceu ao pensador, Peirce trabalhou nos mesmos temas que esses autores, muitas vezes de forma mais elaborada, mas acabou ofuscado frente aos holofotes do reconhecimento da linha *mainstream* da lógica como podemos observar nos trabalhos de Dipert (1995), Hintikka (1997), Anellis (2012), Rodrigues (2017) e Baggio (2019).

Embora, segundo valores quantitativos, a dedução tenha sido menos trabalhada dentro do *corpus* da obra peirciana, em comparação à abdução e à indução, sua originalidade alcança o mesmo nível idiossincrático dos demais raciocínios. Santaella (2004, p. 154) afirma ser a dedução “o desenrolar de consequências experimentais a partir de hipóteses explanatórias. Tem por função explicar a hipótese, extraindo consequências experimentais dela”. Marca característica do raciocínio dedutivo, portanto, é a forma como lida com os elementos levantados pela hipótese e observa desses elementos relações possíveis de serem verificadas de modo experimental, com vistas a seu caráter preditivo. Ou seja, cabe à dedução dizer o que deve acontecer na experiência, caso a hipótese levantada por abdução seja verdadeira. Não é outra a interpretação que podemos tirar do texto peirciano:

A hipótese deve ser testada. Este teste, para ser logicamente válido, deve começar honestamente, não como a Retrodução começa, com a análise do fenômeno, mas com o exame da hipótese e a soma de todas as espécies de consequências experimentais que se seguiram à sua verdade. Este constitui o Segundo Estágio da Investigação. Para sua forma característica de raciocínio, nossa linguagem foi, há dois séculos, suprida com o nome Dedução.⁴⁷

⁴⁶ CP, 2.100.

⁴⁷ CP, 6.470 (Tradução nossa).

Corroborando com essa ideia, Ibri (2015, p. 161-162) defende que a máxima do Pragmatismo mantém vínculos estreitos com a dedução ao afirmar que as consequências práticas são extraídas necessariamente da concepção de que se investiga o significado. Segundo o autor, isso é o mesmo que dizer que as consequências da concepção são dela deduzidas⁴⁸.

Nesse sentido o raciocínio dedutivo é hipotético, pois deve levar à conclusão verdadeira caso suas premissas sejam verdadeiras. Dada a verdade das premissas, a conclusão é necessariamente verdadeira. No entanto, é errôneo afirmar que a dedução é infalível, pois não há garantia nenhuma de que os princípios nos quais confiamos não se mostrarão falaciosos no futuro. Mas, enquanto não há razão para deixar de confiar neles, podemos afirmar que se trata de um raciocínio necessário. Uma vez que não está sujeito à refutação empírica, a proposição necessária permanecerá verdadeira em qualquer universo possível, pois sua verdade não depende de uma questão de fato, apenas da interpretação dos signos pelos quais ela é expressa. (SANTAELLA, 2004, p. 149).

Todo raciocínio necessário, ou dedutivo, segundo o posicionamento peirciano⁴⁹, possui a natureza do raciocínio matemático e é, portanto, sempre diagramático. Um diagrama é “um representamen que é predominantemente um ícone de relações, assim o é auxiliado por convenção. Índices também são mais ou menos usados. Ele pode constituir um sistema consistente de representação, fundado em uma ideia básica simples e facilmente inteligível”⁵⁰. O diagrama tanto pode ser algébrico ou geométrico, e também é indispensável na lógica simbólica, segundo a construção dos grafos existenciais projetada por Peirce⁵¹.

Segundo a análise através de diferentes textos da evolução do pensamento peirciano sobre os modos de raciocínios feita por Silveira (2007, p. 165-166), Peirce⁵² compreende o raciocínio em cinco etapas: 1) examina o estado de coisas com que o pensador se defronta; 2) elabora um diagrama do estado de coisas; 3) percebe nas partes do diagrama relações não explicitamente mencionadas nas premissas; 4) experimenta a subsistência dessas relações; 5) conclui sua verdade necessária ou provável. A etapa da abdução, de acordo com Silveira, corresponde com 3, uma vez que infere novas relações no interior do diagrama. Por se basearem na experiência, mesmo que mental, 4 e 5 implicam um processo indutivo. É, portanto, entre 3 e 4 que está localizado o processo dedutivo. Silveira continua sua explanação abordando o

⁴⁸ Sobre a máxima pragmática, ver o capítulo III.

⁴⁹ NEM, 4 p. 164; CP, 5.162.

⁵⁰ CP, 4.418 (Tradução nossa).

⁵¹ CP, 4.418-529.

⁵² CP, 1.66.

posicionamento de Peirce⁵³, segundo o qual, através das mesmas etapas do raciocínio, o filósofo explica melhor a presença da dedução. Aqui, a novidade trazida por Peirce é que as etapas da experimentação não se trata da indução como antes, mas ainda são pressupostos da abdução: “Esse é um procedimento extremamente similar à indução, da qual, no entanto, difere amplamente, na medida em que não lida com um curso da experiência, mas se um certo estado de coisas pode ou não ser imaginado”⁵⁴. A efetuação da inferência dedutiva se dá ao afirmar que “[...] a conclusão é compelida a ser verdadeira pelas condições da construção do diagrama”⁵⁵. Diante dessa afirmação, Silveira (2007, p. 166) diz: “Temos aí mais claramente indicada a localização imediatamente subsequente da Dedução relativa à Abdução” e continua:

Inicia [...] referindo-se ao estado prévio de coisas que, de alguma maneira, surpreende o pensador. De juízos aparentemente conexos à investigação, chega à formulação de uma hipótese, sob a forma de um juízo problemático, como uma mera possibilidade da qual percebe ou suspeita que o fenômeno surpreendente seria uma consequência necessária ou provável. A esta etapa Peirce denomina Retrodução. A partir daí, lê-se no texto: “[...] ele (o pensador) pode proceder por um raciocínio matemático ou (por um raciocínio) silogístico para demonstrar a consequência”⁵⁶. Parece-me clara a localização proposta por Peirce para a Dedução ou Demonstração, ou seja, anterior ao processo de verificação indutiva. (SILVEIRA, 2007, p. 166).

Diante do exposto, podemos destacar o modo como o raciocínio dedutivo age na fundamentação da hipótese frente às características do possível. Se retomarmos nossa explicação acerca da constituição de uma hipótese, lembraremos que são duas as exigências para que ela possa ser considerada boa: a) não deve existir nenhuma razão contrária à sua admissão; e b) que ela possa ser verificada experimentalmente. O preenchimento de tais exigências não pode ser suprido pelo raciocínio abduutivo *per si*, pois ele é espontâneo, livre, criativo. É por um viés dedutivo, de análise da consequência, que podemos lapidar os limites da hipótese e checar sua pertinência frente às regras que garantem sua aplicabilidade. Tal característica da dedução a coloca como, necessariamente, posterior à abdução e, consequentemente, anterior à indução.

A natureza diagramática da dedução lhe confere poder de observação, uma vez que “construímos um ícone de nosso estado de coisas hipotético e passamos a observá-lo. Esta observação leva-nos a suspeitar que algo é verdadeiro, algo que podemos ou não ser capazes

⁵³ CP, 2.778.

⁵⁴ CP, 2.778.

⁵⁵ Ibid., 2.778.

⁵⁶ CP, 8.229.

de formular com precisão, e passamos a indagar se é ou não verdadeiro”⁵⁷. Essa capacidade observacional da dedução representa aquilo que Peirce chamou de “fazer apelo ao olho”⁵⁸. Por exemplo, na matemática, a solução dos problemas se dá com mais facilidade ao traçarmos no papel aquilo que estamos visualizando na imaginação. Isto é, construímos um diagrama concreto que representa através de seus elementos simbólicos, como sinais operadores, letras, figuras, as relações pertinentes a um diagrama abstrato, ou imaginativo.

Frente à capacidade observacional da dedução e à forma idiossincrática de seu caráter diagramático, Ibri (2006, p. 106) pontua: “Que poder é este de nossa visão, que possibilita a solução de um problema seja na imaginação, através dos “olhos da mente”, ou pela contemplação do diagrama concretizado graficamente em uma folha de papel? Esta questão é o cerne heurístico da dedução”. Tal afirmação parece trazer uma contradição ao texto, pois concede capacidade heurística ao raciocínio dedutivo, capacidade essa que dissemos ser a marca mais fundamental da abdução.

Para lidar com essa aparente contradição, Ibri (2006, p. 108) retoma, em seu texto, a relação entre Peirce e Kant no que diz respeito ao raciocínio diagramático e afirma: “Peirce vê, por exemplo, a dedutividade diagramática nas operações do pensamento preditivo, numa espécie de diálogo interno em que a mente traça um plano de conduta diante de um curso presumido da experiência futura”. A capacidade heurística da dedução aparece como recurso para a descoberta de relações presentes em um estado de coisas contido em um diagrama. O diagrama possui disponível à visão, enquanto ícone, a presentidade de todos os predicados relacionais. Tais predicados, são tomados pela mente como qualidades simultâneas que, enquanto uma primeira síntese, facilitam a associação de ideias correlatas:

A presentidade do diagrama permite-lhe uma contemplação livre de quaisquer constrictões: é este o estado da idealidade criadora que irá descobrir novas relações em que o olho para a exterioridade do diagrama e o olho para a interioridade do imaginário juntam-se na unidade de uma consciência heurísticamente perceptiva. É deste modo que um diagrama dedutivo causa “surpresas”. (IBRI, 2006, p. 109).

Apresentada a possibilidade de descoberta na dedução, devemos apontar para aquilo que Ibri (2006) denominou como exclusividade heurística da abdução, isto é, a capacidade única do raciocínio abdutivo de proporcionar a descoberta de novas teorias ou verdades na ciência. A contradição parece se dissolver ao lembrarmos que o papel da dedução é extrair

⁵⁷ CP, 5.162 (Tradução nossa).

⁵⁸ NEM, 3/2 p. 1120.

consequências necessárias da hipótese. “Esta operação é, no dizer de Peirce, uma das etapas de definição daquela indeterminação tipicamente conjectural da abdução” (IBRI, 2006, p. 110). A dedução descobre relações dentro de um diagrama sugerido pela abdução. Trata-se de estabelecer critérios de investigabilidade, rotas de ação, frente à conduta futura. A abdução não se preocupa com o critério de relevância de suas hipóteses, ela oferece um sopro de indeterminação. A projeção do possível é dada pela dedução, que articula as ligações pertinentes no diagrama e o certifica como bom candidato à análise.

Dados os elementos da hipótese, nos diz Silveira (2007, p. 166, grifo nosso), “pode o pensador predizer a *necessidade* ou a mera *probabilidade* da consequência a ser explicitada pelo processo dedutivo e posteriormente verificada na indução”. Se aquilo que se infere da hipótese é necessário, ou se é provável, temos uma diferenciação do tipo de dedução envolvida no processo. Na *Tricotomia dos argumentos*, Peirce⁵⁹ classifica as deduções em Necessárias, método de produção de Símbolos Dicientes através do estudo de um diagrama, das quais se afirma que de premissas verdadeiras, invariavelmente, se produzirão conclusões verdadeiras; e em deduções Prováveis, ou de Probabilidade, cujo interpretante as representa como relativas a razões de frequência, isto é, a quantidade de vezes, ou intervalos de tempo, em que uma conclusão pode ser classificada como verdadeira.

A partir dessa classificação, as deduções ganham quatro subdivisões, duas para cada tipo. A Dedução Necessária pode ser Corolarial, quando representa as condições da conclusão em um diagrama e retira da observação desse diagrama, tal como ele é, a verdade da conclusão. Essa dedução é o modo mais direto da Dedução Necessária, pois o fato de as premissas serem verdadeiras já representa a conclusão como verdadeira. Outra forma de Dedução Necessária é a Teoremática, na qual tendo representado as condições da conclusão num diagrama, realizam-se experimentos engenhosos com o diagrama e, através da observação do diagrama modificado, afirma-se a verdade da conclusão. Na Dedução Teoremática, portanto, algo mais tem de ser adicionado além da verdade das premissas, usualmente um simples Pode-ser (*May-be*)⁶⁰, para que a conclusão apareça.

A Dedução Provável, por sua vez, pode ser Estatística, cujo interpretante a representa como ligada a razões de frequência, porém vendo nela uma certeza absoluta. A Dedução Estatística, segundo Silveira (2007, p. 167), por sua força assertiva, pertence à classe das Deduções Necessárias, o que torna a Dedução Provável, não uma divisão formal dessa espécie de raciocínio, mas uma divisão material. Outro tipo é a Dedução Formalmente Provável

⁵⁹ CP, 2.267-268.

⁶⁰ NEM 3, p. 869.

(*Probable Deductions Proper*), cujo interpretante não representa sua conclusão como certa, mas que raciocínios exatamente análogos produziriam, na maioria das vezes, conclusões verdadeiras de premissas verdadeiras, no decorrer da experiência.

Embora a dedução tenha preocupações específicas com o que se pode considerar uma conclusão verdadeira dada certas premissas, ela se refere somente a objetos ideais⁶¹. Ibri (2006, p. 104) explicita tal característica ao afirmar que “a dedução é um raciocínio de natureza matemática que extrai consequências necessárias do estado de coisas contido na hipótese, sem questionar se ele tem ou não vínculos com a realidade”. Tal posicionamento é mantido também por Silveira (2007, p. 169): “a Dedução não infere coisa alguma sobre a realidade, não se constitui num juízo de existência nem mesmo possível”. Cabe à dedução, como já demonstrado, escancarar quais consequências se seguiriam caso uma hipótese fosse verdadeira. A partir disso, ainda por viés dedutivo, determina-se qual hipótese é mais, ou é ao menos, conveniente. O confronto dos aspectos da hipótese, tal como selecionados, com a alteridade do real não condiz com a ossada da dedução. Nesse nível de experimentação, em que as hipóteses são postas à prova, estamos sob a tutela do raciocínio indutivo.

1.3.3 Recorre-se aos fatos: indução

Parte significativa da obra peirciana é voltada para a análise da indução. Esse conceito foi exaustivamente explorado pelo filósofo de modo que a evolução de sua abordagem se dá até os últimos escritos deixados pelo autor. Não diferente da dedução, o tratamento dado à indução é de fundamental importância para o projeto de Peirce, uma vez que seu exacerbado uso pela tradição não representa a maneira como o pensador compreende e aplica tal conceito. Vista como o teste para determinar a validade de uma hipótese, a indução ganha importância fundamental na manutenção da atividade científica e seus critérios de relevância frente à busca pela certeza.

A função desse tipo de raciocínio fica clara nas palavras de Ibri (2006, p. 95): “Como terceiro estágio da investigação, aquele justamente que confronta a teoria com a experiência, a indução é instância decisiva para a aceitação, correção paramétrica ou rejeição do sistema de signos que constitui um modelo de representação preditivo do curso dos fenômenos”. Cabe à indução, portanto, o papel de curadoria das hipóteses engendradas por abdução, visto que se esforça para validar as consequências preditas pela dedução. Requer, para tanto, a assinatura do real naquilo que enuncia, pois deve ir aos fatos na busca pela validação das teorias.

⁶¹ CP, 3. 309.

Encontra-se na indução o ponto efetivo da crença científica. Esta, perpassa os limites do cessar da dúvida, seu intuito é fundamentar as certezas submetendo-as à análise constante, à possibilidade sempre vigente da sua falibilidade. As hipóteses são julgadas falhas ou imprecisas apenas quando confrontadas com a realidade. Sobre isso, Santaella (2004, p. 130) afirma: “O privilégio que Peirce deu ao método da ciência está profundamente ligado ao problema da indução, pois a hipótese central desse método é a hipótese da realidade, postulada na permanência ou insistência do real”. Ao exemplificar, a autora continua: “Se duas pessoas discordam sobre a regra de inferência a ser usada, a hipótese da realidade assegura que uma delas tropeçará nos fatos, e ambas saberão quem tropeçou e consequentemente quem usou o mau raciocínio” (SANTAELLA, 2004, p. 130). A forma como a indução é apresentada até aqui evidencia dois pontos fundamentais derivados de sua análise e permeados na obra de Peirce: a) a validade é tratada como questão de fato, fundada na hipótese da realidade; e b) a ideia de verdade é tomada como algo público, garantindo assim que qualquer afirmação postulada como verdadeira esteja sujeita à verificação futura⁶². Desse modo, se a escolha da hipótese e sua confirmação forem submetidas a regras metodológicas, o método científico deverá possuir a garantia de nos conduzir à verdade, tal como se lê:

A garantia real da validade da indução é que ela é um método de se alcançar conclusões que, se persistindo suficientemente, irá certamente corrigir qualquer erro relativo à experiência futura para a qual ele pode temporariamente nos conduzir. Isso ele fará não em virtude de qualquer necessidade dedutiva (uma vez que não usa todos os fatos da experiência, inclusive os do passado), mas porque é manifestamente adequado, com ajuda da retroação e de deduções de sugestões retroativas, para descobrir qualquer regularidade que possa haver na experiência.⁶³

Ao longo dos escritos sobre o raciocínio indutivo, três são os tipos de indução que o filósofo apresenta. A nomenclatura varia de texto para texto, mas de acordo com Silveira (2007, p. 148) podemos dividi-los em: a) indução crua, rudimentar ou argumento “deixa-pra-lá” (*Pooh-Pooh*); b) indução por verificação de uma predição geral ou indução qualitativa; e c) indução por amostragem ao acaso, indução quantitativa ou indução estatística.

Santaella (2004, p. 134-135), se referindo ao texto *The varieties and validity of induction*⁶⁴, apresenta uma descrição de cada um dos três tipos. É importante notar que a autora se utiliza, nesse momento, apenas das terminologias que Peirce propôs no referido texto. Outras

⁶² Sobre a concepção de verdade, ver capítulo II.

⁶³ CP, 2.769 (Tradução nossa).

⁶⁴ CP, 2.755-772.

terminologias, como as presente em *Division of Signs*⁶⁵, são abordadas em outro momento pela comentadora, mas aqui julgamos suficiente abarcar todas as variações de terminologia nas descrições como se seguem, sem alterar seu teor conceitual frente a nossos propósitos.

A indução rudimentar (*crude induction*) (a), ou forma mais fraca de indução, corresponde a *inductio quae procedit per enumerationem simplicem*⁶⁶ de Bacon. Porém, essa frase não representa de modo certo o caráter dessa indução, pois nenhuma enumeração é feita. Mesmo que seja feita, a confiança na indução não será garantida pela enumeração, mas na ausência de exemplos em contrário, desse modo, mantém uma hipótese até que ela seja refutada. A indução rudimentar pode ser verificada na prática de generalizar sobre a tendência de eventos futuros tendo como base a experiência passada. A fraqueza desse tipo de indução está no fato de que se sua conclusão for entendida como indefinida, ela será de pouco uso, enquanto, se compreendida como definida, ela poderá ser destruída a qualquer momento por uma única experiência, o que também evidencia sua justificativa⁶⁷, pois, se persistentemente aplicado em todas as ocasiões, deverá ser no final corrigido, caso se mostre errôneo e com isso, e última instância chegará à conclusão verdadeira.

A indução quantitativa (c) é a forma mais forte de indução. Ela presume que o valor de uma proporção, entre os S's de uma amostra, daqueles que são P, provavelmente se aproxima dentro de um certo limite de aproximação, de um valor de uma probabilidade real em questão. Esse tipo de indução investiga as sugestões interrogativas da abdução. A real probabilidade de um membro de uma dada classe experimental ter um certo caráter corresponde a uma amostra destacada de uma dada classe, à qual é encontrada uma expressão numérica para seu caráter pré-designado e, então, estende-se essa avaliação para toda a classe, com ajuda de uma doutrina do acaso.

Por fim, a indução qualitativa (b) está a meio caminho entre a indução rudimentar e a quantitativa no que diz respeito à segurança fornecida por ela, quanto ao valor científico de suas conclusões. Essa indução não está fundada nem na experiência, como as induções rudimentares, nem numa coleção de exemplos numéricos de valores de evidência iguais, como as induções quantitativas, mas sobre uma corrente da experiência na qual os valores de evidência relativos de suas diferentes partes têm de ser estimados de acordo com o sentido das impressões que elas produzem em nós. A indução qualitativa testa uma hipótese por amostragem das possíveis

⁶⁵ CP, 2.227-273.

⁶⁶ Indução que prossegue por simples enumeração (Tradução nossa).

⁶⁷ CP, 2.269.

predições que podem estar baseadas nela. Analisada por outro texto⁶⁸, essa indução é apresentada como método que consiste em descobrir ou propor as condições da predição e em concluir que ela se verificará quase tão frequentemente quanto experimentalmente ela se verifica. Ela não intenta, portanto, apresentar com exatidão probabilística a ocorrência das predições, e sua justificativa, diante disso, reside no fato de que se a predição não tem tendência de verificar-se, a longo prazo, isso já será demonstrado no experimento, enquanto, se a predição se verifica, a longo prazo, em qualquer proporção determinada, isso deve ser demonstrado, a longo prazo, no experimento, afirmando sua proporção.

Uma vez apresentados os três tipos de indução, nossos esforços se voltam para a compreensão desse conceito, assim como sua importância, dentro da obra peirciana. Para tanto, faremos uso dos seis tópicos levantados por Silveira (2007, p. 148), assim como da forma com a qual o comentador os explicou, que compõem a conceituação e a crítica do raciocínio indutivo, isto é, suas justificações, limites e garantias. Os tópicos são os seguintes:

1. O raciocínio indutivo inicia-se a partir de uma hipótese que parece se recomendar;
2. Procede-se ao experimento;
3. Escolhida uma amostra ao acaso;
4. Conclui-se, daquilo que é verificado na amostra, um atributo, para toda a classe;
5. Este processo é essencialmente aproximativo, mas se justifica face às condições do conhecimento positivo, pois oferece uma garantia para a inferência realizada;
6. Os fatos verificados na amostra satisfazem a definição de um Símbolo Dicente do fato estabelecido na conclusão.

O primeiro tópico corrobora a relação intrínseca dos três tipos de raciocínio e deixa clara a necessidade da abdução, uma vez que a indução se inicia a partir das consequências necessárias extraídas dela. Ao criticar a tese de Bacon de que a experiência antecede a formulação hipotética, Peirce⁶⁹ afirma que o único caminho seguro para a indução, cuja tarefa consiste em testar uma hipótese previamente recomendada por abdução, é receber suas sugestões a partir da própria hipótese, tirar dela as predições da experiência, para, a partir daí, realizar o experimento.

Frente a esse primeiro tópico, a indução rudimentar apresenta certa dificuldade em determinar se suas pressuposições realizam o quesito da abdução, isto é, de elaboração de uma

⁶⁸ CP, 2.269.

⁶⁹ CP, 2.755.

hipótese explicativa, uma vez que se trata de um argumento que conclui, a partir da experiência passada, que a experiência futura não a contradirá, até algum fato refutar a predição. A premissa de que a experiência futura não violará a uniformidade da experiência passada não decorre de uma abdução rigorosamente elaborada, cujas predições foram extraídas por dedução, porém, por se tratar de uma inferência negativa e possível de ser verificada por uma simples refutação, trata-se de uma indução, embora fraca, e precede a experiência futura. “Trata-se, certamente, de uma hipótese pré-científica, mas responde às exigências mínimas desta espécie de proposição” (SILVEIRA, 2007, p. 150).

O segundo tópico é um pressuposto de toda forma de indução no decorrer dos textos de Peirce, qual seja, o experimento é um procedimento essencial. É através do experimento que se pode verificar a hipótese e garantir a inferência. “Recolher uma coleção de um certo número de casos ou de instâncias corresponde certamente a um processo experimental, quer físico, quer meramente mental” (SILVEIRA, 2007, p. 150).

Se tomamos como exemplo a Indução Qualitativa, sua validação se dá, segundo a própria definição, na mesma proporção em que é verificada experimentalmente. Ou seja, a reafirmação da hipótese através da experiência é suficiente para mantê-la como capaz de explicar o fenômeno e a cada experimento bem-sucedido, a hipótese se fortalece. Na Indução Rudimentar, a atenção que se dá aos acontecimentos diários assume a função da experiência, pois o que se quer é confirmar a hipótese assumida como válida já de início. Se analisada a Indução Quantitativa como possibilidade real de se atribuir um caráter P a um membro de determinada classe S, o levantamento e a observação da amostragem para determinar a proporção de uma tal atribuição é o que podemos chamar de processo experimental.

O tópico terceiro pode ser considerado um aspecto do tópico anterior. Porém a escolha de uma amostra ao acaso, por se mostrar uma estratégia específica dentro das classes da experiência – o que lhe confere características indutivas – merece uma análise de destaque.

Para a indução não é possível trabalhar com o todo, isto é, não se pode estudar todos os membros de uma classe S para determinar a proporção de S's que possuem a característica P. É necessário, diante disso, recolher uma amostra do todo e estender, a partir de seu estudo, as características encontradas nela para o todo da qual foi retirada. Nas palavras de Silveira (2007 p. 152): “Como a indução é um argumento experimental, é impossível, em séries possivelmente infinitas, enumeráveis ou não, trabalhar com a totalidade da classe no processo de verificação da hipótese”, e continua o comentador, “Se a amostra não for casual, ela introduz elementos preconceituosos que desrespeitam a hipótese e infirmam a sua verificação”. Daí a necessidade de se obter do todo uma amostra ao acaso, não pré-determinada, de modo que seu

caráter aleatório possa contribuir na condição de verificação da hipótese. Os cafeicultores, quando pretendem vender o resultado de suas colheitas, devem submeter os grãos de café a um teste para determinar sua qualidade e tempo de maturação. Essa é a forma de garantir ao comprador a boa procedência daquilo que está adquirindo. Embora a quantidade de café não seja infinita, ela ainda apresenta a impossibilidade do teste em seu todo, pois isso arruinaria o produto. Portanto, é necessário que se teste amostras aleatórias retiradas do montante. Se as amostras não forem aleatórias elas podem apresentar resultados incoerentes. Pensemos na hipótese de o cafeicultor submeter propositalmente ao teste amostras que ele sabe estarem aptas ao consumo enquanto o restante não apresenta a mesma característica. Por isso a importância de se retirar amostras de café ao acaso, coletadas, por exemplo, de pontos aleatórios do montante, desse modo, a verificação de sua condição tende à certeza. Peirce apresenta um exemplo muito próximo a esse⁷⁰.

O processo de verificação da hipótese deve, portanto, seguir duas regras sugeridas por Peirce⁷¹: a) a amostra precisa ser ao acaso, pelos motivos que já expomos; e b) o caráter preciso não deve ser determinado pelo caráter da amostra em particular, isto é, não se pode, apenas pelo verificado em uma amostra determinar com certeza absoluta as características do restante. A amostra sugere aquilo que o todo apresenta, nada mais do que isso. Na Indução Rudimentar, por manter uma hipótese até que ela seja refutada, seu campo de aplicação já pressupõe o caráter casual dos fatos, não há escolha prévia de uma amostra a ser testada. Nas outras duas induções, as exigências de coleta de amostras são as mesmas, a variação acontece apenas na razão de frequência do predicado a ser verificada.

Com o quarto tópico, pretende-se considerar a conclusão resultante da verificação experimental da hipótese e a modalidade que assume. Do processo de verificação da amostra conclui-se “um atributo para toda a classe” (SILVEIRA, 2007, p. 153). Não podemos afirmar com certeza, como já abordamos acima, que a classe inteira apresenta os mesmos predicados presentes na amostra, mas é válido dizer que a conclusão do raciocínio indutivo é sempre provável e aproximada, pois se trata de um raciocínio por amostragem, e este é o único conhecimento que podemos ter da realidade existente⁷².

É de se notar que a conclusão do raciocínio indutivo não pode assumir uma quantificação universal, no máximo, ela infere sobre a totalidade dos membros de uma classe num sentido distributivo, isto é, da análise de casos particulares pode-se concluir uma

⁷⁰ CP, 1.67.

⁷¹ CP, 1.94.

⁷² CP, 2. 640.

proposição universal, mas nunca o contrário. “[...] para Peirce, toda a conclusão de um argumento indutivo é constitutivamente particular” (SILVEIRA, 2007, p. 156). A Indução Rudimentar, no entanto, parece ser uma exceção à regra, pois parte da totalidade da experiência passada e conclui que a totalidade da experiência futura possuirá o mesmo caráter até a ocorrência de um fato que a contradiga. A conclusão, dada desse modo, toma o sujeito como universal até que o fato coloque em xeque sua universalidade. A Indução Rudimentar “é a única capaz de inferir a verdade de uma proposição universal”⁷³. Talvez por conta dessa característica, esse tipo de indução seja, epistemologicamente, o mais fraco.

No quinto tópico observamos a preocupação com a legitimidade da inferência indutiva, de modo a questionar quais as garantias que esta inferência oferece para alcançar a verdade e o que justifica sua aplicação. É importante notar que a indução não pode ser tomada como um processo de acúmulo de experimentos do qual pode ser inferido uma proposição geral que explique a classe desses experimentos. O predicado a ser verificado nos sujeitos, tal como sugerido pela hipótese, não deve ser introduzido ou modificado na experimentação indutiva de modo a evitar a falácia *post hoc ergo propter hoc*. Diante disso, nos diz Silveira (2007, p. 159):

Cabe à indução verificar uma hipótese que é levada ao teste depois de ter desdobrado suas possibilidades explicativas possíveis. A verificação se faz sobre um certo número de exemplares da classe dos sujeitos selecionados ao acaso, de modo a evitar ao máximo a interferência dos preconceitos do investigador. O que é encontrado na amostra é inferido para toda a classe, quer corroborando a hipótese, se suas previsões se verificarem, quer refutando-a, caso sua predição não se realizar, ou se realizar o seu contrário. No universo da experiência, toda inferência é aproximada e, como diz o autor [Peirce], uma proposição universal só pode ser refutada na experiência, de uma maneira estritamente negativa, pela via da indução rudimentar.

O parágrafo supracitado, além de sintetizar de modo muito claro os quatro tópicos levantados até aqui, apresenta um ponto fundamental do pensamento peirciano, qual seja, o de sempre compreender o resultado de suas conclusões como aproximados, isto é, nunca determinados de modo cabal, o que permite deixar implícito a natureza conjectural da hipótese mesmo após a verificação indutiva. É imprescindível dizer, portanto, que a inferência indutiva apresenta um caráter estritamente provável e, diante disso, é necessário pensar qual a garantia de seu procedimento, uma vez que pretende concluir o geral de um particular.

⁷³ CP, 2.755.

Desde seus textos de juventude, Peirce⁷⁴ afirma que a garantia da inferência indutiva se encontra na experiência e observação. Se os casos previstos na hipótese forem verificados experimentalmente, ou negados, é possível determinar a probabilidade da incidência da lei geral sugerida na hipótese. “A experiência é um confronto com a realidade que vai constituindo na mente individual e coletiva uma acumulação de conhecimento, se bem que não seja linear. Constante ou uniforme, vai permitindo que hipóteses mais perfeitas sejam lançadas sobre a realidade” (SILVEIRA, 2007, p. 160). Disso podemos inferir que as hipóteses falsas serão refutadas pela experiência, custe o tempo que custar. Aquelas que não forem refutadas permanecem corroboradas de forma, ao menos, provisória. Tomar uma lei geral como verdadeira não decorre do acúmulo de experiências ao longo do tempo, mas da manifestação persistente dos fatos preditos na hipótese caso haja aplicação de um método de investigação experimental adequado. Desse modo, a conclusão indutiva se justifica por que deve levar à verdade no decorrer da experiência.

No sexto tópico, Silveira (2007, p. 162-164) propõe uma leitura semiótica do processo indutivo. Considera, para tanto, a efetuação da indução pela atribuição a uma classe geral distributiva de sujeitos um predicado que foi verificado com uma certa frequência numa amostra tomada ao acaso, cuja garantia é a experiência. O campo observacional é constituído por existentes de um amplo universo, mesmo indefinido e infinito, que se supõe agir por contiguidade, o que permite estender para o todo aquilo observado na amostra. Por ser um argumento baseado na contiguidade, na existência real dos sujeitos, assim como sua classe, a indução é dominada pela categoria da Segundidade. Porém, não se trata apenas da enumeração do que foi experimentado, mas da representação para a totalidade da classe dos predicados preditos na hipótese. Portanto, a indução não se limita na construção de um índice de eventos existentes, mas pretende estabelecer, mesmo que de maneira aproximada, uma proposição geral assertiva sobre uma classe existente. Isso leva Peirce⁷⁵ a afirmar que “Uma Indução é um método de formar Símbolos Dicientes relativos a uma questão definida”.

Na esteira dos seis tópicos levantados por Silveira para a conceituação e justificação do raciocínio indutivo, tal como abordados até aqui, propomos um sétimo tópico que, ao nosso ver, evidencia uma importante característica do processo experimental e um forte critério de relevância para o desenvolvimento do conhecimento científico:

⁷⁴ CP, 2.628.

⁷⁵ CP, 2.269 (Tradução nossa).

7. O método de experimentação deve nos aproximar da verdade no longo curso da experiência (*in the long run*).

É bem verdade que Silveira abordou esse tópico em seu texto. Mais precisamente, o autor mencionou essa característica do método experimental no tópico quinto, quando tratava da garantia apresentada pelo raciocínio indutivo uma vez que é tomado por aproximativo. No entanto, julgamos fundamental reservar um espaço para discutir as implicações trazidas por esse pressuposto para o método científico.

O conceito de Longo curso, ou Longo prazo, (*long run*), frequentemente utilizado por Peirce⁷⁶ para dar crédito ao efeito que o tempo exerce sobre a validação de hipóteses, é definido como “Uma série indefinidamente longa de ocorrências, tomadas em conjunto na ordem em que ocorrem na experiência possível”. Essa definição, apresentada na série de conferências sobre o Pragmatismo em 1903, traz uma íntima relação com o conceito de probabilidade definido como “o quociente do número de ocorrências de um evento dividido pelo número de ocorrências da ocasião”⁷⁷. A relação pode assim ser descrita:

A ideia de longo curso (*long run*) é essencial porque liga as ideias de probabilidade e convergência: o método da indução nos dá a possibilidade de afirmar que, a longo prazo (*long run*), a frequência de um certo tipo de evento *tenderia* a um valor definitivo, o qual ainda não é conhecido. Em outras palavras, a razão entre o número de vezes nas quais esse evento poderia ocorrer e o número de vezes em que a ocasião apropriada para isso ocorre convergiria indefinidamente para um limite. (RODRIGUES, 2011, p. 132, grifos do autor).

A ideia de Longo curso aqui é capaz de revelar a tendência que as amostras apresentam em favor de certas características e em detrimento de outras. Isto é, é a longo prazo que se pode estabelecer o critério de certeza diante das explicações trazidas por uma hipótese. O método indutivo, se aplicado reiteradamente, é capaz de afirmar sua própria validade através da teoria da probabilidade.

A verdade, diante desse método, aparece como conceito aproximado e nunca completo. A ação do tempo no procedimento experimental exerce papel de destaque uma vez que é através dela que podemos alcançar o grau de validade ou invalidade da hipótese. Sobre a busca da verdade na indução, podemos ler de Peirce: “Indução é o um modo de raciocínio que

⁷⁶ Esse posicionamento pode ser verificado pelo menos em CP, 1.93; 2.267-69; 2.565; 2.664; 2.697; 2.770; 2.781; 6.41; 6.100; 7.210; 8.3.

⁷⁷ CP, 2.661 (Tradução nossa).

adota uma conclusão como aproximada por resultar de um método de inferência que deve geralmente levar à verdade à longo prazo”⁷⁸. Quanto mais o experimento é aplicado e seu resultado não se mostra contrário ao esperado, mais ele tende a confiar na hipótese como verdadeira. Mesmo que alguns eventos possam destoar dos arranjos necessários extraídos por dedução, a hipótese permanece verdadeira, caso a grande maioria dos eventos se comportem como o esperado e não comprometam os resultados. O experimento se estende, portanto, para além da dúvida razoável, isto é, “a um ponto que não faz mais sentido continuar a testar a hipótese” (RODRIGUES, 2018, p. 246). Peirce, nos mostra:

Parece que nós não podemos dizer que as generalidades das induções são verdadeiras, mas que apenas a longo prazo elas se aproximam da verdade. Essa é a verdade da afirmação, que a universalidade de uma inferência da indução é apenas a análoga da universalidade verdadeira. Por isso, também, não se pode dizer que sabemos que uma conclusão indutiva é verdadeira, embora vagamente afirmemos isso; sabemos apenas que, ao aceitar conclusões indutivas, nossos erros se equilibram a longo prazo. De fato, as companhias de seguros procedem por indução; eles não sabem o que acontecerá com este ou aquele segurado; eles sabem apenas que estão seguros a longo prazo.⁷⁹

Ao menos, a relação íntima entre longo curso e probabilidade pode ser encontrada de modo explícito na conduta da Indução Quantitativa. Peirce⁸⁰ deixa claro que há grande diferença entre os termos probabilidade (*probability*), verossimilitude (*verisimilitude*; *likelihood*) e plausibilidade (*plausibility*) com os quais o autor confessa ter se equivocado no passado. Dito isso, o pensador afirma trabalhar apenas com o conceito de probabilidade no referido texto. Mas, nos parece sensato pressupor que cada um dos três tipos de indução tem relação com um dos conceitos caracterizados por Peirce e a noção de Longo curso aparece de maneira gradual.

Uma teoria é plausível quando, mesmo que não tenha sido testada, se verdadeira, ela explicaria um fenômeno surpreendente e isso sugere que ela seja recomendada para um exame posterior. Se uma teoria é altamente plausível a crença na mesma se justifica enquanto o fenômeno não possa ser explicado de outro modo. Essa tendência diante dos fenômenos está desenhada na forma da Indução Rudimentar que mantém uma hipótese como correta até que a experiência a contradiga. Nesse sentido, ela não pode ser regida por probabilidade, mas sim por plausibilidade. Diferentemente da probabilidade que se alia ao Longo curso para determinar

⁷⁸ CP, 1.67.

⁷⁹ CP, 5. 350 (Tradução nossa).

⁸⁰ CP, 2.662.

seus resultados, a plausibilidade vê a ação dos fatos ao longo do tempo como reação e oposição à hipótese que ela toma como viável, o que a comprometeria.

A verossimilitude de uma teoria se mantém pelo fato de não ser uma teoria comprovada, mas sustentada por certas evidências que, se o restante das evidências concebíveis se mostrar, sob exame, de caráter semelhante, a teoria será conclusivamente provada⁸¹. Essa característica aparece de modo mais evidente na Indução Qualitativa cuja validação de suas hipóteses não se dá por contagem estatística de casos, mas “[...] se configura pelo exame da experiência sob certas qualidades de casos similares disponíveis no repertório do investigador” (IBRI, 2019). O efeito do Longo curso, que aqui diz respeito à permanência da semelhança entre as evidências, aparece mais evidente que na Indução Rudimentar, porém menos determinante que nas probabilidades da Indução Quantitativa.

Os setes pontos levantados até aqui esclarecem os meandros da indução e evidenciam a forma idiossincrática pela qual Peirce compreende esse conceito. Dada uma hipótese tida como razoável, realiza-se um experimento que visa consequências já previstas por dedução. A amostragem sob análise deve ser retirada ao acaso e aquilo que dela é verificado pode-se estender para toda a classe, embora tal conclusão seja apenas provável e aproximada. A validade das hipóteses se dá, não pelo acúmulo de experiências positivas, mas pela persistência dos fatos preditos caso haja aplicação de um método de verificação que, por meio da natureza da probabilidade, nos aproxima da verdade no longo curso da experiência.

Já é tempo, uma vez abordadas as formas de raciocínio tal como defendidas por Peirce, de submeter a esse viés de análise os métodos de fixar crenças que expomos no começo desse capítulo. A partir da afirmação de Ibri (2019, p. 193) segundo a qual “crenças são hábitos de ação resultantes de generalização indutiva”, passamos a expor, junto das investigações feitas pelo autor, quais são os tipos de indução que se aplicam a cada uma das formas de fixar de crenças.

1.4 As induções e as crenças

A tríade abdução, dedução e indução alcança sua real implicação apenas no método científico. A sugestão de uma hipótese que dê conta de um fato anômalo só encontra seu ponto de aceitação ou refutação no limiar da experimentação que, grosso modo, tem sua fundamentação dada a longo prazo. O método científico, que aqui não deve ser lido apenas

⁸¹ CP, 2.663.

como método da ciência, mas de qualquer instância da vida, é o único que está abertamente sujeito a novidades. Por isso, a validação da hipótese não assume caráter final, de verdade imutável, mas sim, lembremos, apresenta natureza aproximativa, o que sempre impele a investigação para um objeto *in futuro*.

Por apresentar como objeto almejado uma conclusão que não se esgota, mas que apenas se aproxima da determinação, intermediada por um constante diálogo com o real, o método científico é regido pelo tipo de indução mais forte, aquele da probabilidade e do Longo curso, a Indução Quantitativa. “Proposições científicas, à luz do indeterminismo ontológico e do falibilismo epistemológico⁸² da filosofia peirciana, devem incorporar margens de erro e desvios em relação a parâmetros de alta frequência” (IBRI, 2019, p. 197). Sobre a natureza da crença científica:

Crenças científicas se nutrem de um permanente e necessário diálogo semiótico das teorias com a experiência, na forma de verificação constante da aderência entre as previsões teóricas de resultados com os resultados efetivamente obtidos em uma definida classe de observações experimentais. Novas hipóteses irão surgir sempre que aquela aderência for rompida, não contingentemente, mas significativamente, ou seja, temporalmente redundante, denunciando a inadequação do modelo teórico em face de novos dados ou nova amplitude experimental. As crenças científicas não podem abrir mão da aderência entre previsões teóricas e resultados experimentais. É essa aderência que ancora a constituição do que Peirce denomina de *comunidade de investigação*, uma vez que tal comunidade experiencia a alteridade intrínseca dos fatos reais que são investigados, para além da idiosincrasia de possíveis interesses particulares dos pesquisadores envolvidos. (IBRI, 2019, p. 196, grifos do autor).

Assim fica clara a proeminência que Peirce dá ao método científico de fixar crença. Trata-se do único método que cumpre, na sua tentativa de cessar a dúvida, o procedimento abdução-dedução-indução e, da indução, se utiliza do viés quantitativo, aquele que possibilita a formulação de uma conclusão não pelo acúmulo de seus exemplos, mas pela insistência de se manter válida frente a um método de investigação.

Ibri (2019, p. 197) atenta para o fato de que o caráter falível das proposições científicas parece se manter em parte na ação da Indução Qualitativa. Esse seria o traço que ambas as induções, Qualitativa e Quantitativa, compartilham entre si. Porém, uma vez que se baseia também em certas impressões que a experiência mobiliza no investigador, compartilha algum aspecto com a Indução Rudimentar. A ausência de definição da Indução Qualitativa no texto

⁸² Sobre o indeterminismo ontológico: IBRI, 2015, cap. 3; o falibilismo epistemológico abordaremos no capítulo seguinte.

peirciano, leva Ibri (2019, p. 197) a conjecturar: “Parece-me plausível supor que ela esteja associada a juízos perceptuais habituais com base em repertório experimental do investigador”. Por compartilhar certo traço de ligação a uma indução de natureza precocemente generalizante, a Indução Qualitativa não deve ser tomada como viável para a experimentação científica.

Às outras formas de fixar crença, quais sejam, tenacidade, autoridade e *a priori*, Ibri (2019, p. 197) relaciona o caráter da Indução Rudimentar. O que, de fato, separa essas três crenças da científica é a aceitação de proposições universais que se mantêm como verdadeiras até o choque fatural, cujo poder de invalidação é arrebatador. Diante disso, a ação da crença científica é inquestionável, nas palavras de Ibri (2018, p. 927-928):

Aprender é o verbo que é partilhado pelas crenças científicas e pelas espécies naturais. Em ambos os casos se tem que lidar com a segundidade dos fatos, interpretando-os e incorporando-os pragmaticamente ao modo de agir. Em ambos os casos, a última palavra é dada pelos fatos – o objeto dinâmico se impõe ao objeto imediato contido nos interpretantes lógicos.

Na crença por autoridade, basta o líder, ou a instituição, substituir a proposição universal vigente por outra, uma vez que “conjecturar abduktivamente, colocar estratégias em prática e interpretar seus resultados são prerrogativas de quem comanda” (IBRI, 2018, p. 928). Nesse sentido é válido notar que crença por autoridade pode ter sua origem fundamentada em qualquer uma das quatro formas de crença, isto é, alguém mantém determinada crença porque outrem de sua admiração assim o faz, mas resta saber diante disso, o que levou outrem a sustentar tal crença. Através da autoridade, podemos manter uma crença sobre algum fenômeno porque um pesquisador sério assim defende, ou porque nosso tio afirma ter sido a ele revelado durante um sonho. Porém, em qualquer que seja o caso, a crença é tomada como universal.

Quanto à crença *a priori*, ou tenacidade sofisticada⁸³, a proposição universal é assumida pela sua agradabilidade, pela forma coesa como explica o mundo, mas uma simples brecha no seu emaranhado explicativo é capaz de fazer ruir todo um sistema.

Crenças por tenacidade, por exemplo, se apegam a uma proposição e dela não desistem até verem esgotadas suas possibilidades de permanência. A atitude do avestruz, embora evite olhar nos olhos do fato, não o impede de devastar com um simples contraexemplo uma

⁸³ Se nos é permitida essa comparação: o conforto espiritual é algo muito comum em todas as crenças, diante do cessar da dúvida, mas tanto na crença tenaz quanto na *a priori*, esse parece ser o princípio balizador. Seguindo a metáfora do crepúsculo gradual de Ibri (2018), parece-nos que o método *a priori* apenas se diferencia do tenaz, que se apegue a primeira explicação possível, por buscar uma explicação aceitável diante de um fato e, partindo daí, tomá-la como suficiente. Por se preocupar com uma explicação viável do fenômeno, mas nem tanto com sua aderência fatural, se trata, portanto, de uma tenacidade sofisticada.

afirmação tida como universal. “Em verdade, esse método busca vedar totalmente a mente a objetos dinâmicos que poderiam afetar os objetos imediatos que estão no interior das opiniões” (IBRI, 2018, p. 930), em outras palavras, a proposição universal se mantém frente ao desprezo da experiência, o que leva a Indução Rudimentar a alcançar no método tenaz sua forma mais influente.

Peirce, como já abordamos nas primeiras páginas deste capítulo, escreveu *A fixação da crença* em 1878. O autor, sem fazer uso de seu vocabulário semiótico, uma vez que a ciência da semiótica só seria desenvolvida mais tarde, descreve o que ele considera ser os quatro métodos suficientes para cessar a ação da dúvida, isto é, para se alcançar, através dos esforços da investigação e o tendo como seu fim, o estabelecimento da opinião.

Com ajuda de seus comentadores, é possível compreender como a complexa rede da filosofia peirciana já se encontra, mesmo que de modo embrionário, nos seus textos de juventude. A partir dessa percepção, podemos revisar o conteúdo apresentado pelo filósofo à luz dos conceitos que ele cunhou durante toda a vida. Esse foi o caminho que percorremos até aqui. Se entre a dúvida e a crença há a investigação, esse processo só fica claro quando a obra toda de Peirce é posta no tabuleiro, portanto, muito ainda poderia se dizer frente ao edifício conceitual peirciano, mas, dadas as inquietações que regem nossos esforços neste trabalho, a Investigação explicada dentro da classe de argumentos, isso é, abduutivo, dedutivo e indutivo, já nos é suficiente por ora.

Se muitos pontos perpassam a obra de Peirce desde seus primeiros escritos mesmo sem estarem claros até para o próprio autor, uma das marcas mais influentes é o realismo de fundo escolástico o qual Peirce assumiu como suporte metafísico de sua doutrina (IBRI, 2012). Tal característica aparece em *A fixação da crença* quando Peirce julga o método científico como o único eficaz pelo fato de apresentar o real como fundamento, isto é, por ser o único em constante diálogo com os fatos. Desse modo, a pergunta sobre o que é o real aparece de maneira natural ao adentrarmos a filosofia peirciana.

Devido à sua importância e complexidade, o tema do realismo será um tópico para o próximo capítulo, aqui, por enquanto, cabe apenas pincelar um esboço diáfano de suas cores de modo a situar o leitor no caminho em que a discussão tende a seguir. A crença científica, por ser a única que vai aos fatos buscando manter-se válida, apresenta o desenvolvimento pleno do processo de investigação: a partir de uma hipótese sugerida abdutivamente e uma vez analisadas suas consequências possíveis de modo dedutivo, resta verificar experimentalmente os resultados que produz e se esses corroboram a hipótese todas as vezes que forem postos à prova no longo curso da experiência, caracterizando uma indução. Eis que o sucesso da investigação

científica é garantido pela sua insistência em ouvir do fato a forma que melhor lhe representa, enquanto as outras crenças fazem o processo inverso e focam seus fundamentos na representação que se tem do fato.

Contudo, pouco mais de 140 anos depois da escrita de *A fixação da crença*, um velho hábito da espécie humana se intensificou e tomou dimensões que talvez Peirce, em vista de seu rigor metodológico e compromisso com a verdade, não pensaria ser possível: a era digital, inflamada pelo uso frenético das redes, possibilitou fazer do fato aquilo que convém que dele seja feito. Aparece nesse cenário a ideia de fatos alternativos impulsionada pelas famigeradas *fake news*, assim como a ação das bolhas que jutos fazem erigir o império da pós-verdade. Todas essas fortes alegações que aqui apenas aparecem como suposições serão tratadas no próximo capítulo com os pressupostos realistas da filosofia peirciana. Verificaremos, a partir de suas relações, como é possível que crenças comprovadamente falsas sejam retomadas como verdadeiras e ganhem fundamento ao criarem ou alterarem os fatos de modo que sua refutação é sempre adiada uma vez que aquilo em que se acredita é reafirmado por fontes cuja finalidade é a manutenção da crença.

Antes de adentrarmos a essas questões no capítulo vindouro, resta dizer que nossa hipótese consiste em compreender o fenômeno das redes como viabilizador de uma nova dinâmica aos métodos de fixar crenças de modo tenaz, autoritário e *a priori* que os aproxima do método científico. Disseminar conteúdo digital em velocidade e quantidade nunca vistas permite a fixação de Crenças Infalíveis e é sobre elas a continuação deste capítulo.

1.5 A fixação de crenças Infalíveis: a transmissão de crenças por contágio

A decisão de nomear como Infalíveis as crenças que aqui apresentamos não é arbitrária, embora o termo “infalível”, em seu uso comum, já diga bastante a respeito de como as opiniões adventícias dessas crenças se comportam frente a seus possíveis objetores. O verbete foi retirado da obra peirciana que se preocupou em se posicionar frente às nuances infalíveis de qualquer forma de conhecimento. O autor é claro ao afirmar, por exemplo, que “há uma enorme diferença entre acreditar em evidências de um dado tipo e acreditar que elas são infalíveis”⁸⁴. Sendo a opinião o único objetivo da investigação⁸⁵, que se estabeleça uma crença após o estímulo da dúvida é o esperado para qualquer um que se arrisque a questionar. A crença

⁸⁴ CP, 2.158.

⁸⁵ ILC, p. 47.

fixada gera ações fundamentadas em seu potencial explicativo e preditivo. Acreditar em algo é princípio basilar, portanto, para a tomada de decisão, o que não significa que aquilo em que se acredita não será, cedo ou tarde, posto à prova, seja pela própria ação, seja frente a outras crenças que, sobre os mesmos assuntos, dizem o oposto.

Em outros momentos de sua obra, é possível perceber como Peirce⁸⁶ reitera a necessária relação entre infalibilidade e crença ao afirmar que “aquilo de que você não duvida de modo algum, você deve considerar, e de fato considera, como infalível, verdade absoluta”, ou ainda, ao caracterizar o pensador infalível (*infallible reasoner*) como “aquele que não raciocina de modo algum, ou aquele que raciocina muito mal, já que esse estado de espírito iludido impede a constante autocrítica que é a própria vida do raciocínio”⁸⁷. A ideia de infalibilidade aparece aqui como uma um pressuposto frente à crença da qual não se duvida. Por todos os motivos que já apresentamos no começo desse capítulo, as crenças que intentam ser infalíveis, quais sejam, tenacidade, autoridade e *a priori*, falham e acabam, ora ou outra, sucumbindo à dúvida. A crença científica, no entanto, alcança um nível de seguridade em suas afirmações que, embora não garantam infalibilidade, elevam a certeza de sua observação à segura confiabilidade devido à sua natureza dinâmica frente aos fatos, o oposto as outras três crenças. Ou seja, na prática científica, por mais que se busque encerrar as dúvidas de modo a estabelecer uma opinião sólida, não se pretende com isso erradicá-las de vez, pois é por meio delas que há a garantia de que a teoria persistirá no processo de representar de maneira fidedigna os fatos.

Há que se fazer justiça ao pressuposto epistemológico falibilista de Peirce e considerar que não há, de fato, nenhum tipo de proposição infalível, isto é, que, no decorrer do tempo, não apresente possibilidade alguma de se mostrar falsa. Por isso é importante mostrar que o autor apresenta uma distinção entre o absolutamente infalível (*absolutely infallible*) e o praticamente infalível (*practically infallible*): “deixe ser a afirmação de que toda afirmação, exceto essa, é falível, a única absolutamente infalível. Mas, embora nada mais seja *absolutamente* infalível, muitas proposições são *praticamente* infalíveis”⁸⁸. O conceito de “prático”, diante da etimologia histórica do termo, está vinculado a algo que se refere à conduta. Falíveis são proposições que se legitimam pela observação da alteridade da experiência ou, em termos semióticos, do objeto dinâmico. Proposições tomadas como guia de conduta que não se legitimam pela alteridade do objeto não têm possibilidade de se comprovarem falíveis e, deste

⁸⁶ CP, 5.416 (Tradução nossa).

⁸⁷ CP, 2.123 (Tradução nossa).

⁸⁸ CP, 2.75 (Tradução nossa; grifo do autor).

modo, sob o ponto de vista prático, são consideradas infalíveis. Todo discurso transcendente ou fechado só pode produzir universais que atuam como se fossem infalíveis para as mentes que as têm como guias de conduta. Dizer que uma afirmação é infalível, portanto, não significa dizer que ela é imune à refutação, ou que ela carrega uma verdade imutável, o que caracterizaria sua infalibilidade absoluta, mas consiste em aceitar que certas afirmações tendem a se portar como infalíveis enquanto a conduta suscitada por elas for mantida como correta. Esse princípio, o da infalibilidade prática, é o único no qual a palavra “infalível” possui algum significado consistente⁸⁹, ou, algum sentido claro⁹⁰.

A infalibilidade prática aparece no texto peirciano como resultado positivo do procedimento científico. Embora não se queira, como já afirmamos, abolir a dúvida de maneira radical, é inevitável que uma crença que se disponha a constante reformulação frente aos fatos alcance em algum momento certo nível de estabilidade de modo a tecer um diálogo genuíno entre a experiência da alteridade e a conduta, pois, como se lê: “a ciência é predestinada a alcançar a verdade de todo problema com tão segura infalibilidade quanto a forma como os instintos dos animais funciona”⁹¹. Seria natural ao ser humano, portanto, dispor de crenças infalíveis, que aqui podem ser lidas funcionando como instintivas, na construção de mediações. Nesse tema, podemos ler:

Esse é, diremos, o funcionamento do instinto humano. Ele não é (sempre considerando-o em sua totalidade) de uma natureza racional, desde que, sendo infalível, ele não está aberto à crítica, enquanto “racional” significa essencialmente autocrítico, autocontrole e autocontrolado, e, portanto, aberto ao incessante questionamento. Mas essa infalibilidade instintiva é trazida pelo exercício da razão, que está sempre sujeito ao engano e a dar errado.⁹²

Nesse ponto, é importante lembrarmos da natureza instintiva do princípio de todo procedimento científico: a abdução. Basta voltarmos algumas páginas desse trabalho para perceber que todo empreendimento para a explicação de fenômenos tem sua origem numa hipótese que é sugerida por instinto. Se analisado o exercício da razão como origem para a infalibilidade da crença, chamada aqui de instintiva, é possível notar a sobreposição dos conceitos, pois, ao mesmo tempo em que o método científico se inicia pela ação do instinto, ele tende a alcançar verdades que se tornem instintivas. Nos parece, portanto, que Peirce sugere

⁸⁹ CP, 1.661.

⁹⁰ CP, 1.633.

⁹¹ CP, 7.77 (Tradução nossa).

⁹² CP, 7.77 (Tradução nossa).

dar conta da origem do próprio instinto, mas, por ora, essa questão tende apenas a ecoar por essas páginas.

Como o parágrafo supracitado bem diz, os limites entre o instintivo e o racional são demarcados pela autocrítica e autocontrole. O que é instintivo não é questionado, apenas é posto em prática e, por mais que haja a possibilidade de estar equivocado, embora isso em nada seja relevante para quem assim age, é possível afirmar que “o que é necessariamente inerrante pode, num sentido indefinido, ser chamado de infalível”⁹³. A importância da infalibilidade na ciência fica clara na seguinte passagem:

O uso hábil de eventos fortuitos trará respostas infalivelmente corretas a uma série interminável de perguntas. Esse tipo de infalibilidade, que pode ser, por tudo que sabemos, para não dizer que provavelmente o é, a infalibilidade do instinto dos animais, é certamente o único tipo de infalibilidade que pode ser atribuída aos resultados da ciência, na medida em que podemos tão pouco saber quando a verdade é alcançada que até a segunda lei do movimento está neste momento sob acusação. Além disso, quando passamos a sujeitar os processos da ciência a críticas, acharemos impossível negar que uma forma condicional desse tipo de infalibilidade deva ser atribuída à ciência.⁹⁴

Podemos considerar, portanto, que o vetor de investigação científico caminhará infalivelmente para uma aproximação gradativa entre aquilo que se afirma e aquilo sobre o qual é afirmado. Esse é o traço característico da crença científica. Ao mesmo tempo, infalivelmente, nesse curso as teorias serão postas em xeque pela entrada implacável de novos elementos experimentais em sua formação. Por isso, não se pode afirmar que a ciência tende à infalibilidade, pois o método científico pressupõe, como veremos no próximo capítulo, ao menos algum grau de incerteza em suas constatações, mas garante certo grau de infalibilidade ao submeter constantemente suas hipóteses ao teste empírico, o que permite representar a conduta diante de seu diálogo com a experiência.

As teorias consagradas acabam se tornando hábitos mediadores, capazes de submeter os fatos a uma tessitura explicativa que corrobore com aquilo que é esperado a fim de que a conduta possa seguir conforme planejado. Enquanto se mostram eficientes, tais teorias podem atuar como se assim fossem permanecer indefinidamente para a mente que as utiliza. É acerca dessa característica que podemos ler a comparação da prática científica com o instinto dos animais: ambos estabelecem formas de ação as quais, se seguidas, resultariam numa conduta adequada diante do fato. É preciso retomar, porém, o procedimento que permite à ciência

⁹³ CP, 7.77 (Tradução nossa).

⁹⁴ CP, 7.77 (Tradução nossa).

predizer de forma fiel os fatos. O método de investigação, fundamentado nos raciocínios abduativos, dedutivos e indutivos permite sujeitar as hipóteses a testes e estabelecer, ao longo do tempo, proposições que são tomadas como verdadeiras. Trata-se, portanto, de um processo, que para não se dizer ininterrupto, estende-se de modo indefinido ao futuro. É com base nesse longo processo de curadoria que a crença, devido ao alto grau de confiabilidade que atinge, pode receber o estatuto de infalível, embora, é fundamental lembrar, tal característica deve estar muito bem contextualizada em um mundo mantido pelo princípio de aleatoriedade e originalidade do acaso⁹⁵.

Diante do exposto, podemos compreender o sentido de infalível na obra de Peirce de dois modos distintos: a) como uma indisponibilidade para se duvidar, na qual a característica da infalibilidade é garantida pelo desprezo às objeções impostas pelo fato. Pode-se dizer que isso se dá em decorrência do mau raciocínio, aquele que não é autocrítico ou autocontrolado; e b) como um estatuto alcançado por uma crença que, ao ser submetida constantemente à experiência e atingir, num diálogo ininterrupto com o fato, um alto grau de confiabilidade, se mostra eficaz e capaz de representar seu objeto de maneira satisfatória. À guisa das teorias dos argumentos, fundamentados nas especificidades dos tipos de indução, convencionamos chamar o primeiro modo de infalibilidade qualitativa e o segundo de quantitativa⁹⁶.

As duas noções de infalibilidade delineadas pelo pensamento peirciano, isto é, qualitativa e quantitativa, nos permitem ler a possibilidade de fixar crenças de uma forma bastante pertinente, qual seja, toda crença, uma vez que se dispõe a solucionar uma dúvida, intenta ser infalível, isto é, garantir uma explicação cabal, que não possa ser submetida novamente a dúvida. Diante disso, propomos classificar os métodos de fixar crença a partir de uma divisão mais geral que tem como base a possibilidade de infalibilidade da crença.

Antes de apresentarmos nossa proposta, é importante ter em mente três características que possibilitam a uma crença se manter como infalível, todas elas pensadas a partir dos escritos de Peirce como exposto até aqui: a) sua infalibilidade deve ser prática, nunca absoluta. Esse critério, permite que a crença se torne infalível por duas vias: superadas as tentativas para sua refutação ou fechar-se para a experiência da alteridade; b) tende a se tornar instintiva. A crença, uma vez submetida ao teste e capaz de manter-se firme diante dele, passa a ser aceita como

⁹⁵ Ver capítulo II.

⁹⁶ Entendemos que “qualitativa” é um predicado mais adequada para a infalibilidade do primeiro tipo em comparação com “rudimentar”. Se recordarmos Ibri (2019, p. 197), o modo como a indução qualitativa se baseia em certas impressões que a experiência mobiliza no investigador, a faz compartilhar algum aspecto com a Indução Rudimentar. Porém, para a infalibilidade da crença, não basta assumir uma primeira conduta como suficiente, ela deve suscitar alguma preferência ou tendência da mente que assim age.

resposta eficaz à dúvida, isso permite que ela seja vista como modelo a ser seguido em situações vindouras, ou seja, um pressuposto assumido do qual a conduta deve partir, ou, simplesmente, recorre-se a proposições universais; e c) possui seu fundamento no fato. Há duas vias possíveis na relação entre fatos e infalibilidade: ou as crenças ignoram os fatos e assim se mantêm infalíveis devido à impossibilidade da falibilidade, ou as crenças apresentam constante diálogo com os fatos de modo a garantir sua eficácia explicativa, pois são eles que devem dar fundamento para a crença e não o contrário, isso permite à crença representar de forma fiel aquilo que o fato é e, portanto, possibilita que ela se mantenha inflexível às tentativas de refutação.

Diante das características listadas e do que foi visto até aqui, podemos então afirmar: Crenças Infalíveis são aquelas cujo conteúdo é pressuposto na conduta futura de modo a constituir-se enquanto resposta instintiva e definitiva, dado o seu diálogo com a alteridade, ou seu total desprezo da mesma. Uma série de nuances do pensamento peirciano subjazem a definição que aqui apresentamos, tais como, seu Realismo, seu Falibilismo, seu Pragmatismo e sua teoria dos argumentos. Desses quatro, apenas o último foi abordado nas páginas que antecedem a esse ponto, o que já nos permite ter uma ideia clara do que significa manter, segundo a definição apresentada, um constante diálogo com os fatos, isto é, a sugestão e teste de hipóteses. Dito isso, ressaltamos que os aspectos tanto realistas quanto falibilistas de nossa definição serão discutidos no próximo capítulo e, no último capítulo, será abordada a nuance pragmatista, visando ancorar no desenvolvimento ético do tema.

Uma vez munidos da definição de crenças infalíveis e das características que essas apresentam, devemos voltar nossa atenção para os métodos de fixar crenças e avaliar qual tipo de infalibilidade pode ser atribuída a cada um deles. Em nosso entendimento, dos tipos de crença apresentados por Peirce, apenas a científica é passível de fixar crenças infalíveis de maneira quantitativa, o mesmo não pode ser dito, portanto, da tenacidade, autoridade e *a priori*, cuja infalibilidade é qualitativa.

De modo bastante resumido, podemos compreender a crença por tenacidade como aquela que “toma qualquer resposta a uma questão que possamos imaginar, reiterando-a constantemente, acomodando-nos a tudo o que possa conduzir a essa crença e aprendendo a olhar com desprezo e ódio tudo que possa perturbá-la”⁹⁷; o método da autoridade como aquele que “cria uma instituição que tenha por finalidade manter perante a atenção do povo certas doutrinas corretas, reiterando-as perpetuamente, ensinando-as aos jovens; possuindo, ao mesmo

⁹⁷ ILC, p. 47.

tempo, força para evitar que doutrinas contrárias sejam ensinadas, defendidas ou expressas”⁹⁸ e o método *a priori* é aquele cujos sistemas “foram adotados principalmente porque suas proposições fundamentais pareciam ‘agradáveis à razão’ [...] não significa que concordem com a experiência, mas com aquilo que nos encontramos inclinados a acreditar”⁹⁹.

Por conta de sua natureza, chamaremos os três modos de crença acima mencionados de crenças dogmáticas, tal como fez Ibri (2020, p. 216). As crenças dogmáticas apresentam infalibilidade qualitativa visto que: a) Estabelecem a confirmação da crença pelo desprezo aos fatos: conforme abordamos de Ibri (2019) essas três crenças afirmam seu objeto através de proposições universais, ou seja, estendem suas afirmações para o todo, mesmo sem o teste adequado, revelando, desse modo, seu funcionamento ora por Indução Rudimentar ora por Indução Qualitativa. Esse tipo de atitude perante os fatos permite classificar a infalibilidade pretendida por essas crenças como qualitativa e surge de uma percepção de caráter inquestionável; b) intentam se tornar instintivas, embora de uma maneira precoce: Essas crenças pretendem admitir um pressuposto para qualquer ação através do estabelecimento da opinião, devido à sua natureza¹⁰⁰. Porém, assumem que apresentam repostas eficazes às dúvidas sem as terem posto à prova, apenas por se apresentarem de imediato (tenacidade), terem sido sugeridas ou impostas por outrem (autoridade), ou parecerem agradáveis à razão (*a priori*), disso decorre que tais respostas são frutos de elucubrações individuais e nunca resultado de ação coletiva; e c) fundamentam o fato através da crença: o princípio dessas crenças é manter o conforto tanto intelectual quanto prático; para isso, é necessário que se evite a dúvida a qualquer custo. A crença tenaz o faz evitando o fato por completo, a por autoridade deposita toda sua fé em alguém de sua confiança e a crença *a priori* nega aquilo que não é agradável ao pensamento. Essa atitude faz do fato algo a ser evitado e não possibilita seu confronto com a aquilo que se acredita dele, o puro *insight* de uma proposição é suficiente para garantir a sua confiabilidade.

A crença científica, como já afirmamos, daquelas apresentadas por Peirce, é a única que pode ser infalível de modo quantitativo, pois é capaz de garantir sua infalibilidade através de testes. O excessivo teste de suas hipóteses garante a confiabilidade nas condutas que suscita a ponto de torná-las instintivas e faz isso mantendo o diálogo ininterrupto com os fatos. Tal diferenciação entre crenças científicas e dogmáticas nos leva a notar que as últimas, regidas por infalibilidade qualitativa, apresentam o grau mais baixo de infalibilidade, uma vez que tal predicado é assim vinculado à conduta diante de sua universalidade e simples repetição, ao

⁹⁸ ILC, p. 49.

⁹⁹ ILC, p. 52.

¹⁰⁰ ILC, p. 47.

passo que crenças científicas atingem um grau mais elevado de infalibilidade, pois estão abertas à constante análise e reformulação. O que se pretende é representar de maneira correta o fato, portanto, a infalibilidade quantitativa se constrói justamente pelo pressuposto falibilista: nenhuma crença atinge a verdade indubitável, mas o grau de precisão de suas representações tende a aumentar no longo curso da experiência.

O que nos chama a atenção, e é essa a tese principal deste capítulo, é que a proliferação das redes, respaldada nos avanços tecnológicos das últimas décadas, potencializa a efetividade das crenças dogmáticas e faz isso, pois, diante da dinâmica de sua veiculação, altera o modo de infalibilidade ao qual elas estão submetidas. Por intermédio das redes, com base em sua exacerbada transmissão de conteúdos, crenças dogmáticas passam a significar infalibilidade quantitativa, equivalente a que resulta do procedimento científico. Mas, devemos ressaltar, embora apresente seu procedimento muito próximo ao científico, em nada pode ser comparado a ele em termos de critérios para a verificação do conhecimento e da realidade. A grande novidade trazida pela dinâmica das redes é permitir às crenças dogmáticas ter diálogo com os fatos, embora um tipo especial de fato, aqueles que chamamos fatos alternativos.

Esse novo grau de infalibilidade das crenças dogmáticas atinge seu ápice nas vias virtuais de comunicação, cujo acesso é potencialmente irrestrito e infinitamente extenso. Desde sites de notícias, blogs pessoais, redes sociais ou memes trocados em grupos de conversa, é possível notar a quantidade colossal de informação veiculada e a facilidade através da qual ela pode ser acessada por qualquer um que disponha dos meios para isso. É devido à sua aceitação quase involuntária e capacidade de disseminação extremamente rápida e de proporções incontáveis que atribuiremos à veiculação dessas crenças o verbete “contágio” de natureza epidemiológica. A transmissão por contágio de crenças dogmáticas é a responsável pelo alto teor de confiabilidade em seus conteúdos.

É válido lembrar que a infalibilidade quantitativa deve ser garantida por um processo de verificação que, ao tentar refutar a proposição em voga, tende a torná-la mais forte caso ainda se mantenha eficaz. Desse modo, a infalibilidade é alcançada através de um método de verificação das hipóteses. A crença científica, como sabemos, estende sua experimentação a longo prazo (*long run*) e sugere proposições particulares que visam a totalidade por Indução Quantitativa. A novidade garantida pela transmissão de crenças por contágio é a forma como a ideia de longo prazo é negligenciada e as crenças dogmáticas se tornam infalíveis devido a velocidade através da qual seus conteúdos são disseminados e a quantidade exacerbada de fontes receptoras as quais eles chegam. Imediaticidade e saturação, que marcam a transmissão de crenças por contágio, produzem, por intermédio das redes, os mesmos efeitos que o teste a

longo prazo¹⁰¹. Diante disso, é válido afirmar que há espaço para a dúvida nesse modo de fixar crença, pois circulam pelas redes conteúdos de todos os tipos, inclusive contrários, com a mesma intensidade. O que acontece é que o estabelecimento da opinião é garantido sempre pela reafirmação do conteúdo defendido, pois, em função da ação das bolhas e *fake news* que observaremos no capítulo seguinte, ele sempre será disseminado em grande quantidade e velocidade.

A transmissão por contágio reforça a tendência das crenças dogmáticas em se manterem como resposta modelo para as situações inesperadas do futuro. Qualquer conteúdo novo publicado nas redes é avaliado com base na crença de seu receptor e a aceitação ou não dele é garantida pelos pressupostos de tal crença. Esse processo leva a crença a almejar o caráter de instintiva e servir como referência imediata as questões que virão a se colocar. Nesse quesito, não há diferença, ao menos significativa, entre as crenças científica e dogmáticas, a não ser os recursos utilizados para se tornarem instintivas que ficam mais claros analisados sob o ponto de vista da terceira característica. No último capítulo, abordaremos a natureza semiótica da transmissão de crenças por contágio e entenderemos, então, como ocorre o seu funcionamento.

Por fim, é possível afirmar que a imediaticidade e saturação pelas quais o conteúdo das crenças se prolifera nas redes fundamentam a conduta em fatos. Esse talvez seja o ponto mais controverso para ser analisado. Há na filosofia peirciana uma ideia muito precisa do que é um fato¹⁰², aqui, podemos entendê-la de modo claro: “Desejamos que nosso conhecimento se conforme aos fatos duros. Contudo, a “dureza” do fato reside em sua insistência sobre o percepto, sua insistência inteiramente irracional; *o elemento de Segundidade nele presente*¹⁰³. Resumidamente, o fato é algo que resiste frente a interpretações que fazemos dele. Embora possa ser expresso através de uma proposição¹⁰⁴, aquilo que dele é afirmado ou negado só pode ser certificado em sua própria constituição, ou seja, o fato deve concordar com a representação que dele fazemos. Dizer que a crença científica está fundamentada no fato significa entregar a este a palavra última do que deve ser aceito ou não e, devido ao caráter realista da filosofia de Peirce¹⁰⁵, é imprescindível que as nossas crenças se conformem aos fatos para o bem da conduta futura.

¹⁰¹ Exploraremos no terceiro capítulo as possíveis consequências que a comparação, de modo geral, entre imediaticidade/saturação e longo prazo podem gerar de um ponto de vista pragmático.

¹⁰² EP 2:270-271.

¹⁰³ CP, 7.659 (Tradução nossa).

¹⁰⁴ MS [R] 418:354.

¹⁰⁵ Tal aspecto será abordado no capítulo seguinte.

O conceito de fato se torna obscuro e, até mesmo perverso, se analisado sob a ótica das redes. Essas formas de interação digital, aliadas a imediatividade e saturação de conteúdos, possibilitaram o fenômeno das bolhas e das *fake news* que desembocou na chamada era da pós-verdade. Nesse contexto, há a emergência de fatos alternativos, criados com a intenção de manipular e influenciar os usuários das redes. É em meio a esse cenário caótico que as crenças disseminam por contágio suas raízes, pois a criação de fatos alternativos possibilita a fundamentação da crença e, diante disso, o diálogo com o mundo permanece possível, basta decidir a quais de seus fatos dar ouvidos. Esse talvez seja o ponto mais importante a ser pensado e é nele que nos debruçaremos no segundo capítulo. Afinal, Peirce nos oferece aparato conceitual suficiente para desmistificar a natureza dos fatos alternativos e da pós-verdade como um todo.

Por conta do exposto, consideramos as crenças dogmáticas, disseminadas por contágio pelo modo como as redes permite, enquanto estruturas comunicacionais, exemplos de infalibilidade quantitativa. Embora sua natureza não seja praticamente em nada equivalente à crença científica, os mecanismos atuais de disseminação de conteúdo possibilitam um novo paradigma no que diz respeito à fundamentação do crível. A criação de *fake news*, ou fatos alternativos, disseminados de forma imediata e saturada, somada à ação de curadoria das bolhas, colocam em xeque os critérios de certeza e veracidade. Até aqui, o que fizemos foi apresentar a nova natureza do fato tal como as redes a permite. No capítulo seguinte, apresentaremos os fundamentos teóricos de tal análise sem perder de vista o horizonte traçado por Peirce.

1.6 As crenças, as inferências e as redes: o que temos até aqui

Nosso intuito neste tópico é apresentar um apanhado geral dos conteúdos abordados neste capítulo e, diante disso, esclarecer a importância de trabalhar com os temas tratados nos próximos capítulos. Ao começar nossa discussão frisando o texto *A fixação da crença*, entendemos como necessário expor a apreciação feita por Peirce dos métodos de fixar crença, quais sejam, tenacidade, autoridade, *a priori* e científico. Embora apenas o método científico ofereça, segundo Peirce, recursos suficientes para garantir possibilidades de conhecimento devido a seu constante diálogo com o real, os outros métodos também proporcionam conforto frente à dúvida e isso, por si só, já pode ser considerado vantajoso por aqueles que os mantêm.

É importante notar que Peirce continuou desenvolvendo as bases do método científico durante toda sua vida e, para tanto, apresentamos os três tipos de inferência através dos quais

Peirce propõe que a ciência atinge seus objetivos e avança frente a seus objetos de interesse. Partimos, então, da crítica que Peirce lança ao cartesianismo, especificamente, ao conceito de intuição que essa corrente de pensamento sustenta como causa máxima de sua doutrina. A crítica consiste no fato da intuição ser compreendida como fonte originária das premissas capazes de conduzir ao bom pensar. Compreendida como critério de certeza alcançado de modo espontâneo e baseado na capacidade individual, a intuição parece ceder ao edifício filosófico peirciano que entrega ao método científico a seguridade do conhecimento.

Na perspectiva peirciana, é através da inferência abdutiva que as hipóteses são sugeridas. Seu caráter de novidade não entende simplesmente a abdução como fonte geradora de qualquer premissa, mas vê nela mesma o resultado de outras abduções que acontecem em um nível subconsciente. Das hipóteses assim sugeridas, cujo intuito consiste em explicar fatos anômalos, são derivadas as consequências possíveis, isto é, por viés dedutivo decide-se se a hipótese é viável e se deve ser submetida ao teste. Os critérios para o experimento da hipótese são concedidos pela indução que opera com base em alguns princípios como selecionar uma amostra ao acaso, e os resultados obtidos a partir de sua análise são estendidos para o todo, nesse contexto, todas as conclusões devem ser aproximativas e garantidas pelo exercício do longo curso da experiência. É importante notar ainda que Peirce divide em três as espécies de indução das quais apenas o método científico é caracterizado pela Indução Quantitativa, enquanto os outros métodos da tenacidade, autoridade e *a priori* são regidos por Indução Rudimentar devido a seu caráter generalizador e não dialogante.

É com base na caracterização do método científico que propomos entendê-lo como capaz de fixa crenças cuja infalibilidade é quantitativa, estatuto alcançado por uma crença que, ao ser submetida constantemente à experiência e atingir, num diálogo ininterrupto com o fato, um alto grau de confiabilidade, se mostra eficaz e capaz de representar seu objeto de maneira satisfatória. As crenças dogmáticas, no entanto, apresentam infalibilidade qualitativa, pois a característica da infalibilidade é garantida pelo desprezo às objeções impostas pelo fato, não apresentam relação hipotética com a experiência e, portanto, suas conclusões são inquestionáveis e fruto de certezas individuais.

Nosso argumento consiste em defender que as redes alteram em sentido pragmático o grau de infalibilidade das crenças dogmáticas que passa de qualitativo para quantitativo, garantindo desse modo tanta confiabilidade em seu conteúdo quanto os resultados alcançados pelo método científico devido ao seu caráter de disseminação em massa quase instantâneo, que chamamos “por contágio”, cuja natureza semiótica será abordada no último capítulo. Graças à forma imediata e saturada pela qual seus conteúdos são distribuídos, aliada à criação de fatos

alternativos, ou *fake news*, e a à ação das bolhas, as crenças dogmáticas competem em pé de igualdade com as crenças científicas quando se trata do grau de confiabilidade. Porém, como veremos em breve, não há possibilidade nenhuma de tal comparação quando trazemos à discussão o Realismo de Peirce.

No capítulo seguinte, iremos trabalhar, num primeiro momento dois conceitos fundamentais da filosofia peirciana, o Realismo e o Falibilismo. Diante deles, pretendemos mostrar do que se trata a infalibilidade da ciência e as bases nas quais ela se fundamenta. O segundo momento consiste em apresentar os conceitos de pós-verdade e suas implicações para a garantia de infalibilidade nas crenças dogmáticas. O questionamento que nos motiva é referente ao modo como as crenças veiculadas por contágio, muitas vezes fundamentadas em discursos falsos, podem assumir o posto da infalibilidade quantitativa, embora por um viés bastante distante do científico, e tecer, diante dos resultados, um panorama possível para o futuro.

CAPÍTULO II - SOBRE O REAL E O VERDADEIRO: É POSSÍVEL FALAR DA VERDADE NA PÓS-VERDADE?

Apresentação

A pós-verdade está entre nós. Constantemente, dia após dia, somos bombardeados por diversas fontes que insistem em difundir seus conteúdos. As redes, enquanto ambiente propício para a proliferação de informação, tornam confusas as delimitações entre o verdadeiro e o falso. Nesse contexto, a transmissão de crenças acontece de modo imediato e saturado, o que dificulta a checagem de seus conteúdos frente aos aspectos duros e inexoráveis do real, além de serem determinadas pelas preferências prévias dos indivíduos, condições que classificam a sua natureza de contágio e criam o espectro de sua infalibilidade, conforme levantado no capítulo anterior.

De modo a dar continuidade nas discussões de nossa pesquisa, neste capítulo pretendemos compreender se as crenças que atingem o estatuto de verdadeiras em meio às redes podem ser assim consideradas nos ambientes virtuais de proliferação da pós-verdade. Frente a isso, há uma série de pontos que devem ser observados, como, por exemplo: Qual a natureza da verdade e como ela se dá nas redes? Como os conteúdos, mesmo falsos, ganham tanta força? Em que as redes se diferenciam das mídias tradicionais na transmissão de informação? Como podemos compreender a noção de real que baseia as discussões? Há alguma noção de real a ser considerada?

Para tanto, o capítulo se dividirá em três momentos específicos: de início, nas seções 2.1, 2.2 e 2.3, nos preocuparemos com a conceituação de real e o que dela pode ser extraída. Usaremos o realismo de Peirce, com base em suas categorias ontológicas, para definir a noção de real e, a partir disso, pensar a possibilidade de conhecer seus aspectos. Decorre de nossa análise a necessidade de adotar uma postura falibilista diante das inferências acerca do real, assim como as implicações que tal posição apresenta para o entendimento da verdade.

No segundo momento, nas seções 2.4, 2.5 e 2.6, percorreremos os meandros da pós-verdade no intuito de compreender sua dinâmica em meio às redes. Para isso, abordaremos a ação das bolhas por meio de seus algoritmos e a força informacional exercida pelas *fake news* nos últimos anos.

Por fim, no terceiro momento, compreendido nas seções 2.7 e 2.8, analisaremos os fundamentos da pós-verdade com base nos pressupostos realistas e, a partir disso, pensaremos

se há ou não uma noção de verdade no mundo dominado pelas redes. Ainda nesse momento, faremos uma revisão geral dos conteúdos abordados no capítulo.

2.1 O problema dos universais: breve introdução à disputa realismo vs. nominalismo

Para todos aqueles que se aventuram pela leitura de Peirce e de seus comentadores é matéria comum as menções à postura realista que o pensador mantém. Isso pode, inclusive, ser lido nas palavras do próprio Peirce quando afirma ser “um realista escolástico de um viés um tanto extremo”¹⁰⁶. Investigar o aspecto realista do pensamento peirciano é essencial para a compreensão de todo o edifício filosófico erigido pelo autor, e com base em tal postura lançaremos uma crítica à concepção de pós-verdade, que assombra os discursos em meio à contemporaneidade.

Para compreender o fundamento do realismo de Peirce, é necessário, porém, traçar um caminho de volta às suas origens, as quais datam desde, pelo menos, Platão, mas se consolidam nas disputas medievais acerca da querela dos Universais. Embora esse seja um tópico de grande valia aos estudos peircianos, não pretendemos de modo algum esgotar o tema, mas apenas trazê-lo à discussão com o intuito de contextualizar os pressupostos assumidos por Peirce em sua filosofia.

Para adentrar a questão, partiremos de um exemplo: se analisados segundo a taxonomia da biologia, os seres vivos podem ser classificados de acordo com seu reino, filo, classe, ordem, família, gênero e espécie. Usando o ser humano como modelo, é válido afirmar que ele pertence ao reino Animal, filo Cordado, classe Mamífero, ordem Primata, família Hominídeo, gênero Homo, espécie Homo Sapiens. De um ponto de vista técnico, essas classificações servem para diferenciar os seres vivos de acordo com suas especificidades. Mas, de um ponto de vista filosófico, elas realmente existem? Gênero e espécie, por exemplo, tais como usamos para classificar o ser humano, são de fato reais ou estão situados apenas no pensamento? Eis que essas questões exemplificam o Problema dos Universais tão debatido durante o medievo.

Desde os primórdios da lógica, o universal é entendido como aquilo que pode ser predicado de muitos. Ao afirmar que todo ser humano é Homo sapiens, atribuímos um predicado que vale para cada um dos seres humanos, tomados de modo individual. Portanto, Homo sapiens é um universal quando se refere a muitos existentes, ou seja, a todos os seres

¹⁰⁶ CP, 5.470 (Tradução nossa).

humanos. No entanto, a questão é: qual é o estatuto ontológico de *Homo sapiens* e dos universais em geral? Esse é o cerne do problema dos universais, e sua relevância para a Filosofia fica clara nas palavras de Mayorga (2007, p. 1, tradução nossa):

Se quisermos afirmar que temos conhecimento do mundo como ele realmente é, precisamos determinar exatamente que tipo de coisas são nossos conceitos e a conexão que eles têm com o mundo em geral. O problema dos universais trata de tentar determinar a natureza desses conceitos e, conseqüentemente, a natureza de sua conexão com o mundo.

O problema aparece quando se coloca em questão o que diferencia a natureza, ou o mundo, dos nomes, ou conceitos. Daquilo que falamos, dos significados que emitimos, o que de fato possui realidade independente do nome pelo qual é designado e o que só existe devido à capacidade linguística de criar abstrações? Qual é a relação, portanto, entre o mundo e o nome? Pensemos no nome “gato” e no modo pelo qual o usamos no nosso cotidiano. O termo se refere a um animal doméstico bastante comum em várias partes do mundo e designa, não apenas os exemplares que nós conhecemos através de nossas vivências, mas também qualquer um que possa ser ou não objeto de nossa experiência no futuro. A questão que se levanta é, portanto, como uma palavra, tal qual nosso exemplo, seja ela escrita ou falada, é capaz de suscitar determinada interpretação que, inclusive, pode se estender através do tempo?

A resposta imediata ao problema se sustenta no fato de haver, por trás da palavra, algo além, como um conceito, um pensamento ou ideia, cuja ação atinge a todos os gatos possíveis e permite à palavra representá-los a todos suficientemente familiarizados com a linguagem utilizada. Mas, tal resposta faz emergir outras questões, como, por exemplo: o conceito por trás da palavra é um produto da mente ou possui uma existência própria e independente da sua representação? É necessário pensar no conceito como um geral ou é possível construir uma teoria tomando como base apenas os aspectos particulares dos elementos estudados? A busca por respostas a essas e outras questões oferece combustível para as discussões rivais entre Realismo e Nominalismo naquilo que ficou conhecido como o problema dos universais, que Peirce sintetiza ao exemplificar “[a questão é] se leis e tipos gerais são ficções da mente ou são reais”¹⁰⁷.

Há, pelo menos, dois sentidos gerais pelos quais se pode ler o termo Realismo. Num sentido clássico-medieval, Realismo é uma teoria metafísica acerca do estatuto ontológico dos universais, segundo o qual os Universais são reais. Essa perspectiva, rivaliza com o

¹⁰⁷ CP, 1.16 (Tradução nossa).

Nominalismo, segundo o qual apenas os particulares são reais, portanto, os Universais não passam de meros nomes. Já num sentido moderno-contemporâneo, Realismo representa a postura epistemológica/metafísica segundo a qual o mundo material possui existência independente de nosso conhecimento ou consciência acerca dele, isto é, o mundo material é real independente do que pensemos sobre ele. Nesse viés, faz oposição ao Idealismo que afirma serem todas as coisas dependentes da mente, ou, em certo sentido, de natureza mental, de modo que o próprio mundo material é da natureza da mente (MAYORGA, 2007, p. 8). É bastante importante salientar esse ponto, pois Peirce perpassa por ambos os sentidos. Seu Realismo defende a existência dos Universais, conforme veremos nesse capítulo enquanto engloba uma postura idealista de tipo específico, que abordaremos brevemente no terceiro capítulo.

Na diferenciação entre Realismo e Nominalismo, Mayorga (2007, p. 8-9) afirma que os gregos antigos e os medievais, em sua maioria, compartilham a visão realista de não apenas os particulares, como este gato e aquele cão, mas também os universais, como as espécies de cães e gatos, serem, em certo sentido, reais. Diante dessa afirmação, a autora elenca três tipos de realismo: a) realismo de Formas ou transcendente, proveniente dos escritos de Platão, no qual os universais são tomados como entidades atemporais, imutáveis, que existem em um reino distinto do espaço-temporal, no qual os particulares apenas participam, mas em nada influenciam para a existência dos universais; b) realismo imanente, de viés aristotélico, segundo o qual os universais possuem certas bases nos particulares, portanto, não se pode pensar a existência dos universais separada dos particulares; e c) realismo escolástico ou realismo moderado, que postula a realidade dos universais sem recorrer ao extremo platônico da superioridade do universal em relação ao particular. Nessa forma de realismo os universais são reais e apenas aparecem por meio dos particulares, mas não são dependentes destes. É válido aqui atentar para o fato de ser a afirmação da supremacia realista proposta por Mayorga passível de contestação devido a complexidade existente entre os diferentes, inclusive conflitantes, tipos de realismo e nominalismo existentes no medievo. Peirce mesmo não carrega uma visão homogênea acerca de um “medievo realista”¹⁰⁸.

Do outro lado da discussão, a postura nominalista defende a inexistência dos universais, logo, tudo que há são particulares. Os universais não passam de nomes utilizados para se referir a particulares que podem ser agrupados, ou relacionados, sob determinados aspectos, àquilo que os medievais chamavam de *flatus vocis*, isto é, um som vazio. Entre seus representantes, encontramos Pedro Abelardo, Roscelino e Guilherme de Ockham. Uma terceira

¹⁰⁸ CP, 8.11.

alternativa para o problema é chamada Conceptualismo a qual é tomada como um meio termo entre Realismo e Nominalismo por afirmar que os universais existem enquanto conceitos mentais, portanto, produtos da mente. Mas, em essência, se trata de um tipo de nominalismo¹⁰⁹ por negar a existência independente dos universais, além de manter a classificação do particular como garantida por conceitos particulares, ou representações mentais – ou, ainda, ideias –, e considera desnecessária a postulação do universal como entidade real.

A querela dos universais, denominação pela qual as discussões acerca do problema foram tratadas na Idade Média, é o resultado das diversas interpretações, inclusive conflitantes, feitas pelos comentadores e tradutores de Aristóteles. A própria obra de Aristóteles, dependendo da parte em que se foca, parece sustentar em momentos distintos tanto o Nominalismo quanto o Realismo, afirma Mayorga (2007, p. 19), causa para aquilo que a autora chamou de “confusão” acerca dos universais. Todavia, é digno salientar que, segundo Peirce, a controvérsia entre nominalistas e realistas, em última instância, é resultado de questões elencadas por Platão, uma vez que “[...] a essência de todos os argumentos dos nominalistas relaciona-se com uma *res extra animam*”¹¹⁰. Toda a interpretação escolástica dessa questão é bastante profunda e repleta de terminologia técnica. Seu trato, nesse momento, nos tiraria dos trilhos de nossa análise. Embora seja de enorme relevância, não apenas para o entendimento de Peirce, mas para o pensamento filosófico de modo geral, deixamos para o leitor apenas a inquietação dessas questões. Nosso objetivo é oferecer um *background* para o posicionamento realista assumido por Peirce, como já mencionamos. Julgamos ser suficiente aquilo que aqui expomos¹¹¹. É especificamente com o realismo defendido por Peirce que trabalharemos na seção seguinte.

2.2 O real e suas categorias: o realismo peirciano

Diante das discussões acerca da existência ou não dos universais, Peirce se posicionou de modo afirmativo. Em diversas passagens de sua Obra, o pensador reitera sua aliança com o Realismo¹¹², ao ponto de se considerar um realista de tipo extremado¹¹³ e de julgar Duns Scotus

¹⁰⁹ CP, 1.27.

¹¹⁰ CP, 8.17 (Tradução nossa).

¹¹¹ Para continuar as investigações acerca do problema dos universais, ver Nascimento (1981), Mayorga (2007) e Saranyana (2015). Sobre a posição específica de Peirce acerca da questão, ver Forster (2011).

¹¹² CP, 1.20; 5.77; 5.453

¹¹³ CP, 5.470.

como um de seus mentores, sendo este a figura mais célebre do realismo escolástico, demasiado nominalista¹¹⁴.

No entanto, é vasta na literatura de seus comentadores a discussão sobre o posicionamento metafísico assumido por Peirce no início de sua filosofia. Como se trata de um pensador cuja teoria passou por diversas correções e readequações com foco no aprimoramento contínuo de suas ideias, dizer se Peirce foi desde os primeiros escritos realista é motivo de disputa. Novamente, trata-se de um tema por si só complexo e que exige total atenção, cabendo ao momento apenas a indicação de algumas fontes, tais como Fish (1986), Mayorga (2007), Michael (1988). Mesmo com o fervor do tema, um posicionamento parece ser unânime entre os comentadores, mesmo entre aqueles que viam Peirce como um nominalista em sua juventude: o pensador desenvolveu em sua filosofia madura, ao menos, uma teoria realista original e de extrema importância para consolidar os fundamentos de sua filosofia.

O ponto de partida para compreender o modo como o realismo peirciano atua e, inclusive, no que ele difere dos outros realismos, está na definição do conceito que dá origem a esta doutrina, qual seja, a noção de real. Sabemos que o realismo insiste na realidade dos Universais, de um ponto de vista clássico-medieval, e na realidade do mundo independente da mente, segundo a perspectiva moderna. Em ambos os casos, devemos questionar do que se trata o conceito de real cuja definição é de suma importância para compreender os desdobramentos tanto ontológicos quanto epistemológicos da teoria peirciana.

Em *Fraser's edition of the works of George Berkeley*¹¹⁵, Peirce, como introdução aos escritos de Berkeley que comentaria, parte de uma concisa, porém iluminadora, caracterização da oposição nominalismo/realismo, com base, como é evidente, em suas discordâncias em torno dos universais, e, para isso, discorre sobre a noção de real em ambas as doutrinas:

Os universais são reais? Precisamos apenas deter-nos por um momento e considerar o que se pretendia dizer com a palavra real para que o problema todo se torne logo transparente. Os objetos estão divididos em ficção, sonho, etc., de um lado, e realidades, de outro. Os primeiros só existem na medida em que o leitor, eu ou alguém os imagine; os últimos possuem uma existência que independe da mente do leitor ou da minha ou da de qualquer outra pessoa. O real é aquilo que não é o que eventualmente pensamos dele, mas o que não é afetado por aquilo que possamos pensar dele.¹¹⁶

¹¹⁴ CP, 1.560; 8.208.

¹¹⁵ CP, 8.7-38.

¹¹⁶ CP, 8.12 (Tradução de NETO, 2012).

Ao dividir os objetos em dois tipos, quais sejam, ficções e realidades, Peirce nos mostra que os primeiros são aqueles cuja existência não é cerceada por nenhum tipo de limitação real, isto é, depende exclusivamente do poder imaginativo de quem os pensa. Nesse contexto, não faz diferença falar da veracidade desses objetos, nem os comparar entre si. Fica clara a ação dos objetos ficcionais quando um escritor decide todos os traços físicos e psíquicos de seus personagens, assim como suas glórias e mazelas. Não há circunstância reativa na qual o imaginário esbarra. Em contrapartida, é fácil notar como há objetos que não se submetem aos nossos desejos, cuja natureza, inclusive, quando diante daquilo que deles esperamos, mostra-se totalmente contrária a nós. É a esses que Peirce nomeia como reais, esses tais que independem de qualquer mente e de qualquer juízo ou sentimento que possa existir em relação a eles.

Esse traço de pura resistência do real é uma das marcas características da fenomenologia peirciana. No fenômeno, há o elemento de alteridade, de reação, que se impõe por meio da força bruta. “Este é o traço, não há dúvida, que tipifica a concepção peirciana de realidade: a segundidade que traz o outro como negação” (IBRI, 2015, p. 50). Ibri, na continuação de seu texto, cita dois parágrafos de Peirce que julgamos bastante pertinentes: “Na ideia de realidade, a Segundidade é predominante; pois realidade é aquilo que insiste, forçando seu modo de ser à reconhecimento como alguma outra coisa que não a criação da mente¹¹⁷”, e ainda, “O que é realidade? Não haveria tal coisa chamada verdade a menos que existisse alguma outra coisa que é como é, independentemente de como possamos pensar que seja”¹¹⁸.

A concepção de real até agora abordada por Peirce mostrou-nos a alteridade como elemento operante e deu a este aspecto do real o nome de Segundidade. Antes de seguirmos nosso percurso, é necessário esclarecer alguns pontos: ao longo de sua trajetória intelectual, Peirce abordou inúmeras teorias filosóficas, adotando elementos delas e dando a eles significações inovadoras que dialogassem com os objetivos que o pensador visava alcançar. Assim também foi com as Categorias, que Aristóteles, Kant e Hegel, por exemplo, cada um a seu modo, usaram para descrever e classificar os fenômenos e tecer uma teoria da realidade. Ao se tratar da doutrina peirciana, é comum pensarmos as categorias de dois pontos de vistas, o primeiro, fenomenológico¹¹⁹, a partir do qual se traça um inventário das características que todos os fenômenos podem ter, e o segundo, ontológico, que, uma vez categorizadas as nuances dos fenômenos, discorre sobre como a realidade deve, portanto, ser. Tais sutilezas estão muito bem abordadas em Ibri (2015, caps. 1 e 2). É possível notar que, ao falarmos da concepção de

¹¹⁷ CP, 1.325 (Tradução de IBRI, 2015).

¹¹⁸ CP, 7.659. (Tradução de IBRI, 2015).

¹¹⁹ As categorias diante do espectro da fenomenologia serão tratadas no capítulo seguinte.

real, as categorias aparecem de forma incisiva e de maneira muito natural, o que exige chamarmos a atenção para o modo como permeiam a obra do autor.

O que podemos ver até agora é que na caracterização de Peirce sobre o real, o elemento de alteridade, ou seja, aquilo que não é afetado pelo que possamos pensar dele, configura, a nível fenomenológico, a existência de um outro. Tal existência tipifica o modo de ser da segunda categoria acomodada por Peirce sob o termo Segundidade. Ao descrever os olhos de cigana oblíquos e dissimulados de Capitu, Machado de Assis, não precisou dialogar com um fato, fazer pesquisa para se chegar a uma opinião, bastando imaginar sua personagem para que tais características se presentificassem nas páginas de Dom Casmurro. Qualquer que fosse a descrição de um personagem, ou a escolha das cores em um quadro, seria válida, pois a não existência cria no autor intimidade com seus devaneios, a menos que a obra, seja da natureza que for, tenha como pretensão representar um objeto determinado, real. Nessas condições, aquilo sobre o que se fala exige concordar com aquilo que dele é dito, ou seja, há um elemento que se impõe, que exige de a descrição ser esta e não outra. A resistência do objeto em não se deixar representar de qualquer jeito abre caminho para a constatação fenomenológica da existência, pois, como nos diz Ibri (2015, p. 53, grifo do autor): “A existência é caracterizada por suas oposições binárias, em que cada coisa é por *não ser* outra”. Se a existência não fosse uma categoria do real, qualquer pensamento sobre o mundo configuraria um juízo válido. Para sintetizar o pressuposto ontológico da existência, ou Segundidade, como elemento do real, pedimos licença para Descartes no intuito de modificarmos substancialmente sua célebre máxima e afirmar: *resisto, logo existo!*

Peirce assim caracteriza a categoria da Segundidade:

Vamos começar considerando a faticidade (*actuality*) e tentar descobrir em que ela consiste. Se eu lhe perguntar no que consiste a faticidade de um evento, você me dirá que consiste em ter ele ocorrido *da forma como foi*. A especificação “da forma como foi” envolve todas as suas relações com outros existentes. A faticidade do evento parece repousar na sua relação com o universo de existentes [...] Faticidade é algo *bruto*. Não há razão nela. Como colocar seu ombro em uma porta e forçá-la a abrir contra uma invisível, silenciosa e desconhecida resistência. Temos uma consciência dupla de esforço e resistência, o que me parece estar razoavelmente perto de um puro senso de faticidade. No todo, eu acho que temos aqui um modo de ser de uma coisa que consiste em como um segundo objeto é. Eu o chamo Segundidade.¹²⁰

¹²⁰ CP, 1.24 (Tradução nossa; grifo do autor).

É bem verdade que esse parágrafo extrapola a discussão sobre a segunda categoria através de um viés estritamente ontológico, afinal é diante de uma abordagem fenomenológica, cuja âncora está apoiada na experiência, que podemos pensar no que consiste o fato e, por conseguinte, a faticidade. Valendo-nos da definição de Peirce segundo a qual o fato é um elemento abstrato do real que corresponde a uma proposição¹²¹, trazemos a noção de faticidade, ou aquilo que ocorre, para demonstrar como a noção ontológica da existência aparece da simples ocorrência de algo, uma vez que esses termos, facticidade e existência, expressam a mesma ideia em diferentes aplicações¹²². Uma vez que o fato pode ser expresso por uma proposição, ele é tido como um recorte da experiência que pode ser projetado para além do próprio fato. A faticidade é resultado da relação entre os existentes e, portanto, é a garantia do fato ser isso e não aquilo. Que algo exista é pressuposto metafísico para que haja faticidade, mas a condicionalidade é dada de modo inverso: é pelo caráter fenomenológico do fato, aquilo que dele pode ser experienciado frente à sua resistência em deixar-se representar na proposição, que se estabelece a necessidade ontológica da existência, em ser isso e não aquilo. Nessa dança precisa e bem ensaiada entre fenomenologia e ontologia, encontramos as bases do caráter de alteridade com o qual Peirce define o real como aquilo que não se curva frente ao que podemos pensar dele.

Embora muito clara e contundente a definição de Peirce sobre o real, ela por si só não é suficiente para sustentar o edifício realista pretendido pelo pensador, pois apresenta uma questão epistemológica que se impõe de forma radical e é o modo como se dá o trato de tal questão que separa o “joio do trigo”, ou os nominalistas dos realistas: se o real é aquilo que não se submete ao que possamos pensar dele, há possibilidade de conhecer o que ele é?

Com vistas a essa questão, continuaremos a investigação sobre o exposto em *Fraser's edition of the works of George Berkeley*: “Onde se deve encontrar o real? A coisa independente de como a pensamos? Deve haver algo assim, pois vemos que nossas opiniões são de algum modo constrangidas; portanto, há algo que influencia nossos pensamentos e que não é por eles criado”¹²³. Na esteira da alteridade, Peirce, ao diferenciar pensamento de realidade, não exclui a dependência do primeiro em relação ao segundo ao afirmar ser o real a fonte de nossos pensamentos, uma vez que somos influenciados por ele, e parte do princípio de que não há possibilidade de acesso ao real que não seja por intermédio do pensamento, pois “é verdade que

¹²¹ EP 2:270-271.

¹²² CP, 1.535.

¹²³ CP, 8.12 (Tradução de NETO, 2012).

não temos nada que nos seja imediatamente presente a não ser os pensamentos”¹²⁴. Sendo o pensamento a possibilidade de acesso do real, resta-nos perguntar sobre o fundamento do pensamento. Antes de avançarmos, é válido lembrar neste ponto da radical posição antipsicologista de Peirce segundo a qual o conceito de pensamento não é tomado em um viés subjetivo, como produto da atividade mental de um indivíduo, mas sim como elemento objetivo, um estado mediativo do qual participam os sujeitos¹²⁵. Mesmo o pensamento sendo tomado em um viés objetivo e livre de amarras antropocêntricas, a questão permanece inalterada, como ele permite o acesso ao real? Vejamos a primeira posição levantada pelo filósofo:

Estes pensamentos, no entanto, foram causados por sensações, e essas sensações são compelidas por algo que está fora da mente. Esta coisa fora da mente, que influi diretamente sobre a sensação e, através da sensação, o pensamento, porque está fora da mente, é independente do modo como a pensamos e é, em suma, o real.¹²⁶

O primeiro posicionamento que Peirce nos traz em seu texto apresenta o pensamento como causado por sensações, e estas, por algo que está fora de nós, algo muito próximo das teorias empiristas. Nesse viés, tudo aquilo que pode ser percebido do mundo externo deve primeiro passar pelo crivo dos sentidos, ser neles administrado e, de certo modo, sintetizado pelo pensamento. Disso, podemos concluir que o elemento externo à mente capaz de ativar nossas sensações e produzir a partir delas o pensamento é tomado como o real, esse outro que não se curva ao que dele pensamos. Nesse sentido, essa concepção da realidade mantém em seu fundamento a ideia de alteridade e posterior existência, tão caras para a conceituação do real.

Esse posicionamento frente ao real, embora bastante familiar como diz Peirce, denuncia uma solução nominalista ao problema dos universais:

Pois, enquanto que a partir deste ponto de vista se pode admitir como verdadeiro o enunciado segundo o qual um homem é como um outro, sendo o sentido exato disto o fato de que as realidades externas à mente produzem sensações que podem ser incluídas sob uma concepção, de modo algum se pode admitir, todavia, que os dois homens reais realmente tenham algo em comum, pois dizer que ambos são homens é dizer apenas que um termo mental ou signo-pensamento “homem” representa indiferentemente um ou outro dos objetos sensíveis causados pelas duas realidades externas; de modo que nem

¹²⁴ CP, 8.12 (Tradução de NETO, 2012).

¹²⁵ Ver, por exemplo, CP, 4.551; CP, 5.289.

¹²⁶ CP, 8.12 (Tradução de NETO, 2012).

mesmo as duas sensações têm, em si mesmas, algo em comum, e muito menos se deve inferir que as duas realidades externas o tenham.¹²⁷

O nominalismo está exposto nessa concepção da realidade, como nos mostra Peirce, pois aquilo sobre o que se afirma diz respeito à sensação produzida pelo real que pode ser generalizada por meio de um conceito. Quando se constrói, por exemplo, uma comparação entre este homem e aquele homem, não se pretende julgar a coisa real, mas simplesmente a sensação desperta pelo real e decomposta por meio de um nome. Vale observar que, mesmo havendo um mundo real independente da mente, uma vez que o nominalismo não nega isso, aqueles sobre os quais criamos juízos são apenas conceitos derivados das sensações de objetos particulares e exteriores. O que se sabe por intermédio dos sentidos é que as realidades externas à mente produzem sensações que podem ser representadas, ou incluídas, sob uma mesma concepção. Ou seja, enquanto caminha pela rua, alguém pode chamar pelo nome “pessoa” todas aquelas que por ali passam. Essa forma de ação diante do mundo, uma vez que nos permite construir juízos verdadeiros, é viável e toma a realidade dos universais como algo descartável.

Embora pareça sensato evitar qualquer tipo de postulação metafísica acerca o real, ao menos dois problemas aparecem ao assumirmos essa concepção de realidade: a) Tal posicionamento parece sustentar uma atitude individualista diante do mundo; e b) coloca em questão a possibilidade do conhecimento, uma vez que conhecer a coisa-em-si, isto é, o real que compele as sensações, é impossível.

Começemos elucidando o segundo problema, o da incognoscibilidade da coisa-em-si. Vale lembrar que não possuímos conhecimento imediato sobre o real, isso é, a realidade não nos aparece como ela é, mas apenas por intermédio da forma como a percebemos. O pensamento é o mediador, enquanto ele mesmo é o resultado de sensações. Se ao discutirmos nossos juízos, sobre qualquer que seja o assunto, o máximo que podemos regredir na análise de seus fundamentos é às sensações que os originaram, uma vez que os universais dizem respeito à coletânea de tais sensações sob a ossada de uma concepção, não há possibilidade de pensar, ou discutir, o objeto externo originário. Não há acesso possível a ele. Logo, nenhum conhecimento podemos ter de sua natureza. Cria-se, com isso, uma incongruência na própria concepção de conhecimento, uma vez que há algo que não se pode conhecer.

Dito isso, o que nos leva a afirmar o primeiro ponto é o modo como a concepção de real tomada nesse viés é influenciada por inúmeras variáveis. As sensações postuladas pelo real podem estar sujeitas a especificidades impostas pelas condições do fato, isto é, dois sujeitos

¹²⁷ CP, 8.12 (Tradução nossa).

podem ter pensamentos diferentes das mesmas sensações e se o real não é experienciável, a não ser pela sensação que provoca, parece não haver parâmetro objetivo para julgar o posicionamento dos sujeitos, o que resulta disso, fica claro nas palavras de Mayorga (2007, p. 96, tradução nossa): “Se considerarmos a realidade baseada em sensações (e, retrocedendo mais, em objetos externos), então a realidade é, em última análise, baseada no que poderia ser informações equivocadas, uma vez que indivíduos podem cometer erros em suas observações individuais”.

O sentido de individualismo para o qual chamamos a atenção reside no fato da realidade, embora não ser uma construção do sujeito, poder, mesmo assim, ser interpretada de modo diferente por cada um que a experiencia, e, ainda, tais interpretações podem estar alicerçadas em concepções equivocadas, visto que os indivíduos erram. O problema da atitude individualista diante do real, como também a impossibilidade do conhecimento do mesmo, são resolvidos quando o julgamento acerca da realidade passa a ser compreendido numa relação comunitária, e é esse o ponto pelo qual Peirce insere o realismo.

Segundo o pensador, a solução realista, embora não tão familiar quanto a nominalista, é mais natural e óbvia. Vejamos como é caracterizado esse posicionamento diante do real:

Todo pensamento e opinião humanos contêm um elemento arbitrário, acidental, que depende das limitações das circunstâncias, poder e inclinação do indivíduo; um elemento de erro em suma. Mas, a opinião humana tende universalmente, a longo prazo, para uma forma definida, que é a verdade. Que um ser humano qualquer tenha suficiente informação e pense o suficiente sobre uma questão qualquer, e o resultado será que ele chegará a uma certa conclusão definida, que é a mesma a que chegará qualquer outra mente nas mesmas circunstâncias suficientemente favoráveis.¹²⁸

Peirce inicia esse trecho já com uma crítica ao possível individualismo na busca do real, afinal, a opinião possui inevitavelmente um elemento de erro. Qualquer tipo de juízo tomado em sua imediatez, sem nenhuma consulta a longo prazo de suas afirmações, acaba refém das idiossincrasias da sua condição presente. Todas as afirmações individuais estão de algum modo limitadas, seja material ou intelectualmente. Diante desse postulado, faz-se necessário a incorporação do elemento de permanência entre o real e o real representado. Deve-se considerar como opinião verdadeira aquela que permanece mesmo durante a dura ação do tempo. Nesse ponto, é válido relembrar da fixação da crença científica conforme abordada no capítulo anterior desta pesquisa. Como vimos, é característica necessária à indução que ela

¹²⁸ CP, 8.12 (Tradução de NETO, 2012).

mantenha a validade de seu objeto a longo prazo, ou, no longo curso da experiência, aquilo que Peirce chamou *long run*. É a ação inexorável do tempo que dará credibilidade às afirmações acerca do real pela inquestionável insistência de sua natureza.

O elemento de insistência do real, como corretor de suas representações, além de evidenciar a alteridade, garante que o pensamento individual seja verificado frente aos outros indivíduos cujos pensamentos carregam as mesmas características. Esse movimento permite enxergar no futuro a possibilidade de adequação entre o real e aquilo que dele é pensado. Não é outra coisa que Peirce pretende dizer quando condiciona as conclusões alcançadas à quantidade de tempo e informação suficiente para se chegar à opinião bem estabelecida, aquela a que chegaria qualquer outra mente sob as mesmas circunstâncias favoráveis, isto é, sob critérios de verificação precisos e eficazes. Podemos ler na continuação de seu texto:

Existe, portanto, para toda questão, uma resposta verdadeira, uma conclusão final, para a qual a opinião de todo homem constantemente tende. Por algum tempo ele poderá perdê-la de vista, mas dê-lhe mais experiência e tempo de estudo e ele há finalmente de atingi-la. O indivíduo pode não viver o bastante para chegar à verdade; existe um resíduo de erro na opinião de todo indivíduo. Não importa; mesmo assim permanece o fato de que há uma opinião definida para a qual tende a mente do homem, no conjunto e a longo prazo [...] *a vontade arbitrária ou outras peculiaridades individuais de um número bastante amplo de mentes poderão adiar indefinitivamente o acordo geral sobre essa opinião*; mas não afetará o caráter dessa opinião quando ela for atingida. Portanto, esta *opinião final* é independente não, de fato, do pensamento em geral, mas de tudo o que seja arbitrário e individual no pensamento.¹²⁹

A busca pela conclusão final, que o autor chamou aqui de verdade, é o propósito de todo conhecimento, enquanto sua tendência natural. Mas, o que Peirce está constantemente nos chamando a atenção é para a natureza coletiva dessa tendência. Isso fica claro quando o pensador afirma poder ser uma vida insuficiente para se alcançar qualquer verdade. Basta pensarmos na trajetória da ciência moderna, por exemplo. Todas as conquistas de nossos contemporâneos são desencadeadas por uma série de outras pesquisas cujos resultados em suas áreas foram promissores. Se a vaidade adentrar a ciência como sentimento de posse pela teoria erigida, todo esforço coletivo fica comprometido e, com ele, também a busca pelo objeto pretendido. Além do que, a grande importância do coletivo é a depuração do erro individual, nada pensado de modo coletivo resiste aos caprichos particulares e a tendência natural à opinião final é impulsionada.

¹²⁹ CP, 8.12 (Tradução de NETO, 2012; grifo nosso).

A noção de opinião final é bastante importante aqui, pois nela se concentra o segundo aspecto do realismo peirciano, do qual trataremos muito em breve. Podemos entendê-la como aquilo a que toda investigação guiada por circunstâncias favoráveis, tanto materiais quanto intelectuais, tende na caracterização do real. Como é bastante claro no fim do parágrafo anterior, a opinião final independe de qualquer aspecto arbitrário do pensamento individual, mas, mesmo assim, sua natureza é a do pensamento em geral, aquele resultante do coletivo. Com a noção de opinião final, Peirce aponta para a fundamental superação do real enquanto objeto de percepção individual, possibilitando, desse modo, livrar qualquer teoria de suas condições imediatas, como a arbitrariedade dos indivíduos e a insuficiência material e intelectual para sua prova, garantindo dar conta de modo substancial da possibilidade de erro.

Compreender a realidade como o objeto da opinião final permite também dar conta do segundo problema que apontamos, o da incognoscibilidade da coisa-em-si, uma vez que “Esta teoria da realidade é instantaneamente fatal à ideia de uma coisa em si mesma, uma coisa que exista independentemente de toda a relação com a concepção que dela tem a mente”¹³⁰. Podemos perceber de imediato que Peirce desconsidera a existência de uma coisa-em-si como uma coisa sobre a qual a mente não pode postular juízo nenhum, pois “falar de tal coisa, isto é, uma coisa independente de todo pensamento, não possui nenhum significado, portanto, é absurdo, de acordo com Peirce, pois qualquer coisa da qual falamos possui, por definição, relação com o pensamento” (MAYORGA, 2007, p. 100, tradução nossa). As consequências disso podemos ainda ler da autora: “Se a realidade externa é a causa das sensações e o pensamento é causado pelas sensações, então o pensamento é causado por algo incognoscível. Isso significaria que nós nunca teríamos conhecimento verdadeiro sobre o mundo” (MAYORGA, 2007, p. 115, tradução nossa).

O pressuposto nominalista da exterioridade incognoscível levanta, nas palavras de Peirce, um bloqueio no caminho da investigação¹³¹, justamente por afirmar que há algo que não pode ser conhecido. Assumir tal postura significa descredibilizar o conhecimento humano e isso gera uma série de consequências para o desenvolvimento científico. Assumindo como postura metafísica o realismo, Peirce consegue superar os bloqueios epistemológicos impostos por teorias que confiam nas sensações somente como representações do real. A opinião final aparece como consenso alcançado pelo coletivo de mentes que, em sua generosa abrangência, não se reduz ao âmbito humano, como podemos ler:

¹³⁰ CP, 8.13 (Tradução de NETO, 2012).

¹³¹ CP, 1.135; 1.153; 6.64; 6.273.

O consenso católico que constitui a verdade não deve, de modo algum, ser limitado ao homem nesta vida terrena ou à raça humana, mas estende-se a toda comunhão de mentes a que pertencemos, incluindo algumas, provavelmente, cujos sentidos são bem diferentes dos nossos, de forma que desse consenso não pode participar nenhuma predicação de uma qualidade sensível, exceto como uma admissão de que assim certos tipos de sentidos são afetados.¹³²

Ao incluir a possibilidade de outras formas de mente que não humanas, Peirce estende a análise do real para além da discussão acerca dos sentidos, uma vez que a forma como outras mentes são afetadas muito provavelmente não se assemelha à nossa, portanto, definir o real pela generalização e aceitação daquilo percebido pelos sentidos é uma atitude antropocêntrica, pois desconsidera o modo como outras mentes são afetadas pelos mesmos estímulos. Extrapolando, desse modo, o testemunho dos sentidos para se pensar o real, Peirce vê na opinião final a possibilidade de superar os limites do conhecimento impostos pelo objeto exterior, pois trata-se do resultado da busca coletiva que perpassa barreiras de tempo e espaço, assim como não possui fim determinado e nem imutável. Por fim, Peirce nos diz:

É claro que esta concepção da realidade é inevitavelmente realista, porque concepções gerais entram em todos os juízos e, portanto, em todas as opiniões verdadeiras. Por conseguinte, uma coisa no geral é tão real quanto no concreto. [...] É um real que só existe em virtude de um ato do pensamento que o conhece, mas esse pensamento não é um pensamento arbitrário ou acidental dependente de uma idiosincrasia qualquer, mas um pensamento que se manterá válido na opinião final.¹³³

Peirce defende, portanto, a realidade dos universais quando vê na opinião final a possibilidade de se conhecer de fato o real. Isso não significa reduzir o fundamento do real a seu caráter teleológico, mas também compreender que a opinião final é uma lei, uma tendência do pensamento a uma direção determinada. Os universais não são generalizações da linguagem em relação à forma de classificação das imagens dos sentidos, ao contrário, são eles que possibilitam classificar os existentes. Utilizando o exemplo de Peirce, é verdadeiro dizer que as coisas brancas têm em si a brancura, pois isso só quer dizer que todas as coisas brancas são brancas, e uma vez que coisas reais são brancas, a brancura também é real. No entanto, a brancura aqui não é apenas um nome que se dá a uma sensação desperta pelo objeto em sua dependência do pensamento individual, sua realidade é garantida pelo consenso da opinião final.

¹³² CP, 8.13 (Tradução de NETO, 2012).

¹³³ CP, 8.14 (Tradução de NETO, 2012).

Poder-se-ia objetar que mesmo a opinião final tem suas raízes nas sensações individuais, mas é importante recordar que enquanto essas são suscetíveis ao erro devido às circunstâncias materiais e intelectuais, a opinião final supera suas limitações espaço-temporais e postula suas afirmações a longo prazo. Nesse caminho, a brancura é uma concepção geral, um universal, que força sua permanência diante da experiência, insiste sua realidade para além de qualquer representação linguística que dela é feita.

Com a realidade dos universais em foco, é preciso considerar a aparente contradição que Peirce sugere: dizer que o real não é da natureza do pensamento, mas sim da opinião final, ao mesmo tempo em que afirma ser a opinião final da natureza do pensamento. Esse problema é facilmente resolvido quando consideramos a insistência de algo sobre nós. Antes de mais nada, é preciso lembrar: pensamento individual não é o mesmo que pensamento coletivo. O primeiro tem forte tendência ao erro, enquanto o segundo, natureza corretiva. A opinião final não é produto da mente humana, como pode parecer, ela é real por si, devido à sua insistência em ser alcançada: “a opinião que está destinada a ser aceita por todos os que investigam, é o que compreendemos por verdade, e o objeto representado nessa opinião é o real”¹³⁴, e ainda, como já citado: “[a opinião final] é independente não, de fato, do pensamento em geral, mas de tudo o que seja arbitrário e individual no pensamento”¹³⁵. O pensamento que rege a opinião final é o objetivo, aquele defendido por Peirce em sua recusa ao psicologismo. Por conta disso, a opinião final é um estado *in futuro*, buscado por aqueles que investigam seu objeto, portanto, o real é da natureza do pensamento, mas do pensamento objetivo, implicado na opinião final. Quanto a tal objetividade, podemos ler:

Ele [Peirce] quer dizer que a opinião final já existe, no sentido de que a gravidade já existe mesmo sem ter sido colocada à prova. Poder-se-ia objetar, no entanto, que a gravidade é uma força real na natureza enquanto a opinião final é apenas uma possibilidade teórica. Mas Peirce discorda que a opinião final é apenas teórica. Ele quer afirmar que o impulso em direção ao consenso é tanto uma força, ou lei, ou “poder”, quanto a gravitacional; é uma tendência que guia o pensamento a uma direção “predestinada” ou determinada à verdade, assim como cair é uma tendência que guia os objetos para o centro da terra. (MAYORGA, 2007, p. 99, tradução nossa).

Logo, a opinião final, embora da natureza do pensamento, independe de qualquer arbitrariedade, ou idiosincrasia, do pensamento individual, ela é a tendência de qualquer investigação. Mesmo que se desvie do caminho que conduz a ela, o retorno é inevitável “pois

¹³⁴ CP, 5.407 (Tradução nossa).

¹³⁵ CP, 8.12 (Tradução de NETO, 2012).

o preconceito, incompetência ou ignorância de qualquer número de homens, ou de gerações de homens, pode adiar o acordo na opinião final, mas não pode fazer com que a opinião final seja diferente do que é”¹³⁶.

Colocadas todas essas afirmações, é possível perceber quão peculiar é a concepção peirciana sobre o real. Com uma rápida análise, encontramos duas conceituações do real, as quais, ao mesmo tempo em que podem parecer se chocar, caso se perca de vista uma fenomenologia da alteridade, demonstram o caráter complexo da realidade e o modo não menos complexo como uma teoria deve ser formulada se quiser dar conta de seus aspectos. A primeira corresponde à natureza objetora da realidade quando afirma ser o real aquilo que não é afetado pelo que possamos pensar dele¹³⁷. No entanto, na sua relação com a opinião final, uma segunda forma de conceituação aparece: “realidade é apenas o objeto da opinião final ao qual uma investigação suficiente levaria”¹³⁸, e ainda “a realidade, então, deve ser identificada com o que é pensado na opinião verdadeira última”¹³⁹.

Como abordamos há alguns parágrafos, não há contradição em afirmar ser o real independente do pensamento individual, mas desvelado na opinião final, fruto de investigação coletiva. Uma vez superado esse apenas aparente impasse, é possível olhar para a verdadeira implicação para as quais tais conceituações apontam: além do elemento reativo do real, aquele cuja alteridade constitui uma existência, há um elemento de regularidade, de insistência, cujo modo de ser é da natureza de uma lei. Esse elemento de regularidade não pode estar submetido à categoria da Segundidade, pois, enquanto algo que insiste em ser da forma como é, permite estender sua ação no tempo criando assim a possibilidade de generalização de seus aspectos. Resultante disso é a necessidade de compreender o real de acordo com uma outra categoria, que extrapola o âmbito da Segundidade e, por debruçar-se não sobre os existentes em suas peculiaridades, mas nas relações generalizadoras que eles permitem, constitui uma Terceiridade. Podemos ler nas palavras de Ibri (2015, p. 55):

A generalidade exterior, parece ser o fundamento da generalidade do pensamento como representação mediadora. Tomando provisoriamente esta última afirmação como hipótese, dela decorre logicamente que a concepção peirciana de realidade possui do[i]s predicados axiais: a alteridade e a generalidade. Segue-se, daí, necessariamente, que tal concepção não poderá estar confinada à segundidade que, ao nível metafísico, subsume a existência como universo dos individuais que reagem entre si e contra uma consciência experienciadora.

¹³⁶ MS, 200 (Tradução nossa).

¹³⁷ CP, 8.12.

¹³⁸ CP, 2.693 (Tradução nossa).

¹³⁹ CP, 7.337 (Tradução nossa).

Como é possível ler do comentador, a ação mediadora abundante na experiência cotidiana parece possuir fundamento na generalidade exterior, isto é, aquela que não se submete ao pensamento individual, mas que é da natureza de uma lei. Em outras palavras, à mente é possível a previsão de certos eventos, pois há uma tendência natural de ocorrência de tais eventos. Essa tendência natural, a saber, a de se estabelecer um hábito de conduta, é tomada como um aspecto do real, como o modo de ser da generalidade. É nesse viés que deve ser entendida a ação do pensamento coletivo, ou do pensamento em geral, como tendência da investigação que aponta para um futuro no qual se busca a representação suficiente da regularidade dos fatos. Por isso, dois aspectos marcam, até aqui, a concepção de realidade para Peirce, quais sejam, a alteridade e a generalidade. Em termos categoriais, a Segundidade e a Terceiridade, respectivamente. A natureza objetora da Segundidade constitui um dos modos de ser do real, que está muito bem marcado na definição de tal conceito enquanto algo que não se conforma àquilo que dele queremos. Mas, se na conceituação do real também há um elemento de conformidade, tal qual podemos encontrar na opinião final, o real perpassa seu aspecto reativo, de negação, e atinge uma instância de generalização, de algo que pode ser representado. É nessas configurações que se baseia a nomenclatura Terceiridade. Segundo a caracterização de Peirce:

Cinco minutos de nossa vigília dificilmente passarão sem que façamos algum tipo de previsão; e, na maioria dos casos, essas previsões são confirmadas no evento. Mesmo que uma previsão seja essencialmente de uma natureza geral e não possa nunca ser completamente confirmada. Dizer que uma previsão tem uma tendência decidida a ser confirmada é dizer que os eventos futuros são, em certa medida, realmente governados por uma lei. [...] Se a previsão tem uma tendência de ser confirmada, deve ser porque os eventos futuros têm a tendência de se conformarem a uma regra geral. “Oh,” dirão os nominalistas, “Essa regra geral não é nada além de uma ou duas meras palavras!” eu respondo, “Ninguém nunca sonhou em negar que o que é geral é da natureza de um signo; mas a questão é se eventos futuros vão se conformar a isto ou não. Se eles se conformarem, seu adjetivo “mero” parece mal colocado”. Uma regra à qual eventos futuros tendem a se conformar é *ipso facto* o acontecimento desses eventos. [...] o modo de ser que consiste no fato de que fatos futuros da Segundidade assumirão um determinado caráter geral, eu chamo de Terceiridade.¹⁴⁰

Na caracterização de sua terceira categoria, Peirce começa pela enunciação de seus aspectos fenomenológicos ao chamar atenção para a capacidade preditiva que possuímos diante

¹⁴⁰ CP, 1.26 (Tradução nossa).

dos fatos. A tendência de fundamentar, através da experiência, pressupostos metafísicos é vista durante toda a obra do filósofo e é o que garante uma discussão lúcida acerca dos pilares ontológicos de sua teoria. No caso da Terceiridade, Peirce não age diferente. Ao pontuar nossa tendência ao acerto das mais variadas previsões, é possível inferir uma tendência do fenômeno de guiar-se por certas regularidades. Vejamos um exemplo: alguém que goste de apreciar a beleza dos ipês aguarda ansioso os exatos meses de seu florescimento, visto que essas árvores só florescem uma vez por ano, por curtos períodos. Ele sabe que os ipês-rosas florescem a partir de junho, enquanto os amarelos entre julho e agosto. Ainda em agosto, precisa ter atenção redobrada se quiser apreciar o florescer dos ipês-brancos, que dura, em média, de dois a três dias. Todas essas condições, às quais está atento nosso *ipê lover*, são previsões que tendem a se confirmar, pois estão baseadas em observações feitas ao longo do tempo. Se de fato elas se confirmarem, para a alegria de nosso personagem, duas serão as conclusões: a) somos capazes de predizer, com base em informações dispostas no meio, fenômenos futuros, o que garante nosso preparo diante das possibilidades do fato; e b) a tendência à regularidade que guia nosso pensamento e conduta está presente como tendência universal, pois sua ação é que garante a confirmação das previsões. Portanto, a regularidade é um modo de ser da realidade.

Podemos concluir, como faz Peirce, que os fenômenos têm como tendência conformarem-se a uma regra geral. Pensemos na pedra, que, ao ser liberada das mãos de quem a segura, busca imediatamente o chão. Trata-se de uma regra que serve para todas as pedras e para todos os objetos que possuem certa massa. Sob o nome “gravidade” guardamos todos os pressupostos necessários que influenciam tal comportamento dos objetos. Nesse ponto, podemos relembrar a querela dos universais e questionar: essa lei geral é real ou não? Questionamento que, inclusive, marca o realismo maduro de Peirce. Os nominalistas irão compreender a gravidade não como uma lei geral, mas como uma palavra que resume o comportamento dos particulares em determinadas situações. A resposta realista dada por Peirce reside no fato da conformação dos eventos à lei. Embora qualquer lei geral seja da natureza de um signo, posição com a qual Peirce concordava e que provém do nominalismo de Ockham, se os existentes possuem uma tendência a se conformarem àquilo representado por tal signo, significa que se trata de uma lei operante, real, obrigatória a qualquer existente, e que age como tal não porque o signo assim a representa, mas, inversamente, o signo assim a representa por agir como tal.

Existência e realidade ganham significações distintas na filosofia de Peirce. Existir indica resistência, a demarcação de algo que se presentifica e exige ser considerado de modo imediato. O estatuto ontológico daquele que existe, sob o escopo da segunda categoria, diz

respeito à dureza de ser esse e não outro, de constituir uma negação no evento. De outro modo, o que é real ultrapassa a marca dos individuais e suas relações de choque bruto. A realidade se estende para os fatos representados, para o caráter de pensamento. Por conta disso, as leis gerais são tomadas como aspectos da realidade, como pressupostos da caracterização ontológica de mundo. Eis a necessidade de convocar uma terceira categoria na qual todo caráter preditivo dos eventos está representado.

Diante da caracterização do real tal como construída até aqui, podemos nos sentir tentados a projetar uma tendência à representação de todos os eventos brutos que impõem sua existência, fazendo com que todos os aspectos do fenômeno sejam representados sob o escopo da lei, de modo que alcancemos um mundo de perfeita regularidade no qual o momento exato da queda de uma folha poderia ser facilmente previsto. Esse estado de total previsibilidade, que poderia ser o desejo de muitos autores, embora pareça ser para onde a teoria esteja nos guiando, encontra uma dificuldade de ser explicado na própria ideia de regularidade que aqui se desenhou, e conforme nos questiona Peirce:

Pode a operação de uma lei criar diversidade onde ela antes não existia? Obviamente, não; sob dadas circunstâncias, a lei mecânica prescreve um resultado determinado. Eu poderia facilmente prová-lo pelos princípios da mecânica analítica. Mas isso é desnecessário. Vocês podem notar por si mesmos que lei prescreve resultados semelhantes sob circunstâncias semelhantes. Isto é o que a palavra lei implica. Por conseguinte, toda esta exuberante diversidade da natureza não pode ser resultado da lei.¹⁴¹

Peirce chama a atenção nesse parágrafo para a questão da diversidade e para como ela pode ser tão abundante no mundo. O ponto tocado pelo filósofo discorre exatamente sobre a ideia de regularidade e a possibilidade epistemológica do mundo completamente representado. Assumir a diversidade num mundo cuja tendência é ser perfeitamente ordenado, leva a crer que há espaço para um aspecto do real que não é da natureza da negação e nem pode ser esgotado pela previsibilidade da lei. Afinal, nada de novo decorre de algo organizado, em outras palavras, a regularidade não produz nenhuma novidade no mundo. Mesmo assim, nos diz o autor, há diversidade. Se ela não pode ser o resultado de uma lei, de onde ela provém? Seria a diversidade produto das ações brutas da existência? Tampouco podemos concordar com isso, pois a existência é uma dualidade que implica o desgaste da possibilidade, e a diversidade é fruto da pura potencialidade. Nos resta, portanto, pensar na diversidade como o produto de um elemento originário, que não pode ser sintetizado a nenhuma das duas categorias até aqui expostas. Esse

¹⁴¹ CP, 1.161 (Tradução de IBRI, 2015).

elemento primeiro, que subjaz a toda a constituição do real e é responsável pela total aleatoriedade de seus componentes, é ele mesmo da natureza de uma categoria de dimensões próprias, que devido a seu caráter de liberdade e originalidade recebe o nome de Primeiridade.

Percebemos a variedade no mundo. Lidamos com ela cotidianamente, mas temos o hábito de reduzi-la a generalidades. Vejamos todas as espécies de árvores existentes, nossa atitude generalizadora categoriza suas várias formas e as separa por afinidades. Tais afinidades são tiradas de características em comum de seus indivíduos, sejam elas físicas ou comportamentais, e escolhemos um nome pelo qual designar determinada espécie. Nesse texto já falamos de ipês, sigamos o mesmo exemplo: ipês são uma das espécies possíveis de árvores, que dentro de sua própria família, pode ser dividida por cores. Consideremos, portanto, o ipê-rosa. Vamos a um bosque com incontáveis deles. Podemos apontar para qualquer um de seus exemplares e afirmar “isto é um ipê-rosa”. A generalização é possível e necessária ao se tratar da linguagem, e todos compreenderão e saberão o que fazer diante de tal informação. Mas, um bom observador, talvez nosso *ipê lover*, perceberá que, embora todas as árvores de tal bosque sejam ipês-rosas, elas ainda assim possuem certos aspectos que a generalidade não pode abarcar, tal como o número de galhos, ou de folhas, a posição dos galhos, a curvatura do tronco, as manchas em sua casca, a tonalidade das flores, o conjunto de flores etc. Quando pensamos em um mundo regido apenas por leis reais, como nos propõe a terceiridade, não sobra lugar para as divergências que individualizam os existentes. É esse o fato que configura a Primeiridade como um modo de ser do real, como um princípio de aleatoriedade que permeia todas as relações e escapa às representações. Nas palavras de Ibri (2015, p. 64, grifo do autor):

Novamente a lógica conduz a Metafísica à admissão de um princípio de aleatoriedade que produz a variedade constatada fenomenologicamente na natureza, em detrimento de supô-la estritamente regida por leis físicas. Abre-se, assim, o espaço requerido para a Primeiridade ao nível metafísico, ou seja, para um princípio ontológico de *acaso* que estará sob aquela categoria, uma vez que a própria concepção de lei logicamente impede que ela seja tomada como causa de assimetrias.

A fenomenologia proporciona ao observador o poder de atentar, diante do modo de aparecer dos eventos, para seu aspecto ontológico. Assim foi com a Segundidade e com a Terceiridade, aqui acontece novamente com a Primeiridade. Perceber as inúmeras irregularidades nos fenômenos é necessário para pressupor um princípio ontológico de aleatoriedade que possibilita os desvios face à lei, e tal é a força do acaso. O acaso tem a força primeira, pois não é motivado por nenhuma outra e nada do que se sucede pode ser relacionado

à sua ação, a não ser o puro impulso para a novidade. É importante constatar que aqui não se pretende falar do acaso por um viés psicológico, segundo o qual algo de inesperado aconteceu para alguém, mas como um princípio ontológico que distribui a diversidade no cosmos e não pode ser representado em sua forma pura, pois trata-se de um lampejo de espontaneidade.

A ação do acaso, se analisada por uma filosofia de cunho evolucionário como a de Peirce, é o que garante os inevitáveis desvios frente à lei. De um ponto originário infinitamente ao passado, pode-se pensar no puro acaso e, a partir de então, na determinação tomando espaço e constituindo a organização do cosmos. Mas, mesmo se pensado um ponto infinitamente no futuro, no qual a ordem é imperante, ainda assim é necessário reservar espaço para o acaso que agirá como pequenos desvios frente às regras. A primeira categoria, portanto, é o ponto de apoio para a filosofia indeterminista de Peirce, na qual nenhum tipo de conhecimento acerca do mundo é imutável e acabado, pois nada se pode afirmar com certeza acerca de um mundo que se encontra em constante transformação, ao menos, enquanto possibilidade lógica.

O realismo tal como defendido por Peirce, embora derivado da filosofia escolástica, vai além dessa e funda as bases de uma teoria da realidade extremamente original, legando à tradição a considerável força explicativa de suas análises. Seu realismo, além de defender a realidade dos universais, constrói um edifício metafísico que categoriza os modos de aparecer de todos os fenômenos e, fundamentado na própria experiência dos eventos cotidianos, generaliza-os de modo a caracterizar os seus modos de ser. Esta empreitada faz surgir as categorias ontológicas que, sob as formas de acaso, existência e lei, respectivamente, constituem a natureza do real, aquele que, vale lembrar, foi aqui entendido como aquilo que independe de nossos pensamentos, ou ainda, o objeto alcançado através da opinião final¹⁴².

Nesse ponto, nossa atenção se volta para os desdobramentos epistemológicos decorrentes da metafísica peirciana. Para tanto, nos debruçamos sobre duas questões: a) num mundo de infindável mudança, como devemos proceder na busca pela verdade? E, frente a isso, b) como devemos compreender esse conceito?

2.3 O conhecimento do real: falibilismo e verdade

A postura metafísica de Peirce, conforme abordamos na seção anterior, garante independência à concepção de real quando afirma sobre a incapacidade do pensamento em representá-lo de modo absoluto. Em outras palavras, o que é real permanece, mesmo que

¹⁴² Todavia, sujeito à verdade pragmática, que independe da efetividade presente da opinião final para sua validade. O fundamento pragmatista da obra de Peirce será abordado no capítulo seguinte.

ninguém assim deseje. Tal postura nos fez questionar a possibilidade de conhecer o real, cuja resposta positiva foi encontrada no escopo da opinião final que, por não encontrar limites materiais ou intelectuais, projeta no futuro a possibilidade de se encontrar a verdade sobre os eventos.

Tal afirmação faz atinar as duas questões que levantamos no final da primeira seção, sobre o método para conhecer a verdade e o que podemos considerar como verdade. É diante dessas indagações que convidamos o leitor a retomar, de maneira muito breve, a um assunto já abordado no primeiro capítulo desta tese: as formas de raciocínios, ou inferências, quais sejam, abdução, dedução e indução.

Se o real é algo possível de ser conhecido, é preciso pensar no modo como devemos proceder para tanto. Peirce já havia defendido em *A fixação da crença* que a crença científica é a única que pode providenciar um método seguro para o conhecimento, pois dialoga com o real, uma vez que não se limita a um posicionamento tenaz, ou no pensamento de outrem, ou que seja agradável à razão.

Mesmo que todas as formas de crenças partam de abduções, deduzindo delas as consequências necessárias, a crença científica, por conta de sua natureza dialogante, é a única que estabelece suas conclusões por meio de indução quantitativa, aquela com o mais alto grau de diálogo, por não se fixar em nenhuma certeza, apenas em probabilidades, uma vez que a indução rudimentar se baseia em proposições universais, e as qualitativas no repertório do investigador (IBRI, 2019). O entrosamento necessário entre abdução, dedução e indução, revela a complexa empreitada da representação do real. As hipóteses não bastam para pensar o mundo, é necessário delas entender o que é possível, para então submetê-las ao teste empírico. Esse processo que se estende no longo curso da experiência não é simples e a sua única justificativa é a concepção de uma realidade a ser conhecida, alcançável em suas nuances. É fácil perceber que o processo inferencial não diz respeito apenas ao modo como a mente individual procede, mas exemplifica o caráter de toda e qualquer pesquisa, tenha ela a proporção que tiver. É pela verificação das hipóteses em nível indutivo que Ibri (2020, p. 190) nos diz:

Se a verificação da veracidade da hipótese depende exclusivamente da indução, e esta, no ver do autor, nunca conduz à certeza absoluta, todo o corpo da ciência, onde progressivamente são incorporadas novas teorias, convive com um certo grau de incerteza que, não obstante, não a torna inoperativa.

Com isso, podemos desmistificar a noção de incerteza como pejorativa no processo científico, ou, de modo mais geral, na possibilidade do conhecimento. A incerteza, seja em

maior ou menor grau, é parte fundamental de toda proposição que alcança estatuto de validade, e disso não decorre sua ineficiência na representação do real. Qualquer afirmação da ciência, uma vez estabelecida pelos critérios das inferências, é suficiente para prever os eventos futuros e nos permitir agir diante de sua expectativa, mesmo que sua ocorrência esteja submetida à análise probabilística e nunca exata, marca característica da indução quantitativa.

Imerso na realidade do acaso, o posicionamento epistemológico de Peirce – sua postura diante da possibilidade e do método para o conhecimento – já fundamentado nas formas de inferência, não poderia presumir a possibilidade de exatidão num mundo de pungente desvio frente aos determinismos da lei. Isso leva o autor a assumir o Falibilismo na sua busca pela representação do real. A doutrina falibilista assume a incerteza como inevitável no processo de conhecer e, como resultado, compreende que todas as proposições, mesmo aquelas tomadas como verdades antigas, estão sujeitas à refutação no longo curso da experiência. Não é de outro modo que Peirce define tal conceito: “Falibilismo é a doutrina de que nosso conhecimento nunca é absoluto, é como se sempre flutuasse, por assim dizer, em um *continuum* de incerteza e de indeterminação”¹⁴³. Ainda é possível ler em Ibri (2020, p. 141-142):

Sob a doutrina do Falibilismo sabemos que Peirce baniou a injustificável pretensão de exatidão e verdades finais em ciência, notadamente quando se tem em conta seu indeterminismo de matiz ontológico. Assim, esta correção dos erros nunca é efetivamente plena, dentro do que em Peirce se pode considerar um vetor de aproximação da verdade, configurado num processo evolutivo das teorias.

A atitude dos homens da ciência, em contraste com a dos homens práticos, é o modo como estes estão preocupados em postular verdades que, de algum modo, tenham um valor prático, sobretudo financeiro, enquanto aqueles se aventuram com afinco pelas áreas de suas pesquisas apenas preocupados com o retorno intelectual¹⁴⁴. Isso parece dizer muito da relação entre a atitude científica e o Falibilismo. A quem interessa o fim da investigação? Qual a vantagem de se fixar uma verdade como imutável e expô-la em uma redoma inviolável de vidro? A atitude falibilista visa exclusivamente o bem da investigação. Com o estabelecimento de certezas absolutas, é inevitável o seu cessar. O falibilista quer a permanência da investigação, pois é nisso que ele encontra o bem para ela e, como resultado, o bem para o conhecimento.

O conhecimento que nós temos do mundo é, diante do pressuposto falibilista, fundado na incerteza que decorre de dois aspectos, pois não diz respeito apenas ao erro da representação

¹⁴³ CP, 1.171.

¹⁴⁴ PWP, p. 42.

que nos cabe construir, mas também ao objeto representado. Mas, novamente, em nada isso pode ser tomado por um viés pejorativo, pois, “Tal erraticidade não irá, todavia, impedir o crescimento e o aperfeiçoamento de nosso humano conhecer” (IBRI, 2020, p. 192). Ainda sobre esse tema, podemos ler:

Dispondo destes três modos de ser [acaso, existência e lei] como estruturadores do *Mundo* ou, semioticamente falando, do *objeto* em sua realidade, Peirce funda sua doutrina do Falibilismo, agora não tão somente ancorada na proverbialidade de nossos humanos erros, mas, também, num grau de indeterminação do objeto, submetido, por um lado, à ordem da lei que permite com que a representação tenha um poder preditivo, não obstante *falível*, e, de outro, à aleatoriedade do *Acaso*, como um princípio ontológico responsável pelos desvios em relação à ordem. (IBRI, 2020, p. 192, grifo do autor).

Com o parágrafo supracitado, Ibri traz suporte para aquilo que defendemos nesta seção, isto é, a forma como a fundamentação da doutrina falibilista é dada nas categorias ontológicas traçadas por Peirce em seu Realismo. Quando cita a proverbialidade, Ibri está se referindo ao famoso *errar é humano*, e mostra como Peirce não apenas assumiu esse princípio em sua teoria, como deu suporte ontológico a ele ao acatar a indeterminação do objeto, isto é, se o objeto não é determinado, toda afirmação que dele é feita com certeza poderá se mostrar errônea no futuro. Isso não implica a impossibilidade de sua representação, pois as leis, ou Terceiridade, são operantes no mundo e permitem ler o objeto a partir do modo como ele se comporta, elaborando assim um padrão para se traçar aquilo que dele pode ser dito, mas a confiabilidade cega na determinação das leis não tem lugar no realismo peirciano, pois ora ou outra, a força indomável do acaso será imperante e exigirá reorganização.

Até aqui, acreditamos ter dado conta de uma das questões que se impuseram no final da seção anterior: num mundo de infundável mudança, nós devemos proceder de modo falibilista em busca da verdade, isto é, abraçando a incerteza e a possibilidade do erro, seja na representação, seja no objeto representado. O que nos resta agora é dialogar sobre a ideia de verdade que pode emergir da atitude falibilista e sanar assim nossa segunda questão. É das palavras de Ibri que partimos para tanto: “O Falibilismo vem, de certa forma, apaziguar a ansiedade clássica pelo determinismo epistemológico, retirando um certo peso teológico que sempre acompanhou o conceito de Verdade” (IBRI, 2020, p. 70), e ainda: “*verdade* é conceituada, no interior do sistema peirciano, como o fim para onde tende indefinidamente a representação da comunidade de investigação, numa fixação inabalável de seu sistema de crenças” (IBRI, 2020, p. 194).

Os modos de inferência, conforme já aqui expomos, pretendem propor explicações plausíveis acerca dos fatos, ou, dizendo de outro modo, é através deles que podemos ler a realidade, nos relacionar com ela. Portanto, a verdade deve ser entendida como um produto de natureza inferencial. Decorrente dessa afirmação, a pergunta que se coloca é: a qual das formas de inferência devemos, então, submeter a verdade?

A inferência abductiva tem como proposta a formulação de uma hipótese explicativa para um fato anômalo. Sua intenção se esgota ao estabelecer tal hipótese. Não é da ossada da abdução dizer se a hipótese é, de fato, válida diante da anomalia, portanto, não podemos falar ainda sobre um compromisso com a verdade nesse modo de inferência, a não ser sobre uma ânsia em apaziguar um sistema de crenças abalado por algo inesperado. Nesse mesmo viés, a dedução, como aquela que extrai da hipótese o que deve ser esperado, limita sua ação enquanto proposta de relações possíveis, e até mesmo necessárias, entre a linguagem a partir da hipótese e o real, mas não se pode dizer que desse processo é possível inferir qualquer verdade. Restamos, portanto, encontrar na inferência indutiva a correlação necessária com a verdade, e, assim, concordar com Silveira (2011, p. 307): “Somente, pois, nos juízos assertórios decorrentes do raciocínio indutivo, o sujeito, então determinado, submete-se progressivamente ao texto da experiência e se dirá verdadeiro ou falso necessariamente e de modo exclusivo”. Diante disso, é válido afirmar que, sob a ótica peirciana, a verdade é fruto da inferência indutiva e que qualquer desvio frente a esse pressuposto será nocivo para o seu estabelecimento. A verdade, conforme desejamos, pode ser algo inalcançável, mas a indução enquanto método autocorretivo é o único caminho que, ao menos, nos possibilita encontrá-la.

Mantendo em mente a natureza indutiva da verdade, é possível compreender de maneira mais clara o modo como Peirce a concebeu ao afirmar: “a opinião que está destinada a ser aceita por todos os que investigam, é o que compreendemos por verdade, e o objeto representado nessa opinião é o real”¹⁴⁵. A definição de verdade como a opinião destinada a ser aceita nos permite postular de imediato duas interpretações: a) verdade e realidade são o mesmo fenômeno, mas tomados por vieses diferentes, um epistemológico e outro ontológico, respectivamente. Isso resultaria conceber de Peirce uma teoria da verdade por correspondência, tal como fez Haack (2002), não fosse o próximo item, isto é, b) por ser da natureza da opinião e produto da indução, a verdade é alcançada por meio da investigação e pode ser vista como um ponto ao qual todas as pesquisas sobre o mesmo assunto tendem, ou convergem, aspecto que lhe garante também lugar na teoria da verdade por convergência.

¹⁴⁵ CP, 5.407 (Tradução nossa).

Com base no exposto, apresentaremos aqui três aspectos da convergência da verdade na obra de Peirce levantados por Rodrigues (2019), os quais sintetizam de maneira clara as nuances que esse conceito permite na filosofia do pensador americano. Em primeiro lugar, devemos compreender a convergência à verdade como aproximação à verdade. Há que se considerar na obra peirciana a verdade como aquilo em que as teorias estão fadadas a chegar, e esse aspecto é garantido pela inferência indutiva que é capaz de desvendar certa regularidade presente na realidade através do seu caráter probabilístico, fazendo com que esperemos também no futuro os resultados obtidos na experiência presente. Rodrigues cita um parágrafo de Peirce do qual trazemos o seguinte trecho:

Ora, tudo o que a indução infere é o que seria descoberto como verdadeiro no curso usual da experiência, se ela fosse indefinidamente prolongada. Já que o método da indução deve em geral se aproximar dessa verdade, essa é uma justificativa suficiente para o uso desse método, embora nenhuma probabilidade definida recaia sobre a conclusão indutiva.¹⁴⁶

A aproximação da verdade se dá, portanto, pela aplicação do método indutivo. Sua prática, enquanto visa confirmar hipóteses, leva o observador a estabelecer critérios de validade que se entendem para a experiência futura e, por serem autocorretivos, adequam, cada vez mais, a representação conforme as exigências do representado. Por conta disso, é comum que métodos divergentes de pesquisa, quando trabalham no mesmo assunto, cheguem ao mesmo resultado no fim da investigação. A indução estabelece quais são as certezas que servirão de base para as próximas pesquisas. Nesse ponto, não se questiona a validade de tais certezas, pois a dúvida que motivou sua busca está encerrada ou, ao menos, profundamente adormecida.

A natureza diversa das pesquisas ilustra o segundo ponto que aqui abordamos, isto é, a convergência à verdade pressupõe o trabalho simultâneo de muitas pesquisas, mesmo conflitantes, que contribuem, cada uma a seu modo, com o corpo de conhecimentos que ficará disponível para as gerações futuras. Já vimos nas páginas anteriores deste capítulo a forma como Peirce condena o individualismo científico; disso podemos legitimar o caráter público e coletivo da investigação, isto é, a pesquisa não deve ser entendida em termos de esforços individuais, mesmo que somado ao de outros, mas sim como aquilo que todos os investigadores estão fazendo concomitantemente, em busca do mesmo objetivo. Por conta disso, Peirce¹⁴⁷ entende o fim da pesquisa como algo que perpassa até mesmo gerações de pesquisadores. A

¹⁴⁶ CP, 6.100 (Tradução de RODRIGUES, 2019).

¹⁴⁷ CP, 7.87.

verdade, nesse cenário, exige do pesquisador a humildade de perceber sua ação frente ao problema como uma simples contribuição, jamais como resolução absoluta. Mesmo aqueles que viveram para presenciar o fim da investigação não devem menosprezar os esforços daqueles que os antecederam, pois a convergência à verdade só foi possível devido aos legados destes. Não é outra interpretação que podemos tirar da famosa frase de Isaac Newton: “Se enxerguei mais longe é porque me apoiei em ombros de gigantes”.

Por fim, o terceiro ponto entende a convergência como o acordo entre os investigadores. Mesmo que se estabeleçam verdades particulares e determinadas, a continuação da investigação se manterá na esperança de se alcançar uma conclusão definitiva, que encerre a dúvida. A palavra esperança não é colocada aqui de modo aleatório, pois Peirce assume um Falibilismo mais modesto nos seus escritos de maturidade, nos diz Rodrigues (2019), no qual o necessário encontro com a verdade é substituído pela esperança que assim aconteça. Ao nosso ver, tal postura caracteriza um Falibilismo mais forte ao invés de modesto. Não se quer aqui duvidar da capacidade do método indutivo para tanto, mas apenas questionar, diante do peso da condição humana, se haverá tempo suficiente para encontrar a verdade antes que o universo continue sem nós. Mas, mesmo correndo tal risco, a investigação exige que continuemos, e o reconhecimento da verdade está submetido ao coletivo, pois é a comunidade dos investigadores que dará a palavra final na relação verdade/realidade. Se estabelece, desse modo, o limite ideal da pesquisa, aquele que estipula a correlação entre as opiniões verdadeiras e o real, fundamento da ideia de que a realidade não se submete àquilo que queremos dela.

Podemos sintetizar os três pontos da convergência da verdade aqui levantados, nas palavras de Rodrigues (2019, grifo do autor):

Esses três sentidos da teoria da convergência mostram que a verdade tem também ela mesma ao menos três características importantes: em primeiríssimo lugar, a verdade é o limite de nossos esforços para conhecer a realidade, e, como tal, ela é pública, pois é da natureza de uma opinião partilhada. Uma verdade privada não faz o menor sentido: ou a verdade é reconhecida intersubjetivamente ou não pode ser chamada por esse nome. Em segundo lugar, a verdade é processual, dependente que é de certos métodos para ser conhecida – se não há um método único, tampouco qualquer método é eficaz. E, em terceiro lugar, nunca podemos dizer que conhecemos definitivamente a verdade, pois ela é *fadada* a ser conhecida *no futuro*. Cedo ou tarde, seremos *forçados* a reconhecê-la, quer dizer, seremos forçados a representar o real tal como ele é – e só isso satisfará nossa busca, e uma vez que isso aconteça, não fará mais sentido continuar a investigar se não houver dúvida real e viva.

Nesse contexto, podemos compreender o conceito de verdade na teoria peirciana conforme descrevemos: a verdade é uma opinião partilhada, de caráter processual, concebida como o limite de nossos esforços para conhecer a realidade, cuja ação se estende no longo curso da experiência. A natureza pública da verdade é a característica mais relevante na sua corrida pela representação do real, pois garante que os resultados sejam debatidos, encorajados ou rejeitados, pela comunidade de investigadores, de modo a atribuir confiabilidade àquilo que apresenta. De outro modo, qualquer afirmação que não passe por essa discussão é fruto de autoritarismo e, por sua natureza, nada tem a afirmar sobre a realidade, uma vez que está submetida ao interesse de alguém, infringindo assim o pressuposto da não susceptibilidade do real a suas representações.

Podemos ainda ler de Peirce uma definição que corrobora com a forma pela qual abordamos o tema: “Chamo de ‘verdade’ a opinião predestinada, a qual eu deveria ter significado aquilo que em última instância prevaleceria se a investigação fosse levada suficientemente adiante nessa direção particular”¹⁴⁸. Por “opinião predestinada”, além de sua natureza pública e sua determinação pelo real, podemos compreender sua diferenciação de uma noção corriqueira de opinião que a concebe como o posicionamento particular de alguém, pois diz respeito à independência da verdade frente a qualquer fator individual, uma vez que é produto de elucubrações e experimentações coletivas. A citação demonstra ainda o caráter *in futuro* da verdade, pois é pela investigação, sempre levada adiante, que a condição da dúvida se encerra. Mesmo que tenha se estabelecido a certeza, é no futuro que saberemos até quando contar com ela. Portanto, entende-se a verdade como limite até o qual conseguimos chegar na busca pelo real.

Com as caracterizações trazidas sobre a natureza da verdade no texto peirciano, julgamos ter dado conta da segunda questão que levantamos no final da seção anterior: devemos compreender o conceito de verdade como o limite do conhecimento da realidade, construído de modo coletivo por um processo indutivo cuja determinação sempre é projetada no futuro. Com tais posições em mente, podemos criar uma ideia geral da posição filosófica de Peirce frente à conceituação do real e à possibilidade de seu conhecimento. Vimos até aqui que Peirce abraça o realismo por ser uma concepção metafísica que não produz bloqueios no caminho da investigação e, por conta disso, permite o conhecimento do real, mesmo que por meio de um processo que se estende a longo prazo e necessariamente precise ser construído no âmbito da pesquisa coletiva, uma vez que sua natureza reativa não se sujeita àquilo que dele interpretamos.

¹⁴⁸ EP, 2:457 (Tradução nossa).

Uma vez que as posturas realistas e falibilistas estão claras em nosso entendimento, devemos voltar nossa atenção para a ideia de crenças infalíveis tal como levantadas no capítulo anterior. É necessário afirmar: diante da filosofia de Peirce, não há proposição alguma que seja infalível. A transmissão de crenças por contágio, tal como ocorre nas redes devido à sua dinâmica, faz parecer, num aspecto extremamente psicológico, que as crenças que se fixam, seja por meio da tenacidade, autoridade ou *a priori*, tendem a ser fortalecidas diante da insistência de seus conteúdos, pois nossas predisposições para aceitá-las são elevadas, como veremos em breve. A atmosfera que se estabelece é a da confirmação constante das visões de mundo que os indivíduos sustentam. O contato constante com conteúdos que fortalecem a crença faz parecer que ela é infalível, pois há sempre uma forma de defendê-la, independente do modo como o real se apresente. Mas já vimos que, por conta da organização do real, não há possibilidade de sua representação absoluta, uma vez que a verdade é sempre processual e as leis são submetidas a pequenos desvios de comportamento frente à ação inexorável do acaso. Nesse sentido, a crença científica é a única capaz de guiar o conhecimento para próximo daquilo que o real é, ao mesmo tempo em que despreza qualquer caracterização sua enquanto um método infalível, visto que o erro e a incerteza são constituintes fundamentais do Falibilismo.

Em resumo, podemos perceber que da caracterização do real surgem as categorias ontológicas que dão fundamento para a realidade enquanto autônoma e dinâmica. Primeiridade, Segundidade e Terceiridade, sob os aspectos de acaso, existência e lei, respectivamente, erigem as bases do real e convidam a pensá-lo, não de modo estático e determinado, mas como processo vivo, independente e indeterminado, postulando assim o princípio Falibilista tanto ao objeto quanto à sua representação, pois, se a realidade muda, muda também o conhecimento acerca dela. Nesse emaranhado conceitual, aquilo que chamamos de verdade apresenta-se como a opinião sustentada pela comunidade de investigadores, cuja natureza indutiva a impede da estagnação, sempre exigindo sua real efetivação no futuro. Nesses termos, podemos dizer que a verdade é aquilo que ameniza o estranhamento entre realidade e conhecimento.

Mas, e se uma concepção tomada como verdadeira, ao contrário de nossa última constatação, for utilizada de modo tal a, ao invés de diminuir a distância entre o real e sua representação, aumentar de modo significativo as oposições entre eles? Ou ainda, de modo a dizer lutar contra tal estranhamento ao mesmo tempo em que está embasada numa concepção duvidosa de realidade e de conhecimento? Ao que tudo indica, as conclusões às quais chegamos até aqui divergem veementemente da tendência contemporânea em menosprezar o real ou suas consequências em nome de interesses particulares, atitude esta, aliás, que fez erguer aquilo que

chamamos de império da pós-verdade. É sobre esse conceito e, posteriormente, suas implicações frente ao realismo peirciano que discorreremos nas próximas seções.

2.4 A vida nas redes e o império da pós-verdade

Pós-verdade (*post-truth*) é, sem dúvidas, um dos termos cujo uso teve maior crescimento exponencial nos últimos anos. Em 2016, o aumento de sua incidência foi de 2.000% em relação ao ano anterior, o que a levou a ser escolhida como palavra daquele ano pelo Dicionário Oxford. Segundo o próprio dicionário, a palavra não era nova, pois há registros de seu uso desde, pelo menos, 1992, por Steve Tesich ao se referir às questões acerca do Irã e da Guerra do Golfo na revista americana *The Nation* (SANTAELLA, 2018, p. 48). O que chama atenção, portanto, é a forma como, de repente, tal termo passa a povoar nosso cotidiano, principalmente, nossa vida digital.

Diante das explicações para se entender tal aumento desproporcional no uso de “pós-verdade”, parece haver consenso entre os escritores ao se referirem a dois fatos: as eleições norte-americanas que resultaram na vitória de Donald Trump e o processo de desligamento do Reino Unido da União Europeia, ou Brexit (*Britain exit*). O motivo jaz na compulsória tendência mantida por ambos em desprezar os fatos e disseminar informações distorcidas, ou até mesmo falsas, no intuito de convencer os seus interlocutores, o que levou o Dicionário Oxford a definir pós-verdade como “o que denota ou está relacionado a circunstâncias nas quais fatos objetivos são menos influentes na formação da opinião pública do que apelos à emoção e a crenças pessoais”¹⁴⁹.

A definição dada pelo Dicionário Oxford centra na concepção de circunstâncias e o menosprezo de fatos objetivos. Essa caracterização nos permite pensar em nuances da pós-verdade em qualquer época da história humana como, inclusive, sugeriu Harari (2018 apud SANTAELLA, 2018, p. 50): “Sempre vivemos em uma era da pós-verdade. O *homo sapiens* é uma espécie da pós-verdade”. O autor se refere ao modo como o desenvolvimento de nossa sociedade é fundado na criação de histórias que influenciam e possibilitam a colaboração de milhares de indivíduos desconhecidos em função de uma mesma causa. Contudo, com o advento das redes e tecnologias de comunicação digitais o espectro da pós-verdade foi insuflado sobremaneira e, através de nossas vidas on-line, somos levados a intensificação desmedida dessa prática. Se a pós-verdade sempre teve influência na cultura humana, é através da dinâmica

¹⁴⁹ <http://en.oxforddictionaries.com/definition/post-truth> (Tradução nossa).

das redes que ela se evidencia e ganha uma terminologia adequada. Como comenta Santaella (2018, p. 51): “O que Harari deixa de considerar, pelo menos nesse extrato citado, é o diferencial que se instalou na disseminação da mentira a partir do tsunami das redes e dos aplicativos de internet”.

Com foco no aspecto contemporâneo, e único, do termo, o fenômeno da pós-verdade não ficou restringido apenas às eleições norte-americanas e ao *Brexit*, pois, com a ação do tempo, essa prática de convencer pela emoção foi determinante em diversos fenômenos ao redor do globo, desde o fortalecimento de teorias da conspiração, como a *Flat Earth Society*, que defende a forma plana da Terra, ou os negacionistas do aquecimento global, até a decisão de eleições presidenciais.

Não precisamos olhar para além de nossas fronteiras para compreender o caso, nem importar situações para ilustrar o fenômeno. No Brasil, a eleição de Bolsonaro em 2018 é um exemplo preciso do poder que a disseminação de informações que apelam ao emocional podem ter. Insistir na onipresença de um espectro comunista, corrupto, imoral, contra a família e os bons costumes, foi a chave para manipular a opinião popular e garantir a vitória inimaginável nas urnas. A pós-verdade tupiniquim continua seu legado desde então e promove, em meio à pandemia da Covid-19, mais desinformação e desconfiança para com as metodologias científicas. O problema é que a saturação dessa prática não leva apenas a desarranjos políticos e econômicos, mas a perdas irreversíveis tanto no nível individual quanto no coletivo. O negacionismo da pandemia e o descrédito à vacina enquanto possibilidade de cura, sobretudo impulsionados pelos altos cargos do executivo, são exemplos do desprezo pelos fatos que assola o Brasil, cujo número de mortos pela Covid-19, até o momento da redação desse parágrafo, alcançava os 243.457¹⁵⁰.

Sobre a definição de pós-verdade presente no Dicionário Oxford, podemos ler de Santaella (2018, p. 49):

Para o Dicionário, por sua vez, a “pós-verdade” deve ser entendida em dois sentidos diferentes: de um lado, o significado “depois que a verdade tenha se tornado conhecida”, de outro lado, o significado inaugurado pelo artigo de Tesich, a saber, o fato de que a verdade se tornou irrelevante. Assim, no seu sentido expandido, o prefixo “pós” não mais significa apenas “depois de um evento ou situação específica” como, por exemplo, na expressão “pós-guerra”, mas também implica “um tempo em que o conceito se tornou irrelevante ou sem importância”, como foi o caso de pós-nacional, em 1945.

¹⁵⁰ Número atualizado na data de entrega da tese: 548.420.

Perceber essas duas nuances do prefixo “pós” é de fundamental importância, principalmente de um ponto de vista filosófico. Na primeira, estamos lidando com um caso que julga existir uma verdade, mas que dela prefere se distanciar, pois o que se quer é maquiagem, ou esconder o fato. Mas, a segunda, muito mais radical e de consequências mais obscuras, assume que não há verdade alguma, e se houver, não apresenta relevância na análise dos fatos. A negligência com a verdade é justamente o que define a era da pós-verdade como podemos ler de Farkas e Schou (2020, p. 2, tradução nossa): “Estamos enfrentando uma sociedade da pós-verdade ou uma era pós-fatual na qual a Verdade e a Razão foram substituídas por fatos alternativos e pressentimentos individuais”. Nesses termos, concordamos com McIntyre (2018, p. 10, tradução nossa):

[...] A parte complicada não é explicar a ignorância, a mentira, o cinismo, a indiferença, o giro político, ou mesmo a ilusão. Nós vivemos com eles há séculos. Em vez disso, o que parece novo na era da Pós-verdade é um desafio não apenas para a ideia de conhecer a realidade, mas para a existência da própria realidade.

Como já estamos munidos dos pressupostos ontológicos peircianos, tendo como base seu Realismo fundamentado nas categorias, não há razões para imaginar qualquer ausência de uma realidade objetiva, cuja maior característica é sua reatividade frente às representações que dela são feitas, assim como sua insistência. Porém, um olhar embriagado pelas implicações da pós-verdade pode custar a consciência da reatividade dos fatos, o que leva à ilusão de um mundo cuja base de formação é garantida pela própria ideia dele feita. O problema dessa despreensão ontológica não está dado no indivíduo comum mal informado ou mal intencionado, pois negar a reatividade da existência, nesse caso, só afetaria a ele próprio. “Mas quando nossos líderes, ou uma pluralidade de nossa sociedade, estão em negação sobre fatos básicos, as consequências podem ser abaladoras” (MCINTYRE, 2018, p. 10, tradução nossa).

Um importante aspecto para se entender a grande influência da pós-verdade em meio a nossa sociedade é, segundo McIntyre, o negacionismo científico: “Antes respeitados pela autoridade de seu método, os resultados científicos são agora abertamente questionados por legiões de não especialistas que discordam deles” (MCINTYRE, 2018, p. 17, tradução nossa). Quando questionamos os resultados da ciência, isto é, as conclusões às quais ela chega, não se trata apenas de não concordar com o proposto, pois a não concordância é um aspecto positivo para o desenvolvimento científico. Os investigadores discordam entre si, isso é comum, mas caminham, mesmo que separados, para a resolução do problema que, em ambos os casos, é o mesmo. O que está em questão aqui é o modo como a não concordância com os resultados das

investigações leva ao desprezo pelo método pelo qual eles foram obtidos. Quando dois cientistas discordam um do outro e propõem teorias bastante divergentes para a resolução do mesmo problema, ainda assim a disputa é justa se ambos se debruçam sobre o método científico, pois, no final, este garantirá o êxito da melhor hipótese. Mas, não é o que acontece, por exemplo, se analisarmos as alegações de um terraplanista. Esses tipos de argumentos levantados pelos negacionistas não levam em conta o processo científico já descrito em nosso trabalho, mas fixam-se, quando muito, em induções rudimentares, ou raciocínios fingidos (*sham reasoning*). O negacionista científico, portanto, não é aquele que apenas questiona os resultados da ciência, mas sim aquele que desqualifica e despreza o método através do qual tais resultados foram obtidos.

Enquanto Peirce vê no Falibilismo a garantia de representações corretas acerca do real, uma vez que permite o constante debate e ajuste de teorias e não fixa nenhuma certeza inquestionável, os negacionistas entendem o Falibilismo como um ponto fraco do método científico, pois significa dizer que a ciência não é tão poderosa quanto imaginávamos ser e, visto que não há nenhuma resposta absolutamente certa, qualquer teoria é válida na disputa pela solução das questões. “[...] se a ciência é um processo aberto, não cabe a ela excluir teorias alternativas. Até que uma teoria seja absolutamente provada, eles [os negacionistas] acreditam, uma teoria concorrente sempre pode ser verdadeira” (MCINTYRE, 2018, p. 20, tradução nossa). Esse posicionamento garante confiança aos negacionistas na construção de suas teorias, pois entendem os resultados científicos apenas como uma das respostas possíveis.

Diante do exposto, é válido afirmar que o que possibilita a pós-verdade ser entendida como uma tendência para a opinião com base na emoção, ou como um estado de coisas atual no qual a verdade é desprezada é o fato de ser epistemologicamente ambígua, pois aceita qualquer inferência, e ontologicamente vazia, pois despreza a existência da própria realidade enquanto alter e geral. As inferências resultantes da pós-verdade são das mais variadas formas, inclusive, contraditórias entre si. Tomemos como exemplo o aquecimento global: enquanto alguém defende a existência de tal fenômeno e demonstra dados que indicam sua ocorrência, outro escolhe não acreditar e descredibiliza os dados apontando para o fato de haver lugares no globo nos quais a temperatura está negativa. O que se espera é alcançar um momento em que uma das duas teorias irá se mostrar mais acertada, mas tal acontecimento é sempre adiado, pois não há uma concepção em comum de realidade enquanto elemento reativo que estabeleça critérios para definir qual teoria tem mais aceitabilidade. Portanto, no escopo da pós-verdade, qualquer teoria tem o mesmo valor explicativo, visto que dependem das preferências pessoais

de seus investigadores, pois, se há um real, esse é descartável, o que permite pensá-lo do modo como mais agrada.

Outro uso muito corrente das possibilidades oferecidas pela pós-verdade, largamente utilizado em cenários políticos, por exemplo, é a manipulação das massas. Nesse viés, não se descredibiliza o conhecimento científico por não concordar com ele, ou acreditar que explicações dadas de outro modo são mais confiáveis, mas prioriza-se o uso deliberado da mentira para enganar determinado grupo e atingir fins específicos. Vista por essa condição, a pós-verdade não viabiliza, como no caso anterior, uma representação alternativa dos fatos que busca se consolidar como explicação suficiente. Embora possa causar isso na população, a mentira, em sua origem, apenas pretende iludir, até que seja substituída por outra mentira e assim sucessivamente de modo a estabilizar a narrativa pretendida.

Nesse ponto podemos tecer uma breve relação entre os modos da pós-verdade e os métodos de fixar crença definidos por Peirce. A primeira possibilidade a qual chamamos a atenção é para o uso de narrativas, mentiras, fatos alternativos – como se queira nomear – para fundamentar uma crença previamente sustentada, ou ainda, mudar a crença para outra com o mesmo fundo fictício. Nesse caso, o que prevalece para que a crença seja aceita é o quanto ela corrobora com as preferências individuais, predisposições para a leitura dos fatos, portanto, os modos de fixar crença aqui envolvidos nos remetem à tenacidade e ao *a priori*. Já o segundo uso da pós-verdade, aquele que visa deliberadamente criar uma ilusão e, concomitantemente, a manipulação das massas. Está fundamentado no método da autoridade uma vez que o suporte teórico não visa explicar o mundo como ferramenta intelectual, mas para o domínio. A pós-verdade é, já em sua origem, incompatível com o método científico, pois torna obsoleto o diálogo com os fatos. O único modo de informações cientificamente verdadeiras serem veiculadas pelos métodos dogmáticos é por acaso ou pela imposição da autoridade.

O uso da pós-verdade, seja enquanto possibilidade de acreditar no que for mais agradável, ou como forma de manipular um grupo, abriu precedentes dos mais variados tipos, o que permitiu, por exemplo, o desacordo com fatos científicos, como acabamos de ver. Acreditamos, diferente do que sugere McIntyre, que esse cenário de escárnio do real não é algo verdadeiramente novo, mas que tem se intensificado sobremaneira em todas as camadas da sociedade, o que causa preocupação quanto aos rumos a que isso pode levar. Mas, antes de pensarmos nas consequências, devemos compreender onde estão as causas de tal intensificação, e isso também parece unânime entre os pesquisadores do tema: o surgimento das redes sociais. Analisaremos a partir de agora dois fatores que julgamos elementares na sobreposição dos modos da pós-verdade frente ao crescimento das redes sociais, quais sejam, as *filter bubbles* e

as *fake news*. Nossa hipótese, ainda, consiste em mostrar como essas causas de intensificação do fenômeno da pós-verdade são elas mesmas efeitos de uma enraizada tradição dualista que nos influencia desde os modernos.

2.5 Algoritmos, imediatividade e saturação: a ação das bolhas e das *fake news*

O advento das redes sociais marca uma forma de interação sem precedentes na história. Ao mesmo tempo em que a internet possibilitou a conexão de pessoas ao redor do globo de maneira simples e eficaz, também proporcionou a cada indivíduo a capacidade de produzir em tempo real conteúdo para ser veiculado, diferente das mídias tradicionais, nas quais o indivíduo era tido apenas como um receptor. Com a grandeza informacional das redes, poderíamos esperar o desenvolvimento pleno de nossa capacidade comunicacional, o fortalecimento imediato de nossas entidades democráticas e a total conexão entre todos os povos cuja distância geográfica fora encurtada por meio da virtualidade. Quando pensamos nas diversas formas de manifestações que povoam as redes hoje, não é preciso dizer que as expectativas que delas surgiram, além de terem sido demasiadamente “românticas”, foram ainda mais ingênuas.

As redes são hoje os campos mais frutíferos para a pós-verdade. Sua dinâmica de reprodução constante de conteúdos duvidosos e o modo como segrega ideias distintas umas das outras definitivamente desqualifica o adjetivo “social” que poderia vir empregado após o termo “rede”. Se as redes fossem de fato sociais, no sentido falibilista do termo, isso faria ruir os métodos dogmáticos de fixação das crenças que, na verdade, como já mostramos, são significativamente potencializados a ponto de serem tomados em pé de igualdade com o método científico em critérios de confiança nas representações do real.

Deliberadamente, as pessoas defendem assuntos bastante polêmicos nas redes, como pena de morte, legalização do aborto, descriminalização das drogas, entre outros, com dados muitas vezes duvidosos ou, até mesmo, sem dados nenhum, sem contar com as teorias da conspiração e outros fenômenos parelhos que emanam de tais ambientes. Apenas fatores políticos não caracterizam a diversidade dos ambientes virtuais, mas parece ser sobre eles que as discussões mais conflitantes ocorrem e escancaram o modo como a preocupação em representar o real se tornou obsoleta.

As redes proporcionam conforto epistemológico, pois sempre haverá partidários de nossas interpretações que serão, ora ou outra, remetidos a nós. Além do fato das posições que se mostram contrárias às nossas serem discretamente retiradas da nossa experiência virtual, seja utilizando mecanismos de busca, ou até mesmo no *feed* de notícias do Facebook. Esse processo

é o resultado da forma como operam as *filter bubbles*, ou bolhas filtradas, bolhas-filtro, as quais chamaremos daqui por diante apenas de bolhas. Pariser (2011) parece ter sido o primeiro a utilizar o termo para se referir ao modo como grandes empresas como Facebook e Google direcionam conteúdos específicos a seus usuários com base em informações disponibilizadas por eles, na maioria das vezes, sem que tenham consciência disso.

Outro termo comum utilizado para representar esse fenômeno, inclusive nas mídias tradicionais, é “câmaras de eco” (*echo chambers*), mas que, segundo Sumpter, embora os conceitos possuam relação, são levemente diferentes: “A diferença entre cavidades filtradas e ecoadas está em se elas são criadas por algoritmos ou por pessoas” (SUMPTER, 2018, p. 201, tradução nossa). As câmaras de eco são resultado da ação humana em indicar fontes que apresentam sempre as mesmas inclinações ideológicas. Por exemplo, uma série de *youtubers* que indicam em seus vídeos *links* que remetam a outros vídeos de mesmo teor informacional. Desse modo, o receptor que segue as sugestões acaba sendo sempre bombardeado pelas mesmas informações, sem nenhum contato com uma contraprova. Já as bolhas são um fenômeno exclusivo da era digital, resultado da ação de algoritmos baseados em nossos *likes*, nas buscas que fazemos na rede e até mesmo em nosso histórico de navegação, portanto, “Cada ação tomada em seu navegador da web é usada para decidir o que mostrar para você em seguida” (SUMPTER, 2018, p. 201, tradução nossa).

A ação ubíqua dos algoritmos em meio às redes é guiada de modo a devolver aos indivíduos exatamente aquilo que suas pesquisas e interesses indicam. Mesmo que nós não saibamos exatamente o que estamos procurando, as sugestões que aparecem em propagandas nas redes sociais, ou até mesmo em promoções encaminhadas por e-mail, são personalizadas aos moldes de um padrão imposto pela ação silenciosa dos algoritmos. Esse processo, idealizado para entregar ao consumidor o produto que ele procura, mesmo sem saber que procura, é um dos responsáveis por causar uma visão unilateral das questões, sobretudo políticas. Quanto mais notícias de um dado tipo recebem nossa atenção nas redes, mais do mesmo perfil se apresentarão, até que informações divergentes sejam completamente engolidas, constituindo assim a bolha que nos faz olhar para tudo que é externo como incorreto ou desinformado. A quem achar que as redes promovem por si só essas questões, é válido ler de Santaella (2018, p. 16):

[Os algoritmos] empregados pelas poderosas companhias de tecnologia têm seu design destinado a traçar com precisão o perfil do usuário de modo a desenhar nitidamente a bolha a que pertencem. Trata-se de uma questão paradoxal, que pouco tem a ver com a ideia do *Big Brother*, no famoso livro

de George Orwell, o grande irmão que te vigia. Nas redes, não se trata mais de uma força superior inelutável que nos oprime e nos cega. Os algoritmos são baseados nas próprias escolhas que fazemos, desenham as predileções de que damos notícias nas redes. Portanto, não é mais uma questão de demonizar o poder das redes, pois elas não fazem outra coisa a não ser devolver o retrato de nossas mentes, desejos e crenças.

Como a autora bem coloca, as redes apenas evidenciam nossas preferências, aquilo que desejamos ou mesmo acreditamos, embora sem que tenhamos deliberadamente solicitado isso. Os algoritmos são estimulados pelos nossos *clicks*, por aquilo que compartilhamos e buscamos. Nós damos, sem dúvida, a matéria prima das bolhas, pois mostramos nossos interesses e, com base neles, somos classificados e enquadrados. Mas, se entrarmos no mercado de nosso bairro buscando por certa marca de cerveja, ao sair, não vamos encontrar nenhum *outdoor* com uma propaganda, ou promoções da mesma marca em outros mercados só pelo fato de termos cogitado sua compra, o que seria completamente normal em nossa página do Facebook após termos buscado por qualquer produto no Google. Por isso, mesmo que os algoritmos só nos mostrem aquilo que está em nós, sua ação não é da simples análise, mas sim do interesse mercadológico. Eles inflamam nossos desejos até que saciá-los se torne nosso único objetivo. Além de nos prender em um *looping* que não permite olhar para além de seu alcance.

Desse modo, as bolhas assumem o controle na seleção de informação, pois filtram os elementos que serão englobados em seu corpo com base nas preferências assumidas anteriormente e descartam aqueles que abalam ou contradizem o sistema de crença imperante. Nesse sentido, Bruns diz haver a ação das bolhas, e também das câmaras de eco, quando “grupos e comunidades específicos se separam do resto da rede (por sua própria escolha ou por meio de ações de outros) e, portanto, não podem mais ser alcançados por novas informações de fora” (BRUNS, 2019, p. 22, tradução nossa). Embora a citação de Bruns resuma bem nosso ponto, chamamos a atenção para três aspectos: a) os grupos de fato se separam, não no intuito de se isolarem, mas de modo a criarem uma certa identidade que lhes dê confiança em propagar suas crenças; b) não se trata de uma atitude consciente essa separação, afinal os algoritmos são os grandes direcionadores das redes. A sobreposição de certas informações em detrimento de outras é advinda da ação dos algoritmos e, através dessa forma de “navegação guiada”, as bolhas acolhem aqueles cujo desejo foi elevado ao ponto de satisfação necessária; e c) a bolha não é um sistema que se fecha em quantidade de informação, ao contrário, ela é extremamente dinâmica para se manter ativa. O que ocorre é a seleção daquilo que vai ser aceito pelo sistema, com base em ideias predeterminadas que fundamentam a delimitação traçada pela bolha.

Embora pensar os algoritmos seja crucial para entendermos os modos de crença que as redes vêm possibilitando, segundo O’Neil (2016), a forma de seu funcionamento é ainda muito obscura para justificarmos o que estão fazendo ou mesmo detectar um problema. A autora ainda chama a atenção para o modo como os algoritmos apresentam impacto negativo nos mais pobres e desfavorecidos, ao mesmo tempo em que facilitam a vida dos mais afortunados.

O estabelecimento das bolhas, em suas filtragens informacionais, é causa primeira da polarização e da má fundamentação das opiniões disseminadas pelas redes e fora delas. Em um processo contínuo de parcialidade frente ao que deve ou não ser aceito, as posições tomadas tendem a se tornar cada vez mais radicais devido ao reforço das ideias predominantes, conforme nos diz Salgado (2018). As bolhas não são um fenômeno exclusivo das redes. Elas operam na vida comum do ser humano. O que queremos mostrar é que elas se intensificam com a vida digital e, junto, se intensificam também seus desdobramentos. Não é nova a tendência de acreditarmos naquilo para o que já temos certa propensão, como analisamos no capítulo anterior ao apresentar os modos de fixar crença segundo Peirce. Portanto:

A mente funciona por reconhecimento de padrões, sendo atraída por padrões já conhecidos em detrimento dos desconhecidos. Justo por isso, gasta-se muito menos esforço e energia mental diante da mesmidade do que diante da alteridade, uma vez que essa última nos obriga a romper hábitos e criar novos hábitos de pensamento. [...] Diante disso é plausível a hipótese de que, mesmo que os algoritmos fossem eliminados (o que é impossível), as pessoas ainda tenderiam a criar suas próprias bolhas de filtro como garantia de aproximação de pessoas que funcionam como espelhos de suas crenças, o que só fortalece as crenças na medida em que o espelho cumpre a função de devolver as mesmas crenças de modo redobrado, e assim progressivamente. (SANTAELLA, 2018, p. 18-19).

Podemos notar até aqui que a tendência de negar o que contradiz a crença se intensifica na vida digital, pois o protagonismo das bolhas, alimentadas pela intervenção dos algoritmos, torna as redes um ambiente de extremo conforto epistemológico. Graças à contínua inserção de informação não é necessário pensar “fora da bolha”, embora, todo conteúdo já chegue filtrado e pronto para reforçar, nunca contrariar, as crenças. Acreditar no que se quer e encontrar muitos outros adeptos da mesma crença, assim como nos permitem as bolhas, é o que garante o aspecto epistemologicamente ambíguo com o qual caracterizamos a pós-verdade. Porém, se as bolhas são alimentadas por informações que reafirmam as crenças em seus domínios, resta pensarmos o caráter de tal processo informacional que permite à crença estar segura de qualquer contradição. Em meio às redes, a disseminação das *fake news* tende a assumir o controle da

construção da realidade, portanto, é sobre esse conceito que trataremos em busca de novas respostas.

A expressão *fake news*, traduzida usualmente como notícias falsas ou notícias falsificadas, está tão profundamente compenetrada no cotidiano popular que não carece mais de tradução. Referir-se a uma informação como “*fake*” é algo bastante comum nas conversas diárias, o que mostra a enorme popularidade do termo, tanto em seu entendimento, quanto em seu uso. Das tentativas de conceituação de *fake news*, duas características são unânimes e nos parecem suficientes até aqui: trata-se de boatos, ou estórias, sem compromisso com a representação fiel dos fatos, criados de maneira deliberativa, com o propósito de influenciar, ou manipular seus receptores.

Ao mesmo tempo em que os autores da bibliografia consultada expõem a natureza das *fake news*, também atentam para o fato de tal forma de conduta não ser um fenômeno exclusivo do uso das redes. A relação dos humanos com as *fake news* é bastante antiga e poderia se supor fazer parte de nossa cultura desde os primórdios de nossa espécie (ver por exemplo, HARARI, 2018; MALIK, 2017; VEYNE, 1983). Como uma velha conhecida em nossas práticas, a ação com base em *fake news* não deveria ser motivo de injúria ou alarde. Porém, essa predisposição para acobertar a verdade, unida ao uso frenético das redes, faz surgir no século XXI um fenômeno de características próprias e de dimensões preocupantes. A novidade das *fake news* em meio às redes fica clara, nas palavras de Santaella (2018, p. 30):

O que difere agora é o modo como as notícias são produzidas, disseminadas e interpretadas. Tradicionalmente, na era hegemônica da comunicação de massas, as notícias eram fabricadas em fontes restritas, relativamente confiáveis na medida em que deveriam seguir práticas baseadas em códigos estritos de deontologia [...]. A partir da emergência da internet, da cultura digital e das redes sociais, surgiram novos modos de publicar, compartilhar e consumir informação e notícias que são pouco submetidas à regulação ou padrões editoriais.

A democratização dos meios de comunicação trouxe, juntamente com o acesso livre à informação, a liberdade em criar e veicular qualquer informação. A rede é um espaço aberto para a criação de conteúdo. Seja através de sites, blogs ou perfis no Youtube, todos são influenciadores em potencial, afinal, tudo que na rede é postado está sujeito ao compartilhamento, basta que caia nas graças de algum grupo. Além da facilidade em publicar, há ainda mais facilidade em acessar os conteúdos que, com o intermédio dos *smartphones* e mídias móveis, podem ser checados de qualquer lugar e a qualquer hora.

Com a imensa quantidade de conteúdos disponíveis, fica muito mais difícil checar a veracidade daquilo a que se tem acesso, além do mais, se torna bastante fácil e conveniente defender um ponto de vista específico, já que as redes viabilizam nossas preferências. Seguindo essa mesma lógica, conteúdos que apresentam posições contrárias àquelas mantidas por nós também povoam aos montes os meandros da *web*, o que, em gênese, demonstra a natureza reativa que a internet poderia manter. Mas, pela ação das bolhas, conforme enunciamos, somos constantemente reintroduzidos às mesmas formas de crença e continuamente mantidos em um estado de conforto epistemológico.

A estrutura das redes é desenhada para que haja interação entre seus usuários. Por conta disso, todos os produtores de conteúdo, desde jornais renomados a *youtubers*, nos convidam a compartilhar suas produções. Afora o caráter financeiro que motiva tal convite, não podemos negar que a difusão de notícias é feita majoritariamente pelos receptores em relação às fontes. Nesse cenário, as *fake news* se proliferam pela própria força da crença em se manter viva: ao compartilhar aquilo que acreditamos, além de afirmar nossas convicções, convidamos outros a comungar de nossos ideais. Como experiência para essa suposição, basta entrarmos em nossos perfis do Facebook e observar o quanto de conteúdo sem nenhuma referência ou embasamento claro é compartilhado em nossos *feeds* de notícias, cuja própria concepção é de algo que precisa ser alimentado e, em meio a sua insaciável gula, permite empanturrar-se com todo tipo de conteúdo que, quanto mais se repete, melhor para o paladar.

Nesse viés, mesmo que a disseminação de notícias falsas se apresente como uma conduta muito antiga da cultura humana, observada com fins políticos, econômicos, ou mesmo como forma de desmoralizar pessoas, entendemos que sua prática difere bastante do fenômeno contemporâneo das *fake news*. A veiculação de notícias falsas através das redes ganha uma nova configuração que nenhum de seus meios anteriores foi capaz de realizar: elas atingem milhares de pessoas em um baixíssimo intervalo de tempo. Mesmo a televisão, que talvez possa ser tomada como o meio de veicular informação mais abrangente depois das redes, não é capaz de alcançar pessoas do mundo todo de modo tão eficiente e, muito menos, de produzir conteúdo de maneira tão rápida. Ao que tudo indica, hoje o próprio Hermes enviaria *direct messages* pelos pátios do Olimpo.

A piada passa de cômica para espantosa quando analisamos alguns dados: já em 2015, uma publicação da Forbes feita por Marr (2015) elencava 20 fatos sobre a internet cujos números já eram bastante exorbitantes. Por exemplo, a previsão de que, até o ano de 2020, cerca de 1,7 megabytes de novas informações seriam criados por segundo para cada habitante do planeta e de que a quantidade de dados armazenados, ainda no mesmo ano, alcançaria cerca de

44 zettabytes (ZiB), equivalente a 44 trilhões de gigabytes. Ainda em 2015, 1,4 bilhão de *smartphones* foram comercializados e a previsão para 2020 era alcançar a marca dos 6,1 bilhões. A quantidade de informação é tão inimaginável que, de todos os dados existentes no mundo, apenas 0,5% acabam sendo consultados.

Garrett (2020), se referindo ao infográfico *Data Never Sleeps*¹⁵¹ da Domo, empresa especializada em computação na nuvem, nos mostra que no ano de 2020, a cada minuto na internet, 374 mil novos *stories* foram postados no Instagram, 147 mil fotos foram publicadas no Facebook, 41 milhões de mensagens foram trocados pelo WhatsApp e 500 novas horas de vídeo foram enviadas para o Youtube. A reportagem ainda mostra que o TikTok, nova febre em quesito de redes sociais, foi instalado 2.704 vezes em novos dispositivos por minuto e, possivelmente por conta da pandemia do Novo Coronavírus, a cada minuto, 208 mil pessoas participaram de conferências através do Zoom, enquanto 1.388.889 realizaram chamadas de voz/vídeo.

É evidente que, em meio a tal manancial de informação e compartilhamento, notícias falsas assumem uma natureza muito mais complexa, que ultrapassa a condição do simples boato, ou estória, e assume um estatuto de balizador da conduta de milhões de pessoas. Nenhum boato, ou fofoca, vence eleições, ou atenta contra a saúde de uma nação na medida em que isso vem acontecendo em nosso tempo. A veiculação imediata e saturada dessas informações fraudulentas via redes é suficiente para tornar as *fake news* um fenômeno, em certa medida, novo na história da humanidade, que, somado à ação de curadoria das bolhas, formam o alicerce da pós-verdade. A imediatividade das *fake news*, uma vez que seu compartilhamento por minuto pode ser inimaginavelmente grande, junto de sua saturação, visto a possibilidade real de sua presença para todos os usuários das redes, as tornam, para além de uma simples falsidade, o fundamento do caráter ontologicamente vazio da pós-verdade. É através de sua ação que a noção de fatos a serem checados se perde e, junto disso, o pressuposto de alteridade do real fica comprometido. Desse modo, a realidade se constrói no próprio discurso compartilhado e, portanto, pode ser confrontada apenas por outro discurso, mas, se não há um ponto em comum para o qual toda a discussão deve convergir, o confronto pouco importa. Veremos no capítulo seguinte como a real implicação do discurso é encontrada nas suas consequências práticas, segundo uma abordagem pragmatista.

Imediatividade e saturação, tal como se espalham as *fake news*, são também elementos-chave na transmissão por contágio de crenças. Há uma diferença fundamental aqui: *fake news*

¹⁵¹ <https://www.domo.com/learn/data-never-sleeps-8>

são de natureza informacional, trata-se de elementos que auxiliam na interpretação acerca do real. Já crenças, conforme a caracterização de Peirce, são modos de conduta, disposições para o agir. Além de notícias e informação, as redes nos oferecem modelos de como pensar, agir, questionar, enfim, crenças já moldadas. As bolhas ajudam na determinação de quais crenças serão apresentadas com base naquelas pré-estabelecidas, enquanto as *fake news* retroalimentam seus interesses através de conteúdos que forcem a manutenção da crença. Por isso, relembremos, aparece aqui a ideia de crenças infalíveis que assim se mantêm enquanto permanecem vinculadas às redes. As crenças, uma vez transmitidas por contágio, fixam-se por tenacidade, autoridade ou *a priori*, isto é, de modo dogmático, e a reafirmação constante de suas fundamentações torna a crítica, ou a autocrítica, da crença cada vez mais inatingível.

De modo geral, Perosa (2017) afirma que um dos fatores que garantem o sucesso na disseminação de *fake news* é a polarização política que possibilita o debate irracional, sem nenhuma perspectiva de acordo entre as partes, até o ponto de todo o tema ser analisado por um viés emocional, o que faz permanecer em constante disputa as visões divergentes. No nosso entendimento, a polarização é sim fator inquestionável, mas, a sua gênese é muito mais profunda do que aquela lida por aspectos políticos. A tendência a dividir tudo em dois é um aspecto da cultura humana resultado de posições filosóficas do passado. É sobre o Dualismo que discorreremos no tópico seguinte.

2.6 O aprisionamento do ocidente a esquemas dualistas

Em sua busca pela verdade indubitável, René Descartes construiu sua filosofia sobre princípios que estabelecem de modo categórico a primazia da alma sobre o corpo. Nas *Meditações* (1962), por exemplo, o pensador, ao partir da radicalidade da dúvida hiperbólica, alcança, pelo que entende, três certezas das quais não se pode duvidar, a saber, de que ele é a) alguma coisa; b) uma coisa pensante; e c) que o espírito é mais fácil de conhecer do que o corpo. O desenrolar do argumento cartesiano o leva a postular uma diferenciação substancial entre o corpo e a alma, aos quais se deve atribuir funções diferentes em nosso funcionamento, como afirma nas *Paixões da Alma* (1962). A esta doutrina, que defende a separação radical entre duas substâncias, a tradição filosófica convencionou chamar de dualismo.

Cottingham (2009), ao discutir a incompatibilidade entre mente e corpo no pensamento cartesiano, analisa seu dualismo a partir de três considerações, quais sejam, teológica, metafísica e científica. Como nos mostra o comentador, o dualismo forneceria melhor suporte para a imortalidade da alma do que a doutrina aristotélica, sua antecessora, no que tange

à frente teológica, mas não seria tão bem sucedido na frente metafísica, por não dar conta de explicar de modo convincente a passagem da cognição subjetiva para o conhecimento confiável da realidade objetiva, e na frente científica, por ter sido conduzido por uma visão unificadora que bania a alma progressivamente da ciência, cujo aparecer só seria pertinente para explicar os fenômenos do pensamento e da linguagem, que não podiam, ao menos ainda, ser explicados por viés reducionista.

O projeto dualista de Descartes sofreu duras críticas ao longo da história do pensamento, mas, embora o conteúdo de suas elucubrações tenha sido questionado pelos seus críticos, é difícil admitir que assim também o fora a sua forma. Se Descartes não foi suficientemente convincente em explicar a separação entre alma e corpo, uma marca bastante forte permaneceu de sua tentativa: a tendência em analisar o fenômeno a partir do pressuposto de que este possui partes irreduzíveis entre si. A visão vigente na modernidade, por exemplo, da separação mente e corpo ganha fôlego com os escritos cartesianos e mesmo os monismos que emergiram como forma de contraproposta como as teorias de Berkeley e Spinoza, ainda partiam de termos cunhados pelo dualismo. O próprio Locke, contrário confesso do racionalismo de Descartes, não foi além da divisão dualista entre corpo e alma.

O dualismo, tal como o entendemos aqui, assume uma postura muito mais ampla do que a divisão mente/matéria, pois consideramos dualista qualquer doutrina cujo método de compreensão do fenômeno consiste em dividi-lo em partes independentes, irreduzíveis entre si, e inferir, de sua análise particular, uma constatação para o todo, algo proveniente da afirmação de Peirce de que o “dualismo é a filosofia que divide tudo em dois”¹⁵².

O impulso da divisão identitária entre as partes tende a produzir a polarização de grandes temas, cuja discussão se desenvolve a partir do choque entre os contrários: os que são contra e os que são a favor, o bem e o mal, o certo e o errado, o justo e o injusto etc. Essa binariedade, como se regida por 0 e 1, traz consequências marcantes na análise dos fatos, pois descaracteriza a complexidade manifesta que rege as relações do real.

Mora (2001) afirma que sobre o título de filosofia dualista podem ser entendidas várias doutrinas, como a pitagórica que opõe o perfeito ao imperfeito, o limitado ao ilimitado etc., fazendo dessas oposições o princípio de formação das coisas; as especulações gnósticas e maniqueístas, cujo objeto se encontra na oposição entre Bem e Mal; a distinção de Kant entre liberdade e necessidade; a própria doutrina cartesiana entre coisa pensante e coisa extensa, entre outras. Disso, podemos inferir que há na cultura ocidental um certo flerte aos extremos, e

¹⁵² CP, 7.565 (Tradução nossa).

difícilmente encontramos em suas discussões caminhos que indiquem a possível conciliação de seus opostos, salvo exceções, como Heráclito.

O cenário se agrava ao olharmos as correntes teóricas que emergem na contemporaneidade. A filosofia alemã pós-Hegel foi terreno fértil para as raízes do psicologismo enquanto reação à metafísica e à filosofia especulativa que levou a uma reorientação do pensamento para o fato (PORTA, 2014). Por submeter os pressupostos da Filosofia, sobretudo os da Lógica, a aspectos psicológicos do ser humano, o psicologismo ganhou terreno entre os teóricos do século XIX que buscavam uma resposta à teoria referencialista do significado. Os precursores das vertentes analítica e fenomenológica da filosofia contemporânea ganharam reconhecimento frente ao seu viés antipsicologista, e assim o fizeram por possibilitar uma nova teoria do sentido que se difundiria no século XX e assumiria uma complexa ramificação, partindo de dois cotilédones principais: Frege, cujos esforços levam à filosofia da linguagem analítica, e Husserl, precursor da fenomenologia, estando tais vertentes longe de uma relação de amizade. Mais próximo de nossos tempos, vemos surgir o realismo especulativo contra as investidas pós-estruturalistas, e assim permanece o avanço dos extremos na determinação do real.

O aprisionamento do ocidente a esquemas dualistas, a nosso ver, é responsável pela saturação dos antagonismos que sua intensificação provocou. Nossa cultura dualista nos faz analisar os fatos de maneira extremada, sem brechas para um olhar ao centro, e o resultado é a postura radical que muitos têm assumido. Polarização política, negacionismo científico, desprezo pelas medidas sanitárias em meio à pandemia, todos esses são exemplos de produtos gerados a partir de uma postura antagônica entre o crível e o não crível, baseadas no pressuposto dualista da existência de apenas dois lados da moeda. Sem contar a forma como as redes intensificaram sobremaneira esse posicionamento frente aos fenômenos.

O resultado da atitude dualista é o extremismo. “[...] extremismos que tomaram conta da comunicação humana pós-redes digitais, extremismos muitas vezes impulsionados pela hipertrofia do eu no apego a crenças alimentadas pela homofilia, a atração por tudo que confirma as próprias crenças” (SANTAELLA, 2020). O extremismo na interpretação dos fenômenos gera a total separação e oposição entre aquilo em que se crê e aquilo que afirma o contrário. As redes, direcionadas pelas bolhas e informadas por *fake news*, garantem a disputa contínua entre tese e antítese. A produção de uma síntese é sempre postergada e a luta dos contrários só resulta em desinformação e reafirmação das próprias crenças.

Entendemos o dualismo na cultura ocidental não como algo maléfico, pois não pretendemos criar nenhum juízo de valor aqui, mas sim como tendência que intensifica as

polarizações recorrentes nas redes. A necessidade de defender um posicionamento em meio a uma disputa maniqueísta entre o bem e o mal, o certo e o errado, sempre compreendendo nossas afirmações como heroínas e como vilãs aquelas que as contradizem, leva à absorção instantânea e irracional de informações que nos oferecem munição nessa disputa. Quanto mais nos armarmos de informações, mesmo que falsas, mais teremos argumentos para defender nosso posicionamento, pois o que importa é a vitória e total aniquilação do pensamento oposto, uma espécie de eugenia ideológica proporcionada pelas redes.

2.7 Uma leitura realista da pós-verdade

É inquestionável a forma como as redes alteraram sobremaneira nosso modo de vida. A dinâmica de suas relações proporciona um olhar aparentemente espontâneo da realidade, sem limites frente ao conteúdo que pode ser acessado. Contudo, vimos nas páginas que antecedem a esse parágrafo o modo como as bolhas operam, o que torna a visão da vida digital enquanto uma potência libertadora, além de demasiadamente ingênua, profundamente falsa. A ação das bolhas, somada à possibilidade quase infalível de manutenção da crença proporcionada pelas *fake news* e a tendência aos extremos ditada pelo dualismo cultural, nos arrasta de modo avassalador para o âmago da pós-verdade enquanto caracterização do real.

Nesse ponto específico, o da concepção de real, a pós-verdade e o realismo peirciano se tocam. É nesse viés de análise que a teoria de Peirce se apresenta como radical opositora às tendências contemporâneas de manipulação de informação com vistas à finalidade de enganar ou, simplesmente, sustentar imprecisões ou inverdades apenas pelo fato de manter um posicionamento, ou crença, operante na leitura dos fatos. Frente a isso, é na tarefa de comparação e crítica entre o realismo e a pós-verdade que nos debruçaremos a partir de agora. Para tanto, argumentaremos que a pós-verdade nega ou subverte, pelo menos, quatro características básicas na fundamentação do real propostas pelo realismo peirciano: a) a alteridade e a permanência do real; b) o princípio de longo curso da experiência; c) a possibilidade falibilista do erro; e d) a ideia de verdade como algo público.

A teoria realista de Peirce é uma forte concepção metafísica do mundo. É uma leitura dos fatos com base em construções fenomenológicas, de caráter acessível e evidente para aqueles que desejam testar por si mesmos suas consequências. Por conta de sua fundamentação empírica, a metafísica peirciana se diferencia radicalmente das metafísicas clássicas, cujo processo é inverso: a fundamentação do experienciável ocorre com base em pressupostos metafísicos encontrados de nenhuma outra forma a não ser por preferências arbitrárias,

predileções da razão. Com base nisso, podemos afirmar que, enquanto a tradição metafísica se constitui por crenças *a priori*¹⁵³, a metafísica peirciana é um exemplo de crença científica.

O caráter dialógico entre representação e representado oferece uma sólida base de investigação na busca de Peirce pela natureza da verdade. Tal característica faz o pensador postular duas concepções de real que, embora complementares em todos os seus aspectos, são totalmente independentes: a) o real é aquilo que não é da forma como nós queremos, ou, o que independe da forma como nós o representamos; e b) é aquilo que se apresenta na opinião final, o fim para o qual tende a investigação.

Paramentada em seus caracteres de alteridade e permanência, a natureza do real, tal como conceituada por Peirce, é uma preocupação necessária antes de assumirmos qualquer postura diante dos fatos, mas, se analisada sob a ótica da pós-verdade, tal natureza não possui importância alguma, ou é utilizada de modo parcial, e o real acaba se tornando uma construção, seja de um indivíduo, ou de um grupo de determinado interesse. Nesse viés, inferências construídas pela pós-verdade negam ou subvertem completamente o caráter de alteridade e parcialmente o caráter de permanência.

No primeiro aspecto, frente ao caráter de negação da alteridade, podemos observar que, pela disseminação de *fake news*, cria-se a ilusão de bem representar os fatos. Não importa o quanto a opinião esteja equivocada, sempre será possível contar com um “fato alternativo” que garanta a permanência daquilo que se acredita e fortaleça o modo como o real está sendo representado. As bolhas, por nos manterem constantemente imersos em nossas próprias crenças, também têm sua parcela de culpa na descaracterização da alteridade do real, pois, se quanto mais pesquisamos, buscamos, mais as opiniões iniciais tendem a se manter, ficam anuladas quaisquer tendências de negação dos fatos em relação às suas representações. Há ainda a possibilidade de subversão da alteridade quando há a construção de uma narrativa cujo intuito é o de enganar um grupo. Nesse caso, é necessário perceber que o real não é como se quer e, a partir daí, apazígua-se sua reatividade por intermédio de uma linguagem direcionada que pretende minimizar os efeitos da alteridade para o grupo em foco. Enquanto em uma filosofia realista a representação assume a insistência do real como um dos critérios para a sua verificação, na pós-verdade, por sua vez, o real é fundamentado na insistência da representação, e as consequências disso são os males de nosso tempo: negacionismo, extremismos, teorias da conspiração e afins.

¹⁵³ PWP, p.15.

Para pensarmos o segundo ponto, o da permanência do real, é necessário lembrarmos que, para Peirce, a opinião final pela qual o real se apresenta não é de caráter individual, mas sim coletivo, de modo a evitar erros frente às limitações intelectuais e materiais. Por isso, a opinião final é resultado de longo tempo de análise compartilhada. Por conta de seu inevitável estabelecimento, podemos lhe atribuir o caráter de permanência. O que nos leva a afirmar que na pós-verdade há apenas a negação ou subversão parcial do caráter de permanência do real é o modo como as teorias, ou ao menos sua proliferação, são resultados de produção coletiva. É inevitável perceber que sem considerar a alteridade do real, sua permanência enquanto algo que resiste também está drasticamente comprometida. Mas, o fator da comunidade que pretende alcançar um fim permanece inalterado. Todas as teorias da conspiração, informações equivocadas, *fake news* de modo geral, ganham força diante da quantidade de pessoas interessadas em disseminar uma ideia. Novamente, podemos notar a inversão dos conceitos: a permanência do real tal como caracterizado pelo realismo, se constitui na pós-verdade enquanto permanência do coletivo em disseminar representações acerca dos fatos. A opinião final que, na perspectiva realista, deve ser livre de aspectos arbitrários e, portanto, resultado de produção coletiva, na pós-verdade não se esquivava de possíveis arbitrariedades, pois a alteridade do real é desprezada ou tomada com interesse, conforme já demonstramos.

Tais considerações suscitam um outro aspecto bastante influente na disseminação de *fake news*, logo no estabelecimento da pós-verdade, que apresenta um novo contraponto com o realismo, isto é, o abandono do princípio de longo curso da experiência. Peirce nos brinda com a teoria das inferências como constituintes da busca científica pela verdade. No seu posicionamento, abdução, dedução e indução estão intimamente conectadas e, ainda assim, agem independentemente nos meandros da investigação. Peirce ainda insiste que o modo de indução capaz de oferecer melhores conduções ao método científico é a indução quantitativa, por basear suas afirmações em linguagem probabilística, dito de outro modo, por ser a forma de indução que descreve de modo matemático o princípio do longo curso da experiência.

Toda ideia de longo prazo tão básica para o realismo é totalmente abandonada nos meios digitais e substituída pela imediatividade e saturação das informações. Não importa se estamos tratando de informações verdadeiras ou de *fake news*, uma mesma notícia é compartilhada de modo tão rápido e por tantas pessoas que em questão de minutos ela pode estar circulando por todos os cantos do mundo. Já afirmamos serem tais aspectos – imediatividade e saturação – o limiar de diferenciação entre notícias falsas e *fake news*, além de constituir o princípio de eficácia da transmissão de crenças por contágio. Sua forma de inferência é a da indução rudimentar, por estender a análise para todos os fenômenos de

natureza similar, mesmo antes de obter um número seguro de resultados que comprovem a hipótese inicial.

O princípio de longo curso da experiência assume sua real implicação na indução quantitativa devido à projeção de sua ação no futuro. Como não há o levantamento de afirmações universais de forma categórica, como há nas outras induções, mas sim o estabelecimento de probabilidades frente aos resultados alcançados, a indução quantitativa se apresenta como um processo contínuo de teste e curadoria da hipótese. Por conta de tal característica, a real representação dos fenômenos ocorre a longo prazo, envolvendo uma quantidade suficiente de investigadores. É diante desse aspecto de incerteza, uma vez que a indução quantitativa não oferece afirmações absolutas, que o Falibilismo se reafirma enquanto representante da epistemologia peirciana. Complacente com a primeira categoria, o Falibilismo aceita a inevitabilidade da mudança e do equívoco e convida ambos a assumirem seus lugares em uma teoria do conhecimento que dialoga com o real e constrói suas explicações assumindo de antemão a insuficiência destas.

O princípio falibilista é inviabilizado nas redes devido à tendência de fortalecimento de crenças dogmáticas frente à constante reafirmação de seus conteúdos, o que chamamos de infalibilidade quantitativa. Como já demonstra sua nomenclatura, a fixação de crenças infalíveis visa dificultar qualquer tentativa ou possibilidade de sua falsificação. Nas redes, essa tendência é extremamente recorrente devido à total imersão no conteúdo da crença garantida pelas bolhas, assim como a alimentação informacional possibilitada pelas *fake news*. Não há motivo algum para desconfiar daquilo que se acredita, pois o conforto epistemológico das redes é suficiente para anular qualquer princípio de dúvida. É através desse traço impositivo e afirmativo que as redes descaracterizam qualquer Falibilismo ao burlá-lo pela controladoria das bolhas e reintrodução constante dos mesmos conteúdos.

Poder-se-ia argumentar que as redes, devido à sua exacerbada gama de possibilidades, não oferecem outra coisa senão incerteza, mas é preciso lembrar: nossa experiência de navegação é sempre direcionada, influenciada pelas nossas próprias tendências e susceptibilidades lidas e entendidas perfeitamente pelas bolhas. As experiências virtuais são únicas, idiossincráticas, configuradas de modo particular para cada usuário. Tomada em sua amplitude, certamente as redes oferecem todos os tipos de posicionamento, pontos de vista, modos de ação e tantos outros aspectos divergentes capazes de configurar uma complexa dinâmica de possibilidades, mas a forma como estão configuradas para seus usuários apenas as fazem construir um mundo sedutor de autoafirmação no tocante às crenças que os estimula.

O aprisionamento consentido ao conteúdo das crenças possibilitado pelas redes, ou ainda, aquilo que caracterizamos aqui como a inviabilização da incerteza e, conseqüentemente, do Falibilismo, leva a um outro problema em relação à caracterização dos fatos: perde-se o caráter público da verdade. Como bem podemos lembrar, o Realismo insiste na discussão constante entre os investigadores de modo a extrair dela as conseqüências reais dos fatos, isto é, o estabelecimento da opinião final. A verdade aparece nesse contexto como uma opinião partilhada, como limite de nossos esforços para conhecer a realidade. Não há outra forma de justificar a veracidade de algo senão pela concordância do representado. Mas, é inevitável perceber que tal concordância pode não aparecer de maneira tão simples e, para tanto, pode demandar o consentimento mútuo e coletivo. É nesse viés comunitário que a verdade aparece e garante a representação fidedigna do real.

Como abordamos há algumas páginas, a pós-verdade não exclui a ideia de coletividade, inclusive, é a natureza coletiva da disseminação de informações que as fortalece. Mas, que o coletivo esteja envolvido na veiculação de informações é bastante diferente que assim também esteja envolvido em suas apurações. O que podemos ver nas redes é a afirmação coletiva de crenças dogmáticas que, por conta de sua natureza compartilhada, recebem o estatuto de infalíveis¹⁵⁴. Brada-se ao coletivo para a defesa e imposição da crença, mas não se espera dele a análise de seus pressupostos, apenas o reconhecimento cego de sua eficácia na representação dos fatos. Nesse viés, a verdade não se apresenta como um limite daquilo que podemos conhecer, de caráter processual e *in futuro*, mas como o estabelecimento de uma representação dos fatos cujo critério de aceitação está no quanto sua ação agrada seu portador ou o estimula a agir conforme esperado por alguém. Dentro do aspecto imediatista e saturado das redes, as verdades não se estabelecem de outro modo a não ser diante da sua utilidade, no sentido mais pejorativo do termo. Tal característica da pós-verdade leva o prefixo “pós” a assumir a irrelevância e até mesmo a inexistência da verdade objetiva, o que simplesmente descaracteriza a verdade enquanto algo público que convida ao debate de seus termos.

É em meio a esse amontoado de afirmações e perspectivas que abarcam as redes que a pós-verdade estabelece suas raízes. A dinâmica das redes, além de possibilitar, convida seus usuários a crer naquilo que lhes é confortável. Essa característica nos leva a compreender o termo “pós-verdade” não apenas como a irrelevância ou a inexistência da verdade em suas conceituações do real, mas sim como uma possibilidade de defender a multiplicidade de

¹⁵⁴ Devemos lembrar: a infalibilidade aqui deve ser entendida num sentido psicológico, para um indivíduo que não aceita estar equivocado. Porém, como já vimos, a ontologia peirciana, baseada em suas categorias, inviabiliza esse princípio.

verdades, que são evocadas na medida em que se mostram necessárias. Não se trata de um deserto, mas sim de um manancial. Porém, longe estamos da conceituação de verdade tal como abordamos em Peirce. Para o realismo não se pode pensar em verdade sem diálogo com os fatos. Mas aqui parece não ser o caso, já que na era da pós-verdade, atinge o estatuto de verdade a crença transmitida por contágio, isto é, por meio das redes, de modo imediato e saturado, cuja verificação é dada pela predisposição em aceitar o conteúdo. Esse cenário abrange todos os tipos de crença, mesmo as conflitantes e contraditórias, não se tratando de uma busca pelo modo correto de representação do real, mas sim da possibilidade de pensar o mundo da maneira como melhor apeter. São essas conclusões que nos levam a afirmar, como já fizemos antes, que a natureza da pós-verdade é epistemologicamente ambígua, por aceitar qualquer inferência, e ontologicamente vazia, por desprezar a realidade.

2.8 A realidade, a verdade e a pós-verdade: o que temos até aqui

Neste capítulo buscamos compreender as noções de realidade e de verdade tal como defendidas na obra de Peirce, para darmos conta de abordar os aspectos da pós-verdade, entendida fenômeno de representação dos fatos potencializado pelas redes, estando, portanto, para tal empreitada de nossa pesquisa, munidos de forte referencial filosófico. A teoria de Peirce é de grande auxílio para esta tarefa, pois suas raízes penetram fundo na metafísica realista e garantem, dessa forma, uma robusta conceituação da realidade, de um ponto de vista ontológico, assim como a possibilidade de conhecimento, considerando seus aspectos epistemológicos.

Para tanto, iniciamos nossa investigação com a noção de real estabelecida por Peirce e, a partir disso, tecemos a fundamentação de seu realismo metafísico, cuja base está delineada nas categorias ontológicas de acaso, existência e lei, ou ainda, usando vocabulário fenomenológico, Primeiridade, Segundidade e Terceiridade. Utilizando as categorias como pano de fundo, apresentamos as duas concepções de Peirce acerca do real, que, embora independentes, se complementam em uma explicação harmônica, qual seja, o real é aquilo que independe do que pensamos sobre ele e, ainda, o que é revelado na opinião final.

Extraídas as consequências dessas afirmações, abordamos a questão a partir de um viés epistemológico e encontramos no Falibilismo a possibilidade de representação da realidade. Partindo do pressuposto de que o conhecimento é falível frente à própria possibilidade de mudança garantida pela primeira categoria, as afirmações acerca do real são

sempre aproximadas e a incerteza é parte benéfica do processo. Nessa mesma direção, investigamos a noção de verdade que emerge dessa concepção e a encontramos na análise pública e coletiva, delineada no longo curso da experiência, cuja ação se estabelece enquanto limite da possibilidade de conhecimento que temos da realidade.

Munidos dessa gama conceitual bastante sólida e sistemática, abordamos o conceito de pós-verdade diante de seu enorme crescimento em relação aos usos das redes. Percebemos que o sucesso de sua abordagem reside em três tópicos, dos quais dois são mais específicos, isto é, as bolhas, cuja ação dos algoritmos influencia diretamente nossa vida digital, nos guiando por caminhos que temos certa disponibilidade para seguir e, também, a disseminação de *fake news*, cujo ritmo frenético garante imediatividade e saturação de seu conteúdo, possibilitando que muitos usuários recebam informações em grande número e em inigualável velocidade. Ainda, como terceiro fator, esse de natureza mais abrangente e hipotética, observamos certos resíduos de um possível “dualismo cultural” que mantém a tendência nas redes em elevar um posicionamento em detrimento de seu contrário, mantendo assim uma eterna disputa de extremos.

Diante do exposto, nosso intuito foi analisar o modo de operação da pós-verdade em meio às redes a partir de certos princípios elencados por Peirce como fundamentais para o bom trato do real, se preferir, frente à necessidade de se pensar o real, sendo eles: a) alteridade e permanência do real; b) o princípio de longo curso da experiência; c) a possibilidade falibilista do erro; e d) a ideia de verdade como algo público. Demonstramos, a partir disso, como a pós-verdade sucumbe diante dos principais aspectos levantados e não fornece um trato suficiente dos conceitos de realidade e verdade e, quando muito, os corrompe. Contudo, tornou-se evidente para nós que isso tampouco importa na dinâmica das redes, pois a verdade ganha um novo caráter desconectado da realidade, garantido pela transmissão de crenças por contágio, isto é, de maneira imediata e saturada.

Cabe ainda pensarmos aqui, antes de concluirmos este capítulo, na maneira como a pós-verdade afeta não somente os ambientes virtuais, mas produz efeitos mesmo no mundo fora das redes. A pós-verdade, da maneira como nós a pensamos na atualidade, é um produto das redes, da dinâmica bolhas/*fake news*. Embora tenha ficado claro que o ser humano sempre foi uma espécie da pós-verdade, da construção de narrativas, foi o irrompimento da vida on-line que a permitiu disseminar as raízes que já alimentavam sua estrutura. Seu fortalecimento por meio das redes é suficiente para produzir seus efeitos no mundo fora delas, pois, em meio a ubiquidade do digital, da sua imersão impositiva na vida cotidiana, as delimitações entre vida on-line e vida off-line estão cada vez menos claras. Essa quase-identidade permite às bolhas

ultrapassarem os limites virtuais e se estenderem no mundo físico. Mesmo aqueles que pouco acessam as redes ou não as acessam de modo nenhum serão influenciados por elas, pois não vivem isolados e, de uma forma ou de outra, se comunicam com quem as acessa. O âmago da pós-verdade está nas redes, mas suas consequências perpassam qualquer tentativa de delimitação para além delas.

É preciso considerar, no entanto, um ponto importante: pessoas que estão mais distantes dos ambientes virtuais, ou os usa considerando suas limitações epistemológicas, têm mais tendência a contrapor informações recebidas através deles diante da alteridade dos fatos. Esse é o motivo de sempre haver indivíduos que resistem à manipulação, ou que usam as redes, por exemplo, para disseminar conhecimento científico. Pensaremos mais nisso e nas suas importantes consequências nas considerações finais de nosso trabalho.

De tudo aqui exposto, extrairemos, a partir do próximo capítulo, duas análises possíveis: uma delas, a pragmatista, visa compreender, nos meandros de uma filosofia evolucionária tal como a proposta por Peirce, quais são as consequências de tal descaso, se preferir, mau trato, da verdade. Uma segunda análise será feita por um ponto de vista semiótico, o qual pretende entender como as crenças são transmitidas de modo tão eficaz pelos meios digitais. Para tanto, defenderemos a hipótese de que a forma mais eficaz de transmissão de crenças por contágio é através da ação dos memes, possibilitando-nos pensar, uma vez que isso esteja estabelecido, a natureza das crenças por contágio.

CAPÍTULO III - A CONDUTA E OS SIGNOS: UM OLHAR SEMIÓTICO-PRAGMÁTICO SOBRE AS REDES

Apresentação

No capítulo anterior, a pós-verdade se mostrou como um devaneio proporcionado pelas redes. Mas, ainda assim, é preciso compreender como aspectos tão afastados do real podem ser influentes em meio à possibilidade informacional gigantesca das redes. De nosso ponto de vista, o trato dessas questões pode muito bem ser direcionado a partir de duas perspectivas: pela semiótica, para esmiuçar sua natureza sógnica enquanto produtora de significado, e pelo pragmatismo, para pensar suas consequências práticas.

Há um fenômeno especialmente contemporâneo que, a nosso ver, tem completa ligação com a veiculação de crenças pelas redes, trata-se dos memes. Pela sua natureza lúdica e convidativa, os memes são grandes influenciadores das redes e parecem compor função especial se tomados por uma análise simbólica na qual redes e crenças participam como uma unidade representativa do real. Ainda sobre essa questão, não cabe apenas descrevê-la, compreender seus mecanismos de ação, mas pensar seus resultados no longo curso da experiência: como as crenças fixadas por intermédio das redes irão se comportar no futuro? Como elas aparecerão na experiência? Essas questões, de cunho majoritariamente ético, são centrais na construção deste capítulo. Por conta disso, devemos pensar suas consequências diante de uma filosofia evolucionária, cujo princípio universal do amor criativo, ou agapismo, deve ser considerado.

Para darmos conta dessa tarefa, o capítulo se dividirá em dois momentos específicos. Primeiramente, abordaremos os aspectos semióticos da fixação de crenças pelas redes. Para tanto, na seção 3.1, *As origens do meme: de modelos biológicos a fenômenos das redes*, percorreremos brevemente as origens do meme, desde Dawkins até algumas de suas formulações mais recentes. Na seção 3.2, *Aspectos gerais da concepção de signo na semiótica peirciana*, introduziremos os conceitos mais básicos da semiótica proposta por Peirce, como as ideias de signo, objeto e interpretante e suas subdivisões. Feito isso, na seção 3.3, *A natureza sógnica do meme: representação e interpretação*, afirmaremos que o meme é mais bem compreendido se entendido como signo e, diante disso, na seção 3.4, *Meme, redes e crença: uma tríade semiótica*, traçaremos a estrutura simbólica das crenças por contágio.

Na segunda parte do capítulo, trabalharemos a partir de uma perspectiva pragmática. Para isso, na seção 3.5, *Considere as consequências práticas das redes: a contribuição do*

pragmatismo, pensaremos em que consiste a doutrina do pragmatismo, bem como o que podemos esperar da fixação por contágio de crenças por meio de suas consequências práticas. Os resultados serão submetidos, na seção 3.6, *Em busca da crescente aprendizagem: pragmatismo e agapismo*, sob o viés de uma filosofia evolucionária de natureza agapástica com foco na ideia de aprendizagem. Por fim, na seção 3.7, *Os memes, os signos e a conduta: um novo caminho para a investigação*, faremos um brevíssimo apanhado do capítulo.

3.1 As origens do meme: de modelos biológicos a fenômenos das redes

Os memes são uma das grandes características das redes. A todo momento em nossa vida *on-line*, esbarramos em alguma imagem, vídeo, ou padrão, compartilhados como forma de entretenimento, na maioria das vezes de natureza cômica. O meio pelo qual todo esse conteúdo é transmitido é o que os internautas chamam de meme, um elemento cujo propósito maior é ser disseminado a muitas pessoas no menor espaço de tempo possível. Embora seja um fenômeno característico das redes, a nomenclatura do termo é fruto de comparação com uma abordagem da biologia, datada a partir de 1970, cuja pretensão é expressar a natureza da cultura em termos evolucionários.

Richard Dawkins (2006), em seu premiado *The selfish gene*, foi o primeiro a cunhar o termo que mais tarde seria usado em cenários digitais. O autor defende em seu livro a natureza replicadora dos genes, metaforicamente chamada de “egoísta”, cujo propósito é garantir a permanência de suas características na continuidade da espécie. Em um capítulo em particular, mais precisamente no décimo primeiro, Dawkins diz haver motivo para supor que, em se tratando de termos evolutivos, nossa espécie é única, vide, por exemplo, a forma como a linguagem evolui, ao que parece, por meios não genéticos, e ainda assim, de maneira mais rápida que a evolução genética (DAWKINS, 2006, p. 189). O argumento do autor diz respeito ao modo como nós transmitimos cultura. Embora transmissão cultural possa ser também encontrada em animais não humanos, “[...] é a nossa espécie que realmente mostra o que a transmissão cultural pode fazer” (DAWKINS, 2006, p. 190, tradução nossa), e só poderemos compreender tal processo de transmissão cultural renunciando à ideia de gene como fundamento suficiente da evolução.

Dawkins continua sua abordagem afirmando haver um novo tipo de replicador, tal como o gene, que acaba de emergir em nosso planeta e que através de sua ação é possível compreender a transmissão cultural ainda em termos evolutivos, mas não genéticos. O termo “meme” é usado para batizar esse novo replicador de modo a representar uma unidade de

transmissão cultural, ou unidade de imitação. Sua origem é a abreviação do termo grego “*mimeme*”, que significa imitação e ganha tal sonoridade para se aproximar do termo “gene”. Clássica é a caracterização que Dawkins (2006, p. 192, tradução nossa) faz de meme:

Exemplos de memes são melodias, ideias, frases de efeito, roupas na moda, formas de fazer potes ou construir arcos. Assim como os genes se propagam no fundo genético (*gene pool*) saltando de corpo para corpo por meio de espermatozoides ou óvulos, os memes se propagam no fundo memético (*meme pool*) saltando de cérebro para cérebro por meio de um processo que, em sentido amplo, pode ser chamado de imitação.

O meme, enquanto novo replicador, é responsável pela transmissão de elementos culturais, como os exemplificados na citação, através de imitação. Agem basicamente do mesmo modo como os genes, mas, enquanto estes transmitem características biológicas hereditárias, os memes transmitem conteúdos gerais que podem ser assimilados por diversos indivíduos sem nenhum parentesco. Usando o exemplo do próprio Dawkins, um cientista ao ouvir sobre uma ideia interessante, acaba passando-a para seus colegas e estudantes, menciona em seus trabalhos e palestras. Ao fim desse processo, a ideia se propagará de cérebro para cérebro. “Quando você planta um meme fértil em minha mente, você literalmente parasita meu cérebro, transformando-o em um veículo para a propagação do meme, da mesma forma que um vírus pode parasitar o mecanismo genético de uma célula hospedeira” (DAWKINS, 2006, p. 192).

A natureza replicadora do meme se dá pela imitação, e da mesma forma como os genes, alguns memes são mais bem sucedidos nessa tarefa, prolongando assim sua permanência no meio, tal como implica o princípio da seleção natural. De modo geral, podemos destacar três qualidades que qualquer replicador de sucesso apresenta, sendo estas também aplicadas aos genes. a) Longevidade, a característica de duração do meme. Quanto mais um meme se propaga em seu meio, mais ele tende a parasitar outros cérebros com suas cópias e isso pode o levar a durar por mais tempo. Sócrates, considerando os ensinamentos que deixou, pode ser entendido como um meme de longa duração, pois mesmo depois de 2400 anos, ainda continua presente em nosso meio. b) fecundidade, diz respeito à capacidade de difusão do meme, o modo como ele se propagará no meio, por conta disso, é muito mais importante do que a longevidade. A fecundidade de uma ideia científica, por exemplo, pode ser medida pelo seu número de citações, ou a de uma música, que aparece na quantidade de vezes que ela toca no rádio, ou, em termos atuais, no número de reproduções que ela alcança em serviços de *streaming* como o Spotify ou Youtube. É importante notar que um alto grau de fecundidade não implica necessariamente em

longevidade. Um exemplo, ainda pensando em músicas, é o modo como canções que fizeram sucesso muito rapidamente desapareceram com a mesma velocidade com que despontaram, como é o caso de *Ai se eu te pego*, do cantor sertanejo Michel Teló, que em 2011 foi sucesso mundial e hoje recordamos vagamente de sua existência. E c) Fidelidade de cópia, que concerne à tendência do meme de gerar réplicas o mais similares possível da unidade original. Dawkins admite que nesse quesito o meme não é um replicador de alta fidelidade, tal como o gene. Pois, conforme seu exemplo, a transmissão de teorias científicas modifica de algum modo seu conteúdo quando passada para o público, de modo que seus princípios passem a ser usados em outros estudos, mas com propósitos ou implicações diferentes da original. Nesse sentido, não há apenas a memorização do meme, mas pode ocorrer uma mutação, ou ao menos, um desvio do meme original, e é preciso afirmar que tais diferenças não fazem parte do meme original, embora permaneça algo dele, uma essência (DAWKINS, 2006, p. 195-196).

Uma última característica para a qual chamaremos a atenção é o modo como os memes competem entre si. Para Dawkins, tal como os genes que querem ser replicados nas gerações futuras, memes querem se manter em voga na mente de quem os pensa. O autor afirma que a ideia de propósito presente nessas afirmações é apenas uma metáfora para caracterizar uma tendência de genes e memes. Para evitar certas implicações, Blackmore (1996) sugere que troquemos “um meme quer x” por “memes que têm o efeito de produzir x têm maior probabilidade de sobreviver do que aqueles que não o fazem”. Mas, o que nos interessa aqui é o pressuposto dessa ideia, pois, na argumentação de Dawkins, os memes disputam entre si, pois apenas os mais relevantes ficarão presentes no cérebro, que é um espaço limitado de armazenamento e tempo (DAWKINS, 2006, p. 197). Tal como um computador, o cérebro humano, e o corpo, de modo geral, precisa realizar uma ou poucas atividades ao mesmo tempo. Isso implica na competição entre memes para determinar quem se manterá enquanto guia principal das condutas a serem determinadas. Para Dawkins, portanto, memes vivem no cérebro humano, são unidades armazenadas nele.

A ideia de meme tal como proposta por Dawkins originou um campo de pesquisa próprio, a memética, através do qual várias contribuições e críticas foram produzidas em termo de evolução e replicação dos memes. Diversas definições para esse conceito foram alavancadas a partir de então, como nos mostra Rose (1998), possibilitando que entendêssemos “meme” como: uma unidade de imitação (DAWKINS, 2006); uma unidade de informação residente em um cérebro (DAWKINS, 1982); instruções culturalmente transmitidas (DENNETT, 1991; 1995); qualquer padrão permanente de matéria ou informação produzido por um ato de intencionalidade humana (CSIKSZENTMIHALYI, 1993); aproximadamente equivalente a

ideias e representações (PLOTTING, 1994); uma unidade de informação em uma mente cuja existência influencia eventos de modo que cópias de si mesma são criadas em outras mentes (BRODIE, 1996); ideias ativamente contagiantes (LYNCH, 1996); uma representação mental (GABORA, 1997). Além desses exemplos, podemos ainda caracterizar “meme” como: estrutura informacional, ou conjunto de instruções (BOUISSAC, 1994); o equivalente do DNA no cérebro (BROWN, 1997); informação significativa, semântica, transmitida como uma mensagem de uma fonte a um receptor” (WILKINS, 1999).

Todas essas definições e teorias que as dão suporte, são divididas em duas perspectivas por Gatherer (1998), com base nas duas definições de meme dadas por Dawkins citadas acima. Segundo o autor, cada definição abre uma possibilidade de análise diferente do meme: a primeira, o meme enquanto unidade de imitação, defende algo a ser transmitido, portanto, de natureza externa, já a segunda, o meme enquanto unidade informacional presente no cérebro, é apresentada como de natureza interna e seu fenótipo aparece através das ações dos indivíduos que os hospedam.

Entre todas as discussões levantadas pela possibilidade do meme e sua influência na evolução do pensamento e da cultura, a memética busca seu estatuto de ciência. Sobre os pressupostos de tal ciência e o papel do meme, podemos ler de Leal-Toledo (2017, p. 24):

Para a Memética, os pensamentos passam de pessoa para pessoa, mais ou menos como uma doença contagiosa. Se uma pessoa for suscetível a tal pensamento, ou seja, se a mente dela for um bom ambiente para ele, a probabilidade é grande de que ele passe para ela e de lá tente passar para outras pessoas. Durante o processo, tal pensamento pode sofrer mutações que o tornam mais ou menos capaz de passar de pessoa para pessoa. Se a mutação o tornar mais capaz de ser passado, ele se tornará mais comum.

De modo geral, a memética entende que todo comportamento humano que não é geneticamente determinado e nem aprendido por tentativa e erro, é passado por alguma forma de contágio social (LEAL-TOLEDO, 2017, p.12), e esse contágio é garantido pelo meme, de acordo com a posição de Dawkins aqui abordada. Nesse ponto vale o alerta: a transmissão de crenças por contágio, tal como abordamos no primeiro capítulo desta tese, não é de natureza memética. Sua interpretação será desenvolvida de um ponto de vista semiótico nas páginas vindouras.

Com o advento da internet, a transmissão de memes ganha um novo patamar, segundo Marshall (2000). O papel comunicacional da internet serve para espalhar memes de forma rápida e precisa a nível global. É uma forma de suplementação, e não de alteração, dos meios

tradicionais de transmissão. Nesse cenário, memes podem aparecer ao mesmo tempo em diferentes lugares do mundo sem levar em conta sua localização geográfica ou suas fronteiras culturais, não diferindo, desse modo, aqueles que sofrerão seus efeitos.

É nesse sentido de transmissão de informação de modo remoto e eficaz que os memes da internet aparecem. Segundo o Dicionário Oxford, um meme é uma imagem, vídeo, pedaço de texto etc., tipicamente de natureza humorística, que é copiado e espalhado rapidamente pelos usuários da internet, frequentemente com pequenas variações¹⁵⁵. Através dessa definição e da forma como os memes povoam cotidianamente nossa vida digital, podemos notar a inspiração advinda do termo de Dawkins para o batismo desse fenômeno das redes. Memes transmitem pensamentos e modelos de ação que, na maior parte das vezes, devido a seu tom humorístico, conquistam o interlocutor com seu conteúdo, convidando-o a compartilhá-lo. Nesse sentido, Horta (2015, p. 44) nos diz: “O empréstimo do termo [meme] para definir o fenômeno da internet, contudo, nos parece ter partido de um ponto específico tratado na teoria de Dawkins, que seria a replicação, e com ela, a repetição de determinada informação”, e a autora continua, “Desse modo, o que os memes de Dawkins e os memes da internet têm em comum é o fato de existirem pela gama de suas réplicas, existem enquanto tais graças à serialidade de suas ‘cópias’” (HORTA, 2015, p. 45). O próprio Dawkins reconheceu a evolução do uso do termo:

A própria ideia de meme sofreu mutações e evoluiu em uma nova direção. E o meme da internet é um sequestro da ideia original. Em vez de modificar-se ao acaso, em vez de se propagar na forma de uma seleção darwiniana, os memes da internet são deliberadamente alterados pela criatividade humana. Na versão sequestrada, mutações são esboçadas, não aleatoriamente, com o total conhecimento da pessoa que está realizando a mutação. (DAWKINS, 2013¹⁵⁶ apud HORTA, 2015, p. 45-46).

Os memes se tornaram uma forma de entretenimento e informação nas redes nos últimos anos. O site *Know Your Meme*, a maior referência em pesquisa e documentação de memes da internet, foi fundado em 2008 e em três anos já recebia mais de 9.5 milhões de acessos por mês. Funcionando como uma grande comunidade, todos os seus membros registrados podem ajudar no desenvolvimento do banco de dados submetendo novos memes, ou contribuindo com pesquisa e discussão de memes já registrados. O site ainda ostenta premiações como um dos melhores *websites* da internet, em 2009, pela revista *Time* e o *Webby*

¹⁵⁵ <https://www.lexico.com/definition/meme>.

¹⁵⁶ <https://www.youtube.com/watch?v=GFn-ixX9edg>

Award for Best Cultural Blog, em 2012¹⁵⁷. A ênfase nessas informações visa mostrar a relevância atingida nas últimas décadas por conteúdos que dizem respeito a memes.

Toda essa discussão pode parecer ingênua por se preocupar com uma tendência aparentemente imparcial das redes, mas entender o meme como um atributo unicamente lúdico do mundo digital é não atentar para o potencial representativo que eles apresentam. Prova disso é a venda recente de memes por valores exorbitantes. O meme *Disaster Girl*, uma foto extremamente famosa de uma garotinha que sorri enquanto há uma casa em chamas no fundo, foi considerado obra de arte e vendido por cerca de R\$ 2,5 milhões. O meme recebeu um selo NFT ou *Crypto art*, uma forma de verificação digital de originalidade, assim como pinturas e esculturas físicas recebem, e, então, foi submetido a um leilão virtual. Outro meme, o gif *Nyam Cat*, o desenho de um gato que voa enquanto produz um arco-íris, foi vendido por R\$ 2,7 milhões, e o fundador do Twitter, Jack Dorsey, fez um NFT com o primeiro tuíte de todos os tempos, cujas ofertas chegaram a R\$ 13,6 milhões, tudo isso ainda no início do ano de 2021. Não se sabe ao certo a intenção dos compradores, ou mesmo o que é possível fazer com essas aquisições, uma vez que suas réplicas ainda podem circular livremente pelas redes, mas o interesse mercadológico de memes, somado ao seu altíssimo valor, só mostra o reconhecimento de sua capacidade, seja ela qual for, humorística ou informacional, e nos serve de alerta quanto a real influência que um meme pode ter.

Mesmo com o reconhecimento da evolução do termo em relação ao seu uso original, o modo como os memes ganharam espaço nas redes e se tornaram importantes influenciadores de pensamento e ação de seus interlocutores carece de um trato que a memética não consegue suprir apenas com a noção de replicador universal. Antes de mais nada, é preciso afirmar: memes, tanto os da internet quanto aqueles pensados por Dawkins, podem ser entendidos como signo e, nesse viés, concordamos com Kilpinen (2008) acerca do fato de que a noção de replicador universal, tal como a memética caracteriza os memes, reconhece apenas uma dimensão dos signos, isto é, ela considera a dimensão interpretativa dos memes, mas pouco ou nada diz sobre a dimensão representativa. De um ponto de vista semiótico, a memética reconhece a relação entre signo e interpretante, mas ignora a relação entre signo e objeto. De modo a sustentar nosso argumento e derivar dele suas consequências, apresentaremos na próxima seção a teoria geral dos signos, ou semiótica, desenvolvida por Peirce, e seus fundamentos filosóficos essenciais na busca pelo objeto da representação.

¹⁵⁷ <https://knowyourmeme.com/about>

3.2 Aspectos gerais da concepção de signo na semiótica peirciana

A semiótica, cujo nome deriva do grego *semeion*, palavra traduzida no português como “signo”, se apresenta como ciência, ou teoria geral dos signos. Portanto, a semiótica é uma teoria que pensa os fenômenos comunicacionais a partir daquilo que eles representam e do que possibilitam compreender. Não se trata, no entanto, de uma doutrina que se limita à comunicação, principalmente quando pensada sob uma perspectiva peirciana, na qual é vista como a lógica da realidade, sendo assim o sistema através do qual todas as nuances do real são representadas e sujeitas à significação.

A semiótica apresenta um lugar definido na filosofia peirciana e, embora permeie todas as discussões do autor, podemos observar suas relações com outros ramos do saber graças a classificação das ciências traçada por Peirce¹⁵⁸. Dentro das ciências teóricas, encontramos as ciências heurísticas, ou da descoberta, cujo intuito é a busca pela verdade, e as ciências sistemáticas, ou da revisão, as quais decifram e transmitem as descobertas. As ciências heurísticas, por sua vez, podem ser divididas em matemática, filosofia e ciências especiais. A filosofia se divide em fenomenologia, ciências normativas e metafísica. É importante ainda notar que as ciências normativas se subdividem em estética, ética e lógica ou semiótica, enquanto essa última apresenta uma subdivisão própria.

Esse modo de dividir e organizar as ciências não é ao acaso. O pensador intenta, dessa maneira, colocar em primeiro lugar as ciências mais gerais, isto é, aquelas ciências que, antecedendo as demais, servem de fundamento para as que as sucedem. Dito isso, se analisarmos especificamente o caso da lógica, ou semiótica, perceberemos que essa é fundamentada pela ética, que, por sua vez, tem fundamento na estética. Esses três ramos das ciências normativas, retrospectivamente, encontram seu fundamento na fenomenologia, que compõe, junto com a metafísica, as subdivisões da filosofia [como demonstrado].

Neste trabalho, a metafísica apareceu antes mesmo da semiótica e da fenomenologia quando pensamos, no capítulo anterior, o que podíamos entender da concepção de real. Agora, nos é necessário pensar os meandros da semiótica e, para tanto, ou seja, para que seja possível uma abordagem mais clara de seus objetos, começaremos, como é preciso segundo a classificação das ciências, pela fenomenologia, pretendendo-se, através de seus pressupostos, lançar bases tanto para a semiótica, que aqui será trabalhada, quanto para a metafísica, sobre o qual já nos debruçamos no capítulo anterior.

¹⁵⁸ CP, 1.180-283.

Dos esforços metafísicos para a conceituação da realidade, obtemos os modos de ser do real por meio das categorias ontológicas de acaso, existência e lei, ou, respectivamente, primeiridade, segundidade e terceiridade. Nosso intuito agora é apresentar a origem fenomenológica de tais categorias que se apresentam enquanto qualidade, reação e mediação. O fundamento metafísico da filosofia peirciana é fenomenológico, e com a semiótica, e as ciências normativas em geral, não seria diferente. As categorias permeiam as representações acerca do real, sendo o signo, enquanto mediação, um terceiro entre um primeiro e um segundo. Portanto, resta-nos compreender as bases teóricas dessa afirmação.

Segundo Peirce, “a fenomenologia verifica e estuda os tipos de elementos universalmente presentes no fenômeno; significando por fenômeno, o que quer que esteja presente a qualquer momento na mente, de qualquer forma”¹⁵⁹. Fenomenologia, ou faneroscopia¹⁶⁰, aparece ainda no texto peirciano como “a análise de que tipo de constituintes existem em nossos pensamentos e vidas”¹⁶¹ e “o estudo do que parece, e não como a afirmação do que aparece”¹⁶². Nota-se, diante dessas citações, que a fenomenologia é tida como método de recepção do fenômeno, como disciplina que propõe desvelar os aspectos daquilo que aparece e classificá-los, a partir da experiência resultante, em classes gerais de acordo com sua natureza.

Ibri (2015, p. 22) caracteriza a fenomenologia, segundo o entendimento de Peirce, como “uma ciência que se propõe a efetuar um inventário das características do *faneron* ou fenômeno, dividindo-as em três grandes classes ou categorias”. Em seguida, o autor nos mostra uma citação de Peirce na qual *faneron* é entendido como “o total coletivo de tudo aquilo que está de qualquer modo presente na mente, sem qualquer consideração se isso corresponde a qualquer coisa real ou não”¹⁶³.

Notadamente, a Fenomenologia não pretende ser uma ciência da realidade, mas da experiência comum (IBRI, 2015, p. 23). Buscar na experiência comum seus aspectos gerais não significa formular aquilo que deve ser, mas apenas elaborar um inventário de aparências sem investigar sua verdade¹⁶⁴. Esse inventário de aparências, fundamentado nas faculdades de ver, atentar para e generalizar¹⁶⁵, permite reduzir os modos de ser da experiência a três categorias universais, garantindo também à fenomenologia o status de Doutrina das Categorias. É preciso

¹⁵⁹ CP, 1.186 (Tradução de IBRI, 2015).

¹⁶⁰ CP, 1.284.

¹⁶¹ CP, 8.295 (Tradução nossa).

¹⁶² CP, 2.197 (Tradução nossa).

¹⁶³ CP, 1.284 (Tradução de IBRI, 2015).

¹⁶⁴ CP, 2.120.

¹⁶⁵ CP, 5.42.

atentar ao fato de as categorias serem propostas a partir das observações fenomenológicas para só depois serem suficientemente generalizadas a nível ontológico.

Primeiridade, segundidade e terceiridade, ou categorias cenopitagóricas¹⁶⁶, encarnam as faces pelas quais os fenômenos aparecem: seja uma qualidade, domínio da primeiridade, ou uma reação, domínio da segundidade, ou como generalização, terceiridade. Segundo Peirce, as categorias não são redutíveis e são suficientes, não necessitando de uma quarta¹⁶⁷. Seu valor para a filosofia é inegável quando analisadas frente a seu escopo explicativo, e, para além disso, segundo Debrock (1996), são o presente de Peirce para o mundo. Resta aqui, portanto, as abordarmos uma a uma de modo a esclarecer seu alcance teórico.

Primeiro, devemos considerar aquele modo de ser da experiência que se apresenta como uma mera qualidade¹⁶⁸, ou ainda, como qualidade de sentimento¹⁶⁹. Esse tipo de experiência não é determinado por outro, por uma alteridade que a confronte (IBRI, 2015, p. 29), mas se trata de um modo de ser daquilo que é tal como é, sem referência a nada além disso¹⁷⁰. É, portanto, característica daquilo que é primeiro, daquilo que não possui antecedente, tal é o domínio da categoria de primeiridade (*firstness*).

A primeiridade é predominante nas ideias de novidade, vida, liberdade, variedade, multiplicidade¹⁷¹, ou ainda, originalidade, simplicidade e indeterminação¹⁷². Seu caráter primeiro não a compara com nada, não a relaciona com nada, mas apenas permite que seja da forma como é, de modo que imprima o novo e não usual, possibilitando, portanto, experienciar do fenômeno em sua talidade (*suchness*)¹⁷³, não como ocorrência, por exemplo, um objeto que é vermelho, mas como mero pode-ser (*may-be*)¹⁷⁴.

O modo de ser da primeiridade está exemplificado em cada qualidade de sentimento, “tais como a cor da magenta, o odor da rosa, o som do silvo de um trem, o sabor do quinino, a qualidade da emoção ao se contemplar uma bela demonstração matemática, a qualidade de sentimento do amor etc”¹⁷⁵. Sua natureza simples a torna abundante como elemento dos fenômenos, ao mesmo tempo que fugaz, e por ser tão abundante e presente, se torna base de

¹⁶⁶ CP, 2.87; 8.328.

¹⁶⁷ CP, 7.537.

¹⁶⁸ CP, 1.527.

¹⁶⁹ CP, 8.329.

¹⁷⁰ CP, 8.328.

¹⁷¹ CP, 1.302.

¹⁷² CP, 2.85; 6.376; 1.407.

¹⁷³ CP, 7.630.

¹⁷⁴ CP, 1.304.

¹⁷⁵ CP, 1.304 (Tradução de IBRI, 2015)

toda a realidade, “sendo pressuposta nos confrontos existenciais, assim como em todo contínuo e em toda generalização” (SILVEIRA, 2007, p. 42). Segundo Ibri (2015, p. 30):

Ao ver peirciano, no fenômeno, [as qualidades de sentimentos] são o que são, sem referência ou relação com qualquer outra coisa. Este estado de consciência de experienciar uma mera qualidade, como uma cor ou um som, caracteriza-se por uma experiência imediata em que não há, para essa mesma consciência, fluxo de tempo. Simples em si mesmo, esse estado de consciência tinge-se não pelo passado como alteridade nem pelo futuro por meio da intencionalidade de um plano, que é da natureza do pensamento. Ela é uma consciência que, por ser o que é sem referência a mais nada, está absolutamente no presente, na sua ruptura com o passado e futuro.

Pressupondo a existência da primeiridade enquanto qualidades potenciais, um segundo modo de ser do fenômeno diz respeito à forma como tais possibilidades se realizam, a relação da qualidade com a matéria em que essa qualidade é inerente¹⁷⁶, ou ainda, a insistência de aparição particular de uma qualidade¹⁷⁷. Neste ponto, já estamos imersos no domínio da segundidade (*secondness*).

O modo de ser da segundidade consiste em ser aquilo que é, em consideração a um segundo, mas independente de qualquer terceiro¹⁷⁸, ou ainda, como um segundo objeto é¹⁷⁹. Portanto, a natureza dessa categoria é determinada pela ideia de relação entre duas coisas, uma que age e outra que reage, caracterizando assim um elemento de luta¹⁸⁰. A segundidade reside na dureza do fato¹⁸¹, enquanto experiência de negação, de reação cega, de imposição não mediada. Surge, a partir disso, como experiência de esforço, prescindida de qualquer propósito, e, é válido notar, a experiência de esforço não existe sem a experiência de resistência¹⁸². Segundo Ibri (2015, p. 26, grifo do autor):

Assim é que no fenômeno surge a ideia de *outro*, de *alter*, de *alteridade*; com ela aparece a ideia de *negação*, a partir da ideia elementar de que as coisas *não são* o que queremos que sejam, nem, tampouco, são estatuídas pelas nossas concepções. A binariedade presente neste *se opor a* traz consigo a ideia de *segundo em relação a*, constituindo uma experiência direta, não mediatizada. Parece que algo *reage* contra nós, fazendo-nos experienciar uma dualidade bruta, um elemento de conflito que consiste na “ação mútua entre

¹⁷⁶ CP, 1.527.

¹⁷⁷ CP, 7.496.

¹⁷⁸ CP, 8. 328.

¹⁷⁹ CP, 1.24.

¹⁸⁰ CP, 1.322.

¹⁸¹ CP, 7.659.

¹⁸² CP, 8.330.

duas coisas, sem considerar qualquer tipo de terceiro ou meio e, em particular, sem considerar qualquer lei de ação”¹⁸³.

Como caráter de resistência, a categoria da segundidade traz em seu bojo a ideia de alteridade, como aquilo que não se curva às nossas vontades, tampouco muda apenas pela satisfação de nossos caprichos. “Você tem esse tipo de consciência de uma maneira pura, com alguma aproximação, quando coloca seu ombro contra a porta e tenta forçá-la a se abrir”¹⁸⁴. É possível ver na segundidade, portanto, aquela parte do fenômeno que resiste e se impõe de maneira bruta exigindo atenção.

Ao que parece, primeiridade, enquanto domínio das qualidades, e segundidade, como as relações entre tais qualidades, são capazes de explicar as faces do fenômeno, mas as duas categorias elencadas por Peirce não dão conta, por si só, de tratar de todos os modos de ser do fenômeno. Falta, ainda, sua natureza preditiva, a qual reside sobre o escopo da terceiridade (*thirdness*).

Ao tratar da terceiridade, Peirce afirma: “Cinco minutos de nossa vida cotidiana dificilmente passarão sem que façamos algum tipo de predição”¹⁸⁵. Predizer significa, em termos categoriais, conferir uma qualidade a reações no futuro¹⁸⁶. É através da ação da terceiridade que as reações cegas da segundidade são reorganizadas de modo a visar certas qualidades da primeiridade. É válido afirmar, diante disso, que a terceira categoria apresenta a natureza de mediação¹⁸⁷, ou ainda, que pode ser entendida como sinônimo de representação¹⁸⁸.

Tomada a ideia de terceiridade em relação às de generalidade, infinito, continuidade, difusão, crescimento, inteligência, combinação e pluralidade¹⁸⁹, podemos afirmar que seu modo de ser é o daquele que é como é ao relacionar um segundo e terceiro entre si¹⁹⁰. Isso demonstra a natureza mediadora dessa categoria, visto que determina uma coisa para se referir a outra¹⁹¹, tal qual é a ideia de signo, como averiguaremos em breve. Capacidade generalizadora, portanto, é o grande trunfo e especificidade da terceira categoria, através dela as reações cegas do fenômeno podem ser burladas e utilizadas a nosso favor. Sobre o caráter da terceiridade, Ibri (2015, p. 37) nos diz:

¹⁸³ CP, 1.324 (Tradução de IBRI, 2015).

¹⁸⁴ CP, 1.324 (Tradução nossa).

¹⁸⁵ CP, 1.26 (Tradução de IBRI, 2015).

¹⁸⁶ CP, 1.343.

¹⁸⁷ CP, 1.366; 5.104.

¹⁸⁸ CP, 5.72; 5.104.

¹⁸⁹ CP, 1.337; 1.340; 1.363; 4.332.

¹⁹⁰ CP, 8.328.

¹⁹¹ CP, 7.630.

Representação geral, mediação, pensamento, síntese e cognição estão, assim, sob o mesmo modo de ser fenomênico. Parece ser lícito inferir que o curso temporal da experiência como *resultado cognitivo do viver* traduz-se na aquisição da terceiridade, ou seja, de mediações cuja tessitura diante do mundo, como vimos, se confunde com a própria concepção de ego, instância das generalizações a partir da facticidade individual da segundidade, da pluralidade experienciada que constitui o não-ego. Parece, também, que a experiência estrutura um vetor direcionado à terceiridade, na força compulsiva de fazer pensar que, expressa em representações gerais que constituem o pensamento mediativo. [...] Assim, com a validade dessas considerações, antevemo-nos diante do confronto entre elementos gerais e particulares, na medida em que a generalidade da terceiridade é representação de particulares e mediará a ação futura – ação que se dará num recorte do tempo e do espaço que caracteriza o universo de individuais da segundidade.

Tal como a visão do artista, a insistência do buldogue e o poder generalizador do matemático, para usar dos exemplos do próprio Peirce¹⁹², o aspecto geral da fenomenologia em seu confronto com a experiência pode ser descrito pelos modos de ser das três categorias. Construindo seu arcabouço conceitual sobre a fenomenologia, Peirce traz para a discussão a experiência comum e mostra, já de início, que não há possibilidade de diminuir para menos de três os modos de aparência do fenômeno. Havendo, desse modo, uma correlação necessária entre as categorias¹⁹³, abordaremos a partir de agora o desenvolvimento da tríade da fenomenologia frente à sua aplicação nas ciências normativas, mais precisamente, na teoria geral dos signos, ou semiótica.

Como modo de ser da Terceiridade, o signo assume papel de relevância na obra peirciana. A necessidade de pensar a experiência generalizadora e mediadora leva Peirce a desenvolver um estudo do signo que, baseado na natureza triádica das categorias, se consolida como teoria semiótica diferente de qualquer outra pelo fato de abordar não apenas o signo e sua forma de interpretação, mas o objeto ao qual seus caracteres remetem.

A semiótica é definida por Peirce como a *quasi*-necessária, ou formal, doutrina dos signos, devido a sua capacidade de observar os caracteres de qualquer signo e, a partir disso, formular afirmações eminentemente falíveis, portanto não necessárias, sobre o que devem ser os caracteres de todo signo utilizado por uma inteligência científica, isto é, uma inteligência capaz de aprender pela experiência¹⁹⁴. Em sua formulação, portanto, a semiótica é mais geral do que a lógica formal, a linguística ou a filosofia da linguagem. Enquanto essas possuem objetos específicos, como análise proposicional e conteúdo gramatical e semântico, a teoria

¹⁹² CP, 5.42.

¹⁹³ CP, 5.90.

¹⁹⁴ CP, 2.227.

geral dos signos, como o próprio nome mostra, pretende abordar todo e qualquer tipo de signo, seja ele existente ou, ao menos, possível.

Como podemos perceber, o objeto da semiótica é bastante vasto, percorrendo caminhos aparentemente díspares, como classificações da botânica, o desenvolvimento do método científico, o estudo de símbolos religiosos, as combinações instigantes da culinária, a força criativa da arte, até mesmo as mais profundas e intocáveis amarras da psique humana. Todos esses saberes subjazem à face mediativa dos fenômenos e, portanto, são campos de estudos férteis para a semiótica. No que diz respeito a este trabalho, já nos é suficiente apresentar a natureza triádica do signo, de modo a esclarecer como as categorias estão pressupostas no próprio modo de mediação dos fenômenos. Vale afirmar ainda que uma parcela considerável de nossa apresentação sobre semiótica está ancorada no livro *Teoria geral dos signos: semiose e autogeração* de Lucia Santaella (1995) e por se tratar de uma abordagem bastante completa, partiremos dela para melhor sintetizar os conceitos cabíveis.

Talvez a definição de signo mais comum tomada de Peirce seja aquela em que se afirma ser o signo, ou representamen, aquilo que sob certo aspecto representa algo para alguém, de modo a criar na mente desse alguém um signo equivalente ou mais desenvolvido, chamado interpretante do signo. O signo necessita representar alguma coisa e isso que ele representa é seu objeto¹⁹⁵. É imprescindível notar, como bem fez Santaella (1995, p. 22), que este “alguém” a quem o signo representa algo não se trata apenas de uma ser humano, algo da natureza psicológica ou mesmo existente. Embora Peirce use frequentemente termos como “alguém”, “pessoa” ou “intérprete” na definição de signo, o filósofo estava abaixando o nível de abstração lógica da definição para que, mesmo comprometendo o rigor teórico da definição, pudesse se comunicar e ser compreendido. O que é essencial de fato na definição peirciana é “[...] um engendramento lógico que se instaura entre três termos (signo-objeto-interpretante) e que põe em destaque as relações de determinação (do signo pelo objeto e do interpretante pelo signo)” (SANTAELLA, 1995, p. 23).

O processo de mediação, portanto, apresenta ele mesmo três faces, o representamen, o objeto e o interpretante, chamados três correlatos do signo. O representamen como primeiro correlato¹⁹⁶, apresenta todo o poder de representação do signo, e aqui, signo e representamen são tomados como sinônimos¹⁹⁷. Atribuir a nomenclatura “primeiro” ao representamen

¹⁹⁵ CP, 2.228.

¹⁹⁶ CP, 2.242.

¹⁹⁷ Há certa diferença conceitual entre signo e representamen: “Por um signo quero dizer qualquer coisa que veicule qualquer noção definida de um objeto de alguma maneira, como tal veiculadores de pensamentos são

enquanto correlato do signo, relaciona-o, num mergulho inevitável na fenomenologia, com a categoria da primeiridade. Ao representamen está reservada toda qualidade e potencialidade de representação do signo, o que permite que qualquer coisa que é possa ser um signo, desde que tenha algum caráter em virtude do qual possa desempenhar esse papel, embora não seja realmente um signo enquanto não for interpretado como tal (RANSDELL, 1966).

É importante notar que o signo não é o objeto, mas está no lugar dele. O objeto aparece como segundo correlato e sua relação de segundidade permite interpretá-lo como algo que reage e, como seu próprio nome diz, objeta à representação. O objeto determina sua representação pelo signo, porém, tal representação não corresponde ao todo do objeto, apenas a uma parte ou a um aspecto dele (SANTAELLA, 1995, p. 49). Por conta de sua natureza dual, Peirce diferencia o objeto em dois tipos, o imediato e o dinâmico¹⁹⁸, sendo o primeiro aquele que está contido no interior do signo como o aspecto do objeto que é representado, e o segundo, por sua vez, como elemento exterior ao signo que só pode ser alcançado por outra experiência que independa daquele signo, aquilo que Peirce chama de experiência colateral¹⁹⁹. Sobre a relação entre objeto imediato e dinâmico, Santaella (1995, p. 55) nos diz:

Aquilo que provoca o signo é chamado de “objeto” (para sermos agora mais precisos: objeto dinâmico). O signo é determinado por alguma espécie de correspondência com esse objeto. Ora, a primeira representação mental (e, portanto, já signo) dessa correspondência, ou seja, a primeira representação mental daquilo que o signo indica é denominada objeto imediato”. Esse objeto (representação mental) produz triadicamente o efeito pretendido do signo (isto é, seu interpretante) através de um outro signo mental. Essa natureza triádica da ação é essencial para que o signo funcione como tal.

Dessa diferenciação entre os objetos, podemos notar que é possível ao signo estar no lugar do objeto, pois há algo no próprio signo que permite estabelecer sua correspondência com o objeto. Isto é, há algo que liga o signo ao objeto dinâmico e este algo é o objeto imediato. Há três modos que o objeto pode ser correspondido no signo, segundo Santaella (1995, p. 56), isto é, o objeto: a) como o signo o faz aparecer; b) tal como o signo a ele está conectado; e c) tal como o signo o torna conhecível. “Está claro aí que o modo de correspondência, que se estabelece entre signo e objeto, depende da natureza do signo, diferindo, portanto, em cada um dos seus tipos (ícone, índice e símbolo)” (SANTAELLA, 1995, p. 56).

familiarmente conhecidos por nós. Agora eu começo com esta ideia familiar e faço a melhor análise que posso do que é essencial para um signo, e eu defino representamen como sendo aquilo a que a análise se aplica” (CP, 1.540).

¹⁹⁸ CP, 8.314.

¹⁹⁹ CP, 8.181.

Antes de continuarmos nossas investigações acerca do objeto do signo, voltemos nossa atenção para os conceitos de ícone, índice e símbolo, que se inserem nesta discussão, de modo a compreender a forma particular com que cada um estabelece uma relação entre objeto imediato e dinâmico. Nas palavras de Santaella (1995, p. 143): “A tríade ícone, índice e símbolo diz respeito primariamente à distinção entre três espécies de identidade semióticas que um signo pode ter em razão de três espécies de relações em que o signo pode estar para com seu objeto, como signo desse objeto”. Reiteramos aqui a ubiquidade das categorias: a divisão da relação entre o signo e seu objeto entre ícone, índice e símbolo advém da necessidade lógica de primeiridade, segundidade e terceiridade, e sua natureza categorial ficará explícita nas próximas páginas. É importante notar também que a relação entre signo e objeto é uma das três tricotomias possíveis, mais especificamente a segunda, cujo trato aqui nos é suficiente²⁰⁰. Mais uma vez, nota-se a natureza triádica das categorias como influência nas classificações traçadas por Peirce. Começemos então pelo ícone.

Um signo é um ícone se ele se assemelha a seu objeto e se a qualidade ou o caráter sobre o qual tal semelhança se mantém pertence ao próprio signo independentemente da existência de seu objeto²⁰¹. Santaella (1995, p. 143) afirma: “Se o signo tem uma propriedade monádica (qualidade, primeiridade), então o signo é um ícone do objeto”. A autora continua: “Uma vez que a propriedade monádica é não-relacional, a única relação possível que o ícone pode ter com seu objeto, em virtude de tal propriedade, é aquela de ser idêntico a seu objeto”, e ainda: “o ícone como mônada é fruto de um potencial da mente para produzir configurações que não são copiadas de algo prévio, mas brotam sob o governo incontável das associações” (SANTAELLA, 1995, p. 149).

Por ser da natureza da comparação, a relação pertencente ao ícone é determinada pela categoria da primeiridade. Qualquer signo que mantenha uma relação de comparação com seu objeto compromete-se apenas com sua forma e não com sua existência, assim como sua generalidade (SILVEIRA, 2007, p. 74). Esse é o modo que leva o ícone a se comprometer apenas com a possibilidade de um objeto ao qual ele se compara.:

Para atuar como signo, o ícone exigiria real existência do objeto, de modo que a comparação efetivamente tivesse lugar. Sua constituição como signo, porém, não exige tal atuação, sendo ele um signo tão-somente de possibilidade. Fica bastante salientada nessa exposição que a função semiótica pertence à esfera das ideias e não dos fatos. Antes mesmo que a existência instaure as relações de ação e reação, a semiose pode ser, portanto, uma mera

²⁰⁰ Para análise das tricotomias primeira e terceira dos signos ver CP, 2.233-250.

²⁰¹ CP, 2.247.

qualidade, um existente ou um geral, e manter para com seu objeto essa mais ampla relação, que é a relação icônica de mera comparação. (SILVEIRA, 2007, p. 74).

Em termos categorias, podemos analisar a primeiridade do ícone, isto é, seu representamen, mais uma vez pela primeiridade, segundidade e terceiridade, como nos mostram Nöth e Santaella (2017, p. 52), e configurar, respectivamente, imagens, diagramas e metáforas²⁰². No primeiro caso [na imagem] o representamen do ícone é signo por mera qualidade. Os autores dão como exemplo a cor em uma pintura e as imagens que apresentam certa semelhança em sua aparência com aquilo que pretendem trazer à mente do observador. No segundo caso, o representamen é um ícone devido às relações diádicas existentes entre suas próprias partes, como em um diagrama. Um diagrama aqui é entendido como qualquer ícone cuja semelhança é evidenciada nas relações. Receitas culinárias são diagramas, uma vez que a sequência de frases que instrui o cozinheiro corresponde à sequência das ações a serem postas em prática. O mesmo ocorre com os algoritmos e suas instruções para serem executadas pelo computador. Por fim, no terceiro caso, o representamen mantém uma relação triádica na forma de paralelismo entre dois elementos constitutivos que se resolve com uma terceira relação. Ícones desse tipo são metáforas. Os autores dão o exemplo de Shakespeare ao se referir ao sol como olho do céu através de três elementos, a saber, o sentido literal do órgão da percepção, o sentido metafórico do sol e o sentido comum à relação dos dois primeiros. Outros atributos como “redondo” e “brilhante” poderiam ser ainda relacionados. Portanto:

Os três tipos de ícone representam três graus de iconicidade. Imagens são imediatamente icônicas, uma vez que significam apenas por meio de comparações entre a aparência do representamen e a aparência daquilo a que ele se assemelha. A maior parte dos diagramas só funcionam iconicamente quando existe uma experiência colateral do intérprete com as relações internas do objeto a que o diagrama se refere. Metáforas são hipoícones de terceiridade por se referirem indiretamente ao objeto, de modo que possuem um menor grau de iconicidade. Se uma metáfora não despertar a mente do intérprete terceiros elementos capazes de unir as qualidades dos dois elementos díspares que a metáfora apresenta, ela não funcionará como tal. Por exemplo: “olhos de azeitona”. Se, na mente do intérprete não surgirem qualidades capazes de unir o elemento olhos com o elemento azeitona, a metáfora não cumprirá sua função. (NÖTH; SANTAELLA, 2017, p. 53).

²⁰² É importante salientar que não há possibilidade da iconicidade pura na realidade semiótica cotidiana. Para um ícone agir como tal, é necessário que ele incorpore elementos de segundidade e terceiridade e, a partir daí, passa a se constituir como um hipoícone. Imagens, diagramas e metáforas são exemplos de hipoícones.

Enquanto os ícones funcionam diante de relações hipotéticas de familiaridade, os índices são diretamente afetados por existentes particulares, os objetos aos quais remetem. Não é outra coisa que podemos compreender das palavras de Peirce: “Um índice é um signo que se refere ao objeto que denota em virtude de ser realmente afetado por aquele objeto”²⁰³. O índice, portanto, é afetado por um existente. Munidos da terminologia fenomenológica, sabemos que a existência remete ao modo de ser da oposição a um outro, portanto, reside no índice o caráter da segundidade, “(...) porque se trata de um signo que estabelece relações diádicas, existenciais, aqui e agora, entre representamen e objeto” (NÖTH; SANTAELLA, 2017, p. 54).

O índice assume sua função como signo ao ser interpretado por alguém, porém, não é isso que o capacita a agir como signo, mas sim a conexão física entre signo e objeto. Alguém que ao longe avista fumaça pode inferir com imediata certeza a existência de fogo. Embora seja necessário um intérprete para decodificar a informação, a relação entre fumaça e fogo independe de quem a pense. Santaella (1995, p. 161) nos diz que “Ao índice, muito mais do que a qualquer outro tipo de signo, cabe com justeza a denominação de veículo. De fato, o índice funciona como um veículo de transporte, alertando e conduzindo o receptor diretamente para seu objeto”. A autora chama de “conexão compulsiva” a forma como o índice chama a atenção do intérprete para seu objeto, aquilo que Peirce chamou de relação efetiva²⁰⁴.

O fato de o índice ser afetado pelo seu objeto supõe poder ser afetado, isto é:

Somente algo possuidor de qualidades que, interagindo com outras, se vejam mutuamente restringidas sofrem a intervenção de seu objeto e poderá designá-lo como um existente, a saber, como algo que interage com ele e restringe a livre expansão de sua pluriforme potencialidade. (SILVEIRA, 2007, p. 75).

É através do conflito das qualidades do signo e do objeto que o signo deixa de ser um mero ícone, pois não se trata mais de semelhança, mas de relação dinâmica que põe em comparação. Portanto, não há índices que não impliquem ícones, àquelas qualidades que interagem com o objeto. Tomemos a fotografia como exemplo: não é a similaridade (iconicidade) que uma fotografia apresenta em relação ao objeto fotografado que sobressai na relação sígnica, mas é a captura espaçotemporal de um existente que realmente estava no foco da câmera na hora da captura de sua imagem.

Por fim, o símbolo se constitui enquanto signo pelo fato de ser usado e interpretado como tal. Não passa de uma mediação ou meio geral para o desenvolvimento de um

²⁰³ CP, 2.248.

²⁰⁴ CP, 5.66.

interpretante. Sua virtude enquanto signo está na generalidade da regra, do hábito, ou da convenção que ele carrega consigo, e sua função depende dessa regra ou hábito que determinará seu interpretante. Tais características de mediação e generalidade já indicam, de saída, a natureza de terceiridade do símbolo. Peirce nos diz:

Um Símbolo é um signo que se refere ao Objeto que denota em virtude de uma lei, normalmente uma associação de ideias gerais que opera no sentido de fazer com que o Símbolo seja interpretado como se referindo àquele Objeto. Assim, é, em si mesmo, uma lei ou um tipo geral. [...] Não apenas é ele geral, mas o Objeto ao qual se refere é de natureza geral. Ora, o que é geral tem seu ser nos casos que determina. Portanto, deve haver casos existentes daquilo que o Símbolo denota, embora devamos aqui considerar “existente” como existente no universo possivelmente imaginário ao qual o Símbolo se refere. Através da associação ou de uma outra lei, o Símbolo será indiretamente afetado por esses casos, e com isso o Símbolo envolverá uma espécie de Índice, ainda que um Índice de tipo especial. No entanto, não é de modo algum verdadeiro que o leve efeito desses casos sobre o Símbolo explica o caráter significante do Símbolo.²⁰⁵

De modo a interpretar a citação, que em si é bastante complexa, usaremos da abordagem feita por Santaella (1995, p. 173-175) que recorre à compreensão dos papéis do ícone e do índice para o estabelecimento do símbolo. É preciso, primeiro, pensarmos as noções já gastas na lógica de profundidade (*depth*) e de extensão (*breadth*), as quais Peirce retoma e considera as propriedades semióticas dos símbolos. A extensão é o poder aplicativo, referencial do símbolo e corresponde à sua indicialidade, enquanto a profundidade corresponde à iconicidade. O elemento indicial do símbolo tem como função conectar o pensamento, o discurso, o signo geral a uma experiência particular. Serve como um mero conector, portanto, não é capaz de significar. A capacidade de significação é dada no ícone que é de um tipo especial, atado a um ingrediente-simbólico. Esse ingrediente, ou parte-símbolo, Peirce chamou de conceito, e, por outro lado, a parte-ícone, chamou de ideia geral. Ransdell (1966, p. 184 apud SANTAELLA, 1995, p. 174) chama o conceito de sentido e a ideia geral, ou ícone, de significação. O conceito ou sentido é o hábito não atualizado e a ideia geral ou ícone é aquilo que atualiza o hábito, produzindo significação. “Sem o auxílio do índice, para particularizar sua referencialidade, e do ícone para concretizar sua generalidade nômica, ele, o símbolo, seria totalmente impotente para informar e significar qualquer coisa” (SANTAELLA, 1995, p. 175).

De modo a sintetizar os três tipos de signo em relação a seus objetos, é válido citar:

²⁰⁵ CP, 2.249 (Tradução de NETO, 2012).

O ícone é um signo cuja virtude reside em qualidades que lhe são internas e cuja função, ou melhor, cujo funcionamento como signo será *a posteriori*, dependente de um intérprete que estabeleça uma relação de comparação por semelhança entre duas qualidades, aquela que o próprio ícone exhibe e uma outra que passará, então, a funcionar como objeto do ícone. O índice é um signo cuja virtude está na sua mera existência presente, em conexão com uma outra cuja função é chamar a atenção de algum intérprete para essa conexão. O símbolo é um signo cuja virtude está na generalidade da lei, regra, hábito ou convenção de que ele é portador, e cuja função como signo dependerá precisamente dessa lei ou regra que determinará seu interpretante. (SANTAELLA, 1995, p. 171-172).

Com as definições de ícone, índice e símbolo apresentadas, podemos voltar nossa atenção para o modo como os signos, em suas particularidades, estabelecem a relação entre o objeto imediato e dinâmico. Segundo Santaella (1995, p. 58-60), no caso do ícone, por se tratar de uma mera qualidade, o objeto tem o caráter de aparência, algo que aparece. Devido ao seu caráter de primeiridade, qualidades não podem representar nada, elas apenas aparecem. Desse modo, o objeto dinâmico do ícone pode ser qualquer coisa que seja semelhante ao próprio ícone. Essa característica do ícone é responsável pela sua natureza vaga e imprecisa. Desde que apresente uma qualidade semelhante àquela do ícone, qualquer coisa pode ser compreendida como seu objeto dinâmico.

A relação entre objeto imediato e dinâmico, no caso do índice, se trata de uma relação entre existentes ou singulares conectados por uma relação de fato. O objeto imediato representa seu objeto dinâmico por meio de uma marca que registra uma conexão necessária entre dois indivíduos existentes. Segundo o exemplo de Peirce²⁰⁶, uma pegada cravada na areia de uma ilha é um índice de que havia, ao menos, alguma criatura na ilha. O modo como o signo indica seu objeto dinâmico através de seu objeto imediato diz respeito à apreensão do sinal deixado pela pata ao passar pela areia, tal sinal indica que a criatura lá esteve deixando sua marca.

Por fim, nos símbolos, se tomamos como referência uma semiose particular, isto é, uma interpretação de signos feita por algum indivíduo de modo isolado, podemos afirmar que o objeto imediato é o objeto dinâmico, pois este aparece no modo como aquele o permite ser conhecido. Santaella usa como exemplo a palavra “mulher” e pede que pensemos seu objeto dinâmico como era representado na Grécia Antiga e como é representado hoje. O objeto dinâmico só apareceria como tal através de um estudo ilimitado e final, isto é, se uma investigação pudesse ser levada até seu ponto final é aí que estariam presentes todos os aspectos que o objeto dinâmico poderia exhibir. Desse modo, no símbolo, o objeto dinâmico só se

²⁰⁶ CP, 4.451.

desvincula das idiossincrasias do objeto imediato quando pensado através de uma semiose coletiva, como as investidas da ciência fundadas na colaboração de diversos investigadores.

Com base nessa afirmação, pode-se dizer que a revelação última do objeto dinâmico se dá sempre *in futuro*, de maneira logicamente aproximável, mas concretamente inatingível. É por conta disso que na semiose particular o que aparece do objeto dinâmico é apenas um ou alguns de seus aspectos. Para Santaella (1995, p. 59): “No contexto de semioses singulares, estamos sempre no nível do objeto imediato que se constitui na parcela daquilo que o signo pode tornar conhecível de seu objeto dinâmico, num determinado momento do tempo”. Conforme as teorias de desenvolvem, seus objetos dinâmicos tendem a aparecer em suas multiplicidades antes desconhecidas, e esse é o motivo pelo qual podemos afirmar que os símbolos crescem em complexidade. Tal crescimento está intimamente conectado com a posição realista de Peirce abordada no capítulo anterior: de um ponto de vista semiótico, afirmar que o real é aquilo que aparece na opinião final significa dizer que, através da semiose coletiva, o objeto dinâmico apresenta seus inúmeros aspectos. O objeto dinâmico é o real, uma vez que não se limita às representações do objeto imediato e assume o princípio da verdade como algo público, compartilhado.

O último correlato do signo, o interpretante, é o correlato mais complexo em sua constituição. Diretamente, ele é determinado pelo representamen quando este cria na mente de alguém um signo mais desenvolvido. De modo indireto, ele é determinado pelo objeto, pois corresponde à determinação que este exerce sobre o representamen, que, por sua vez, tem o interpretante como resultado imediato da relação entre signo e intérprete. O objeto, portanto, está para o interpretante conforme o representamen permita. É válido notar que o interpretante não se trata de uma produção subjetiva fruto da leitura do signo por alguém, mas “o interpretante é uma propriedade objetiva que o signo possui em si mesmo, haja um ato interpretativo particular que a atualize ou não” (SANTAELLA, 1995, p. 85).

Ao mesmo tempo em que o interpretante é parte constituinte do signo que interpreta, ele se constitui um outro signo. Disso, é possível afirmar que: “nenhum signo fala por si mesmo, mas exclusivamente por outro signo. Assim sendo, não há nenhum modo de entender o signo a não ser pelo seu interpretante” (BUCZINSKA-GAREWICZ, 1981, p. 193 apud SANTAELLA, 1995, p. 88). Essa característica generalizadora do interpretante, inclusive mediadora do próprio signo, o mantém como terceiro correlato do signo, assumindo para si a natureza categorial da terceiridade.

Segundo Johansen (1985), é possível também pensar a divisão dos interpretantes em três grandes princípios: a) o primeiro é baseado na distinção entre extensão e profundidade do

símbolo, sendo este princípio o mais amplo e genérico; b) o segundo é baseado na fenomenologia e divide, de modo triádico, o interpretante em imediato, dinâmico e final; e c) o terceiro é determinado pelo lugar do interpretante em um processo comunicacional, na relação entre um emissor e um receptor, sendo o mais específico dos três princípios. Diante dessa caracterização de signo, trabalharemos aqui apenas a segunda divisão dos interpretantes, pois nos interessam os níveis pelos quais passa o interpretante até se converter em outro signo, correspondendo a diferentes estágios na geração dos interpretantes.

Da tríade, o primeiro interpretante, o imediato, é aquele que está relacionado com a categoria da primeiridade, uma vez que “[...] é o interpretante representado ou significado no signo”²⁰⁷; “[...] é tudo que o signo imediatamente expressa”²⁰⁸, ou ainda, “[...] consiste na qualidade da impressão que um Signo está apto a produzir”²⁰⁹. O interpretante imediato é, portanto, uma propriedade interna do signo que funciona como possibilidade de interpretação ainda não realizada, isto é, aquilo que o signo está apto a produzir. Nesse sentido, a capacidade de ser interpretado está contida nele mesmo, como função de sua estrutura interna. Cabe ainda ao interpretante imediato ser a impressão total que se espera que o signo possa produzir, antes de haver qualquer reflexão sobre ele (SANTAELLA, 1995, p. 96-97).

Quanto ao interpretante dinâmico, segundo Santaella (2015, p. 98), “É o efeito efetivamente produzido pelo signo num ato de interpretação concreto e singular. É o efeito real produzido sobre um dado intérprete, numa dada ocasião e num dado estágio de sua consideração sobre o signo”. O interpretante dinâmico pode ser entendido como a determinação de um campo de representação exterior ao signo, isto é, a consciência de um intérprete, que é afetada pelo signo, revelando sua natureza de segundidade, principalmente quando é considerado “[...] efeito realmente produzido na mente pelo signo”²¹⁰, ou ainda, “[...] qualquer interpretação que qualquer mente realmente faz do signo”²¹¹.

Por fim, o interpretante final está inteiramente envolvido com a noção de crescimento contínuo, e o termo “final” não pretende de modo algum denotar a interpretação última do signo, mas aparece como limite ideal, aproximado, mas inatingível, para onde os interpretantes dinâmicos tendem no longo curso da experiência. Basta lembrarmos os pressupostos falibilistas para notar que um signo último, que não poderia significar de outro jeito, é impensável em um mundo em constante mudança. O interpretante final aparece como uma

²⁰⁷ CP, 8.343 (Tradução de SANTAELLA, 1995).

²⁰⁸ CP, 8.314 (Tradução de SANTAELLA, 1995).

²⁰⁹ CP, 8.315 (Tradução de SANTAELLA, 1995).

²¹⁰ CP, 4.536 (Tradução de SANTAELLA, 1995).

²¹¹ CP, 8.315 (Tradução de SANTAELLA, 1995).

regra ou padrão para a interpretação do signo e, por conta disso, está relacionado com a terceira categoria, o que leva tal interpretante a ser caracterizado como: “[...] maneira pela qual o signo tende a se representar como estando relacionado ao seu objeto”²¹² ou ainda, “[...] efeito que seria produzido na mente pelo Signo depois do desenvolvimento suficiente do pensamento”²¹³. Em relação aos três interpretantes, podemos ler de Santaella (1995, p. 102):

Imediato e final são gerais e abstratos. O imediato é pura potencialidade, interpretabilidade ainda não-realizada. Não obstante, inscrita na natureza do próprio signo. Trata-se do teor daquilo que o signo é capaz de significar. O final seria o limite último (se isso fosse possível) de realização dessa interpretabilidade. O dinâmico é interpretante produzido, concretização singular e particular, atualizações mais ou menos adequadas da interpretabilidade do signo rumo ao limite abstrato e ideal para o qual – mais cedo ou mais tarde, por erros e acertos e por caminhos que não se pode de antemão estipular – os interpretantes dinâmicos tendem.

Nesse contexto, podemos compreender a necessária ação interpretativa coletiva do signo para que esse atinja sua capacidade representativa real e não se confunda com as particularidades presentes na interpretação de indivíduos isolados. Está no interior do signo toda sua potencialidade de significar, isto é, seu interpretante imediato. Porém, tal potencialidade se atualiza na interpretação individual, psicológica, e passa a significar a ação que alguém toma diante de seu conteúdo, isto é, o modo como o signo foi interpretado de fato, ou seu interpretante dinâmico. O que precisa ser destacado é o modo como tal atualização, embora seja necessária, está sempre sujeita à crítica e à correção, pois a possibilidade do erro é bastante viva nos particulares.

O modo como o signo nos leva a agir, uma vez que é função fundamental do signo, não pode ser confundida com a conduta imediata, recorrente da leitura do signo. Nesse viés, a significação estaria confinada ao nível da segundidade, portanto, apresentaria caráter unicamente reativo. Porém, a ideia de signo sem um propósito interpretativo fica incompleta se analisada pelas categorias. Propósito é um aspecto da terceiridade, portanto, é uma busca por um fim, por um hábito interpretativo do signo. Tal hábito não se dá no acúmulo de reações causadas pelo signo, ou somatória de interpretantes dinâmicos, mas pelo diálogo entre interpretante imediato, puro potencial do signo, e interpretante final, o limite ideal para onde as atualizações singulares tendem dada as possibilidades contidas no signo.

²¹² CP, 4.536 (Tradução de SANTAELLA, 1995).

²¹³ CP, 8.343 (Tradução de SANTAELLA, 1995).

Mais uma vez, a semiótica fornece aparato conceitual para lermos os processos de investigação do real levantados no capítulo anterior. Agora não mais centrada no objeto que se pretende conhecer, mas na conduta genuína diante de sua evidência. Não basta a pesquisa nos dizer o que o mundo é, mas é fundamental saber como agir diante de sua natureza. A noção de interpretante nos mostra o modo como o longo curso da experiência promove a real interpretação do mundo, pois é diante de sua influência que podemos distinguir interpretante imediato de interpretante final, uma vez que ambos são de natureza geral, mas apenas na busca do interpretante final está contido o diálogo entre interpretante imediato e objeto dinâmico, pois o crescimento dos signos se dá no modo como suas possibilidades interpretativas convergem para considerar o objeto tal como ele é. Nesse processo, é preciso notar a fundamental influência do interpretante dinâmico que submete o signo à conduta individual e dela extrai as correções necessárias.

O papel do interpretante dinâmico, como já visto, é fundamental para que o signo se desenvolva e estabeleça a melhor possibilidade de interpretação possível, considerado seu objeto e a conduta ideal que deve sugerir no longo curso da experiência. É por conta disso que Peirce apresenta uma segunda tricotomia dos interpretantes que, segundo Savan (1976), trata-se de uma subdivisão dos interpretantes dinâmicos. A nova tricotomia fica clara na seguinte passagem: “É agora necessário apontar para o fato de que há três tipos de interpretantes. Nossas categorias os sugerem [...]. Eu os chamo de interpretantes emocional, energético e lógico. Estes consistem respectivamente em sentimentos, esforços e mudanças de hábitos”²¹⁴.

O interpretante emocional é o primeiro efeito produzido pelo signo. Trata-se de um sentimento ou, em termos fenomenológicos, de qualidades de sentimento. Nada tem a ver, porém, com um sentimento que se define como algo bom ou ruim, não há julgamentos valorativos que estabelecem sua atração ou repulsa, mas tem sentido mais vago e indefinido, um sentimento que não se pode analisar e nem ser traduzido por uma linguagem que o defina.

O interpretante energético é um ato no qual há algum tipo de gasto energético. Trata-se tanto de uma reação muscular ao mundo exterior, que nos leva ao movimento e, portanto, ao consumo de energia, quanto de um esforço interno em manipular imagens e conduzir de maneira ordenada a interpretação. Da mesma forma como objetos físicos possuem uma identidade que independe de nós e resistem ao modo como interagimos com eles, exigindo, desse modo, certo esforço, imagens do mundo interior, como fantasias ou devaneios, também

²¹⁴ MS 318, p. 244 apud SANTAELLA, 1995, p. 104.

oferecem certa resistência à manipulação e mudança. Portanto, nesse caso, os interpretantes energéticos envolvem atos de imaginação e não ações musculares.

Por fim, o interpretante lógico é o pensamento ou o entendimento produzido pelo signo. O pensamento aqui não deve ser entendido como um ato singular. “Pensar é fazer inferências, estabelecer consequências de certas premissas, mover-se de acordo com uma regra geral” (SANTAELLA, 1995, p. 106). O interpretante lógico é uma regra geral, um hábito de ação que pode ser expresso por palavras. A ideia de hábito aqui envolve o conhecimento do que esperar, dadas certas condições às quais os objetos estão submetidos – portanto, apresenta natureza corretiva-preditiva. Enquanto lei para ação, o hábito é geral e suas ocorrências são dadas no conjunto de ações particulares, que são interpretantes energéticos que, por exemplificar um hábito, são réplicas de interpretantes lógicos.

Com o estabelecimento dos interpretantes emocional, energético e lógico, e o caminho que eles traçam entre si, Peirce nos apresenta de modo muito preciso e sistemático a passagem do interpretante dinâmico para o interpretante final, isto é, da ação particular proporcionada pelo signo até a conduta tomada como propósito que o signo pretende cumprir. Aparece nesse contexto o interpretante energético não apenas como resultado singular, mas como réplica de um interpretante lógico que demonstra a influência do hábito como balizador das ações particulares. Desse processo, a possibilidade de transformação da própria regra pode levar à mudança de hábito, que configura o último grau do interpretante lógico. Esse processo de autocorreção, mudança e permanência de hábitos tende ao interpretante final, ou forma razoável pela qual o signo pode ser interpretado no longo curso da experiência.

Com essa breve exposição do conceito de signo, começando por seus correlatos – representamen, objeto e interpretante – extraíndo deles suas especificidades – objeto imediato e dinâmico, interpretante imediato, dinâmico e final e, também, energético, emocional e lógico – e avançando para uma de suas tricotomias – aquela da relação signo-objeto, a saber, ícone, índice e símbolo –, concluímos aqui a exploração de conceitos que serão fundamentais para a continuidade de nossa empreitada. Resta ainda dizer que não tentamos nessa pesquisa pormenorizar os meandros da semiótica, mas apenas trazer à superfície ao menos um esboço necessário de seus conceitos. Um trabalho muito mais sistemático é preciso para esmiuçar a complexa estrutura elaborada por Peirce na fundamentação do conceito de signo. Mas, para os objetivos que esta tese pretende atingir, o que aqui mostramos nos é suficiente. Munidos do referencial semiótico que levantamos, é chegada a hora de pensar o meme como signo.

3.3 A natureza sígnica do meme: representação e interpretação

Nesse tópico pretendemos abordar a semiótica como uma ciência autônoma para pensar o meme. Para tanto, dividiremos a discussão em dois momentos. Primeiro, veremos como o meme, tal como pensado por Dawkins, ganha um trato bastante satisfatório através da teoria geral dos signos, sem precisar recorrer a uma ciência específica como a memética. Feito isso, nossa atenção se voltará para a compreensão semiótica do meme enquanto fenômeno de transmissão de conteúdo tal como o encontramos nas redes. Será importante notar que, em ambos os cenários, meme é melhor entendido como de natureza sígnica.

De início, é preciso observar, segundo Deacon (2004), dificuldades encontradas em algumas áreas sobre discordâncias e problemas não resolvidos para explicar o meme levantadas por Dawkins e Blackmore em um retrospecto às suas teorias, a) memes parecem ter insuficiente fidelidade de cópia para evoluírem. Com base nessa perspectiva, se essas unidades de informação herdadas podem se misturar e fundir umas com as outras, a evolução regrediria de modo que as informações seriam eliminadas rapidamente e desvios sutis nunca seriam acumulados. Além disso, b) não se sabe exatamente o que um meme é fisicamente. Dawkins e outros falam de memes como informação e é possível ver em certos contextos a palavra “ideia” ser substituída por meme já que esses podem ser entendidos como aquilo que é passado adiante quando algo é copiado de uma pessoa para outra. Todavia, c) há dificuldade em encontrar acordo sobre o tamanho da unidade que merece o nome “meme”. Seria tão pequeno como uma palavra, ou tipo específico de objeto, ou seria tão grande quanto uma linguagem ou tradição religiosa? Por fim, d) alguns questionam se existe um paralelo memético para a distinção genótipo/fenótipo na biologia. Seria, portanto, a receita o meme e o bolo o fenótipo memético, ou, de modo diverso, a execução de uma música seria o fenótipo da ideia lembrada da música?

Embora Deacon afirme não querer tratar especificamente de cada um dos pontos levantados, ele insiste que precisam ser compreendidos para que de fato a discussão possa ganhar um nível técnico. Para pensar algumas soluções, o autor sugere uma troca de perspectiva:

O problema com os memes, a meu ver, é que foram identificados incorretamente. Estou convencido de que existe de fato algo que contém informações socioculturais e que evolui por meios que são aproximadamente análogos aos processos de seleção natural que agem sobre as sequências de DNA e os processos vivos a elas vinculados. Esse algo não são, no entanto, ideias. Não é algo que reside no cérebro. [...] Não é uma nova classe de entidade até então não reconhecida, não estudada e sem nome. [...] Memes são signos, ou mais precisamente, veículos de signos (ou representamens, para

usar a terminologia desajeitada, mas precisa de Charles Peirce). Eles não são uma essência intangível que é passada de um cérebro para outro quando algo é copiado. Os signos são coisas, eventos ou processos concretos e têm sido categorizados e estudados sistematicamente há séculos. Memes são, portanto, o sujeito de um corpo de teoria que Peirce chamou de Semiótica. (DEACON, 2004, p. 20, tradução nossa).

A mudança de perspectiva proposta pelo autor, em considerar memes como signos, o leva a notar aquilo que chamou de problema central da teoria: o modo como a atividade dos memes, e replicadores de modo geral, é descrita leva a entender que eles podem ser compreendidos sem que sejam inseridos em um sistema dinâmico que garanta sua função e conteúdo informacional. Parte dessa concepção vem do excessivo antropomorfismo com o qual os replicadores foram pensados, tais como autômatos ativos ou “agentes” da evolução. Genes, por exemplo, não disputam sua replicação, ou se forçam sobre os indivíduos – o que seria entendê-los com base no comportamento humano –, mas “[...] são apenas estruturas, carregadores passivos de informação que podem ser incorporados em reações bioquímicas, ou não, dependendo do contexto. [...] É o conteúdo da informação que define um replicador, não sua incorporação material ou mesmo energética” (DEACON, 2004, p. 21, tradução nossa). Aquilo que a evolução passa adiante não é o gene físico, mas sim a informação incorporada na sequência de nucleotídeos. Uma sequência de DNA não é intrinsecamente informação, mas apenas um padrão. O que conta como informação depende do contexto. Segundo Deacon (2004, p. 22, tradução nossa):

A caricatura dos genes como agentes competindo para habitar organismos (e a versão memética paralela [...]) exclui qualquer consideração sobre a origem sistêmica das informações de genes e memes, bem como seus meios de replicação. Isso sugere tacitamente que o sistema no qual um replicador está embutido pode ser tratado como um recipiente passivo e a informação que constitui a unidade replicada pode ser entendida independentemente deste contexto. Ele assume que os replicadores de genes/memes são primários e primordiais e que os sistemas em que são encontrados derivam exclusivamente de suas interações.

O posicionamento do autor desmistifica a ideia de meme como unidade funcional de informação. Meme deve ser entendido não como uma ideia, ou como informação residente no cérebro, ou ainda, como algo que é passado adiante através de cópia, mas simplesmente como um padrão físico. A informação não está no meme, mas é constituída na relação entre o padrão físico veiculado e o sistema de processos no qual será decodificada. Nas palavras de Deacon (2004, p. 23, tradução nossa): “[meme] é um padrão físico que pode ser tanto copiado quanto

mapeado nas relações funcionais de outros sistemas”; e continua: “Ele transmite informações por meio da replicação deste padrão diretamente ou por ter o padrão transcrito em termos de características de algum outro sistema de ordem superior”.

Através da reinterpretação do conceito de meme ficam cada vez mais claros os motivos que possibilitam entendê-lo como signo:

alguma coisa física que, em virtude de alguma característica distintiva, pode ser recrutada por um processo interpretativo dentro de um sistema maior como uma representação de outra coisa, transmitindo informações para esse sistema e reorganizando-a em relação a essa outra coisa. (DEACON, 2004, p. 23, tradução nossa).

Nessa caracterização, os elementos que elencamos na seção anterior como os correlatos do signo aparecem de modo claro. Entender o meme como algo capaz de representar outra coisa em virtude de suas características físicas significa conceder a ele a natureza do representamen. Representar uma outra coisa em um sistema maior é expressamente trazer seu objeto à discussão. A reorganização do sistema com base no representado constitui a geração de interpretantes que, partindo do diálogo entre interpretante imediato e objeto dinâmico, reorganizam o sistema com vistas ao interpretante final fundamentado nas correções possibilitadas pelo interpretante dinâmico.

Kilpinen (2008, p. 220) é ainda mais categórico ao afirmar que memes não são nada de novo, apenas a velha ideia de signo presente na semiótica introduzida com certa ênfase sensacionalista em uma nova roupagem. O autor nos mostra que a noção de meme como algo que invade a mente humana está de acordo com a própria ideia que Peirce faz de signo, e para sustentar sua posição cita um parágrafo dos *Collected Papers* que também cabe mostra aqui:

Você ouve uma nova gíria: você nunca pede por uma definição dela; e você nunca terá uma. Você não consegue nem mesmo um simples exemplo de seu uso; você só ouve isso em frases irônicas e engraçadas, cujo significado é virado do avesso e amarrado com um nó duro; ainda assim, você sabe o que a palavra significa muito melhor do que qualquer definição abstrata poderia ter informado.²¹⁵

A crítica de Kilpinen, no entanto, não ataca a concepção de meme e sua natureza informacional [como o faz Deacon], mas sim o modo como o meme operaria que o reduz a uma versão subdesenvolvida de signo. Compreender o meme pelo seu caráter de replicador universal

²¹⁵ CP, 7.447 (Tradução nossa).

apenas dá ênfase em sua dimensão interpretativa, mas pouco ou nada diz sobre sua dimensão representativa. Em termos semióticos, a memética reconhece a relação entre o signo e seu interpretante, mas não aborda a relação entre o signo e seu objeto (KILPINEN, 2008, p. 221). Como um exemplo, o autor compara essa abordagem com a semiologia saussuriana que faz o inverso, pois pensa a ideia de signo na relação significado-significante, mas não inclui o interpretante do signo.

A ideia de replicador, tal como a de meme, aparece em Peirce quando o autor afirma que “o símbolo é algo que tem o poder de se reproduzir”²¹⁶, e continua: “É apenas a partir de símbolos que um novo símbolo pode crescer. *Omne symbolum de symbolo*. Um símbolo, uma vez existente, se espalha entre os povos. No uso e na experiência, seu significado cresce”²¹⁷. A ideia de replicador tal como pensada na memética está pressuposta na concepção de símbolo, porém, de um ponto de vista semiótico, não se trata de uma simples imitação, mas de um crescimento significativo frente ao seu uso ou modo como o símbolo se insere na conduta. Devemos lembrar aqui o modo como no símbolo o objeto dinâmico aparece por conta das investidas coletivas na sua busca, representando a ideia real de seu crescimento, pois se desenvolve no uso coletivo que o aproxima infinitamente de seu objeto.

Não obstante, a ideia de replicador aparece ainda na concepção mais básica de signo quando esse é definido por sua capacidade de produzir outro signo. A concepção triádica de signo elaborada por Peirce – representamen-objeto-interpretante – une duas dimensões, representativa e interpretativa, e ainda compreende tal interpretabilidade inerente ao interpretante, sem depender da iniciativa ou intencionalidade humana, basta que lembremos da noção de interpretante imediato.

Kilpinen ainda cita uma última comparação possível entre memes e signos que reside na afirmação de Dennett (1991) de que a mente humana é uma criação de memes. A semiótica, no mesmo caminho, afirma ser a mente uma criação de signos, isto é, ela é um meio para o movimento dos signos. Ambas as posições, portanto, concordam que a mente humana não apenas produz signos ou memes, mas, majoritariamente, é constituída por eles. Apresentados alguns aspectos que signos e memes têm em comum, é importante pensarmos em que eles se diferenciam. Segundo Kilpinen (2008, p. 224, tradução nossa), “Memes e signos agem como replicadores dinâmicos, mas com a diferença importante de que os signos simultaneamente também representam o mundo, ao passo que os memes não o fazem, pelo menos não

²¹⁶ NEM 4:260 apud KILPINEN, 2008, p. 222 (Tradução nossa).

²¹⁷ CP, 2.302 (Tradução nossa).

explicitamente”. Em outras palavras, signos representam o mundo de maneira inerente, enquanto os memes, quando o fazem, apenas de modo contingente.

A importância do mundo na constituição do signo já ficou clara ao tratarmos do conceito de objeto. Mesmo que o intérprete possa não compreender de imediato tudo aquilo que o signo pode representar, no longo curso da experiência sabemos que isso, em princípio, é ao menos possível. Pensar o objeto do signo é fundamental, pois diz respeito não apenas ao modo como o signo designa algo, mas também entende o modo como esse algo designado está influenciando o signo a assim o fazer. Descaracteriza qualquer passividade do mundo em sua possibilidade de representação. Esse aspecto da semiótica de linhagem peirciana é a grande oposição à teoria memética e, inclusive, à semiologia de Saussure, como nos diz Kilpinen (2008, p. 226, tradução nossa; grifo do autor):

A semiologia saussuriana diz algo sobre como *abordamos* a realidade concreta. De acordo com ela, fazemos isso por meio de conteúdos conceituais, e não há razão para contestar essa ideia. A memética não parece se importar muito com a realidade em primeiro lugar, de tão apaixonada pela ideia de replicação. Mas ambas as abordagens deixam intocada a questão, tão importante quanto, de como a *realidade se aproxima de nós*. Uma coisa que sabemos de antemão, a realidade não o faz por meio de conteúdos conceituais; em vez disso, destrói cruelmente os conteúdos que possuíamos e nos quais confiamos.

O que parece ser esquecido pela ideia geral da memética é que os indivíduos não carregam memes, signos, ou qualquer modelo que seja, apenas por tê-los. Quando pensamos no meme lutando pela sua replicação não conseguimos fugir dessa compreensão, pois o ponto de vista dos hospedeiros parece não importar para a permanência dos memes. Quando inserimos a importância acerca de seu objeto, ou aquilo que ele representa, é necessário trazer à discussão o modo como alguém mantém um meme, ou um signo, diante da intenção de fazer alguma coisa com ele e, a partir daí, utilizar aquilo que o mundo tem para trazer algo novo para o próprio mundo. Isso em nada se assemelha com um processo passivo, ou de natureza puramente interpretativa, pois não basta apenas carregar informação, é necessário compreender informação de que se carrega.

Ainda que tanto Deacon quanto Kilpinen concordem que meme é signo, o lugar que cada um lhe dá na semiótica é diferente. Kilpinen não vê no meme nada além do que a semiótica já tenha pensado sobre o signo. Nesse sentido, a semiótica e a memética estão em comum acordo, embora essa última só trate de um ponto muito específico em relação ao universo que a primeira aborda, portanto, nada de novo tem a acrescentar. Deacon, no entanto, vê na ideia de

mime algo capaz de trazer novidades à semiótica. Em seu entendimento, o meme pode salvar a semiótica de ser compreendida como um empreendimento taxonômico meramente descritivo, pois abriria caminho para uma teoria da causalidade semiótica e da geração de formas representacionais e sistemas interpretativos (DEACON, 2004, p. 23). No contexto desta pesquisa, a semiótica, já em sua origem, não pode ser vista como fenômeno taxonômico. Peirce não pensa uma teoria dos signos desvinculada da realidade, prova disso é o fundamento fenomenológico que dá suporte às classificações dos signos e ainda o real imbricamento em relação à doutrina pragmatista. Portanto, a semiótica já é concebida como superior a qualquer função taxonômica, pensar diferente disso é não atentar para a arquitetônica filosofia de seu idealizador. Esse entendimento nos leva a não encontrar nenhuma novidade no conceito de meme que já não tenha sido abordada de maneira inclusive mais profunda, pela teoria geral dos signos.

Embora nascido da tentativa de explicar aspectos culturais pelos mesmos meios de replicação creditados aos genes, foi na internet, mais especificamente nas redes sociais, que o meme encontrou real destaque. O termo se popularizou rapidamente como forma de designar certos tipos de conteúdo de rápida veiculação. Os memes da internet são um verdadeiro exemplo da capacidade das novas formas de tecnologias digitais que crescem com base em princípios de participação coletiva, auto-organização, trabalhos em rede, amadorismo e até mesmo trabalho gratuito. É uma nova face do fazer coletivo que tem gerado os mais peculiares resultados capazes de entreter e informar, ao mesmo tempo em que convidam a participar de sua criação, basta que qualquer meio físico, como celulares, *tablets*, notebooks ou qualquer dispositivo que tenha acesso a internet, seja usado para tanto. O tipo de conteúdo veiculado varia desde vídeos curtos até imagens, com dizeres ou não, que viralizam nas redes. Um exemplo muito conhecido nos grupos de pós-graduação é o meme Nazaré Orientadora, protagonizado pela personagem Nazaré Tedesco, interpretada pela atriz Renata Sorrah na novela *Senhora do Destino* em 2004. A personagem ganhou as redes mais de uma década depois de seu primeiro aparecimento na televisão e hoje povoa imagens com mensagens para os estudantes por todas as redes. Algo típico é acessar as redes sociais e se deparar com Nazaré Orientadora com mensagens do tipo “Dando uma olhadinha rápida no *face*, né? Mas a tese não é vista há dias!”.

Inúmeros são os exemplos que poderiam ser usados para ilustrar, tanto nacionais quanto internacionais, mas aqui nosso objetivo é mais específico: visto as implicações positivas em considerar meme como signo, tal como fizemos acima, resta-nos observar os casos específicos dos memes de internet que, frente a sua natureza comunicacional, são mais bem

interpretados por aparato semiótico. O modo viral como os memes veiculam seus conteúdos só pode ser explicado pela natureza simbólica do signo, com ênfase em seu aspecto icônico.

Para compreender do que se trata o fenômeno dos memes de internet é necessário pensarmos sua definição. Ironicamente os meios mais abundantes para essas informações são as plataformas digitais frente à carência de termos técnicos cunhados sobre esse conceito. Cannizzaro (2016, p. 564) nos apresenta algumas definições que entendem memes de internet como “[...] um conceito que se espalha de pessoa para pessoa via internet”²¹⁸; ou “uma pequena frase, imagem ou combinação das duas que se repete em painéis de mensagem [...]”²¹⁹; e “[...] uma atividade, conceito, bordão ou parte de mídia que ganha popularidade e se espalha rapidamente pela internet”²²⁰. Essas formas de compreender os memes, segundo a autora, apenas mantêm a noção de unidade informacional idealizada por Dawkins, a qual encontra alguns problemas, como já demonstramos. Mas há um aspecto que a análise de memes, feita por iniciativa das próprias redes, deixa implícito em seu método, conforme nos diz Cannizzaro (2016, p. 572, tradução nossa; grifo da autora):

O popular site *Know your meme* lista uma série de itens para ilustrar a história de um único meme da Internet. Em suma, ao observar um meme da internet, esses comentaristas não observaram apenas um único texto de mídia (uma unidade discreta), mas uma coleção de objetos e a maneira como esses objetos se desencadearam e se relacionaram ao longo do tempo. Portanto, se os memes da internet só podem ser estudados em relação às suas inúmeras adaptações e versões ao longo de um período de tempo, segue-se que um meme da internet não pode ser definido como uma única imagem ou vídeo ou frase de efeito ou, em outras palavras, como informações isoladas; em vez disso, os memes da Internet devem ser definidos, no mínimo, como *sistemas*.

A autora apresenta nessa citação uma importante contribuição aos estudos dos memes, que corrobora com nossas investigações já expostas anteriormente: memes, nesse caso, especificamente os da internet, não podem ser entendidos como unidades informacionais, isoladas e capazes de, por si só, estimular um comportamento ou fixar uma crença. Um simples meme representa um conjunto de elementos organizados de modo a produzir no intérprete uma reação. Nessa análise, a natureza sígnica dos memes já aparece com clareza, pois interpretar um meme, tal como um signo, é produzir um novo signo, como já observamos ao tratar dos interpretantes. De modo inverso, o signo interpretado é ele mesmo gerado por outro signo que o antecede, o qual é resultado de um signo anterior e assim sucessivamente, *ad infinitum*. Logo,

²¹⁸ https://en.wikipedia.org/wiki/Internet_meme.

²¹⁹ <https://www.urbandictionary.com/define.php?term=Internet%20Memes>.

²²⁰ <https://www.techopedia.com/definition/16944/internet-meme>.

não existe um signo puro, mas sim complexos de signos cuja possibilidade gerativa de outros signos passa pelo direcionamento de seus intérpretes. Do mesmo modo, um meme não é meme em si mesmo, mas ele carrega uma possibilidade em ser meme dada nos próprios elementos que o constituem.

Outro ponto controverso que Cannizzaro chama a atenção é o entendimento segundo o qual memes são distribuídos via cópia entre indivíduos, mais especificamente através de imitação. Nesse sentido, o fator decisivo para o sucesso do meme é sua fidelidade de cópia que garante sua sobrevivência durante um longo tempo. Segundo a autora:

No entanto, alegar que o mecanismo complexo para a evolução cultural equivale a mera ‘cópia’ parece ser uma simplificação grosseira. Todo usuário da web sabe que existem várias versões do mesmo meme da internet, então como ‘copiar’ poderia explicar tal variabilidade cultural? (CANNIZZARO, 2016, p. 573, tradução nossa).

Um processo de cópia geraria memes idênticos, quando muito pequenas variações seriam observadas ao acaso. Mas não é esse o caso. Os memes são amplamente modificados pelos usuários das redes para introduzir novas ideias sem deixar de ostentar seu caráter original.

O que Cannizzaro nos diz é que a ideia de cópia está embasada na ideia de transmissão de informação popularizada por Shannon e Weaver (1998), segundo a qual uma mensagem é selecionada na fonte, codificada em um sinal e transmitida por um canal para um decodificador. O propósito seria pensar o modo como uma mensagem enviada por uma fonte deveria ser a mesma recebida em seu destino. Porém, a autora afirma que “[...] informação é um fenômeno sistêmico e não pode ser pensada como sendo simplesmente transferida de uma mente para outra” (CANNIZZARO, 2016, p. 573, tradução nossa), acrescentando que “[...] seria mais útil pensar em informação (cultural) como algo que é no mínimo construído ao invés de meramente transferido, como os memeticistas argumentaram” (CANNIZZARO, 2016, p. 574, tradução nossa).

O que é evidente é que pensar na transmissão de memes na internet por meio de suas cópias é não atentar para a ocorrência real do fenômeno. Como um signo, o meme é interpretado e um novo meme resulta. Esse processo não enfraquece o meme originário, mas, ao contrário, apenas concretiza seu potencial interpretativo: “Portanto, ao falar sobre a ‘replicação’ de memes da internet, ‘traduzir’ é um modelo analítico mais apropriado do que ‘copiar’, pois dá mais espaço para explicar a criatividade embutida no desenvolvimento de memes da internet (CANNIZZARO, 2016, p. 574, tradução nossa). Nesse sentido, um meme é transmitido nas redes por meio de sua tradução, isto é, não é o meme em si que alcança o intérprete, mas aquilo

que o meme produz na mente do intérprete. Em termos semióticos, esse processo não é nada além da geração de interpretantes que, embora já estejam contidos no signo – tal é a natureza do interpretante imediato – não são o signo em si. Seu processo de interpretação pode, inclusive, possibilitar a abrangência do interpretante imediato, por meio do interpretante dinâmico, rumo ao interpretante final. Não é de outro modo que concebemos a ação dos memes, afinal, a ideia de “tradução” é mais ampla que a de “transmissão” por representar um processo de crescimento de significação e corroborar com a natureza evolutiva dos signos.

O último aspecto levantado por Cannizzaro para compreender os memes da internet é como devemos pensar sua natureza processual, isto é, o modo como operam. Tradicionalmente, o funcionamento do meme é entendido através da metáfora do vírus e sua capacidade epidêmica. Se olharmos para a linguagem popular da internet, notaremos que memes são tidos como aqueles conteúdos que se tornaram virais, ou seja, foram acessados e compartilhados por incontáveis usuários. Parece haver, portanto, uma natureza de causa e efeito que ronda o processo, pois, como na metáfora do vírus, o que o meme quer é multiplicar para garantir sua sobrevivência. Mas, “[...] na cultura meme, o *fluxo tem primazia sobre a origem*, pois o criador de um objeto e até mesmo as condições em que tal objeto foi feito muitas vezes permanecem desconhecidos das legiões de usuários que o remixam e passam adiante” (NOONEY; PORTWOOD-STACER, 2014, p. 250, tradução nossa; grifo nosso). Nesse sentido, a ideia de uma origem e fim específicos para os memes, tal como pensados na relação causa-efeito, não são mais importantes do que o processo durante o qual eles se criam, ou se transformam. A forma como os memes são traduzidos e criam conteúdo é mais importante nas redes do que saber quem foi o primeiro que os pensou ou para qual fim eles foram criados.

Para escapar da concepção de causa e efeito que a noção de meme como algo viral pode incorrer, Cannizzaro recorre à ideia de hábito tal como pensada por Peirce. Segundo a autora, o processo de cocriação coletiva dos memes através das redes pode nos fazer entender seu modo de funcionamento conduzido por um processo probabilístico de mudança. Peirce define hábito como: “[...] uma lei geral de ação, de modo que em um certo tipo geral de ocasião um homem estará mais ou menos apto a agir de uma certa maneira geral”²²¹. Entender o modo de ação dos memes pela ideia de hábito, segundo Cannizzaro (2016, p. 576, tradução nossa):

[...] implicaria que uma reação a circunstâncias particulares é mais ou menos provável de ocorrer, não que seja mecanicamente, nem que ocorra seguindo um determinado caminho ou direção. Sob essa luz, as comunidades da Internet em rede desenvolveriam memes da Internet ao longo de caminhos de

²²¹ CP, 2.148 (Tradução nossa).

significado que são prováveis, não certos. Portanto, a natureza processual dos memes da internet pode ser entendida à luz da habitualidade, ou o que Peirce²²² chamou de “habituescência”, a “consciência de tomar um hábito”.

A noção peirciana de hábito, em sua concepção fenomenológica, é um contraponto à ideia de causa e efeito, pois incorpora desvios que são responsáveis pelas mudanças decorrentes na experiência. Há um direcionamento da ação, um propósito, estipulado no hábito que corresponde ao seu aspecto de terceiridade, embasado na compulsão da segundidade e ciente do princípio de aleatoriedade da primeiridade. Essa formulação do hábito desenvolve a ideia de crescimento para além do princípio de causa e efeito. Essa leitura permite tirar dos memes a tendência contínua de sua repetição e passa a ver o fundamento de sua natureza viral na possibilidade real de mudança. Nessa perspectiva, o que torna um meme sucesso na internet é a possibilidade viva de sua modificação e crescimento.

Com base nas características expostas por Cannizzaro, podemos sintetizar o entendimento dos memes da internet através de uma perspectiva semiótica na qual: a) unidades informacionais não representam o verdadeiro caráter dos memes, pois esses são um conjunto de elementos organizados pelos quais transmitem conteúdo; b) a noção de cópia não é adequada para compreender o processo de interpretação dos memes, que fica melhor explicado pela possibilidade de tradução de seu conteúdo; c) a noção de “viral” fica melhor entendida se analisada sob o conceito de hábito, ou habituescência – a busca por um hábito –, que desmistifica o caráter mecânico de causa e efeito. A partir dessas características, Cannizzaro propõe uma definição de memes de internet que aqui é bastante pertinente: “Sistemas de signos com tendência a adotar um hábito translacional flexível e inteligente” (CANNIZZARO, 2016, p. 582, tradução nossa).

Embora Cannizzaro tenha feito um trabalho excelente de desmistificação de certos pressupostos acerca dos memes da internet, usando, para tanto, forte aparato semiótico, a autora incorre no mesmo erro anunciado por Kilpinen (2008), pois trabalha categoricamente a natureza interpretativa do meme, mas nada diz acerca de seu aspecto representativo. Se o meme é um sistema capaz de adotar hábitos translacionais, então isso só é possível por haver, para além dele, algum elemento que conduz tal processo, que direciona o que faz ou não sentido ser assimilado. Esse elemento, de natureza claramente reativa, é o objeto.

Precisamos retomar neste ponto alguns pressupostos semióticos que trabalhamos na seção anterior. Quando estamos tratando do modo como os memes interferem na conduta, ou

²²² MS 930: 31.

são interpretados por alguém, estamos discutindo a nível do interpretante do signo. Tiramos dessa análise o modo como os memes se dispersam através das redes, compartilhando seus conteúdos e produzindo novos efeitos para si da interação com seus intérpretes. Porém, é preciso lembrar que o signo, ao desenvolver um novo signo no processo de sua interpretação, está representando algo, está no lugar de alguma coisa. Esse elemento que o signo quer representar é o objeto que, como vimos, deve ser diferenciado entre imediato, aquele contido no próprio signo, e dinâmico, o objeto em si que independe da forma como o signo o representa. Vimos, a partir dessa distinção, que há três modos pelos quais o signo pode estar em relação a seu objeto, que os classificamos como ícones, índices ou símbolos. A partir dessa perspectiva, podemos compreender o modo como os memes são capazes de representar seu objeto e, então, já que o meme é um signo, pensar sua natureza triádica.

A partir de todos os aspectos dos memes que abordamos até aqui, não há dúvidas de que se trata de um signo do tipo símbolo²²³. Relembremos a conceituação de símbolo segundo Peirce: “Um Símbolo é um signo que se refere ao Objeto que denota em virtude de uma lei, normalmente uma associação de ideias gerais que opera no sentido de fazer com que o Símbolo seja interpretado como se referindo àquele Objeto”²²⁴. Os memes da internet não são signos que expressam seu objeto por mera semelhança ou que possuem uma conexão necessária com eles, mas são criados com base em hábitos de significação que visam aspectos comuns das redes, compartilhados por diversos usuários que, inclusive, os possibilitam se modificar e incorporar novos conteúdos que os separam de suas concepções originais, tornando-se outros memes e perdendo seu vínculo com qualquer autoria que a ele pretenda se impor.

Nesse sentido, podemos comparar a natureza mutável dos memes àquela dos símbolos, pois, de acordo com a afirmação de Peirce, “[...] todo símbolo é uma coisa viva, em um sentido muito estrito que não é uma mera figura de linguagem. O corpo do símbolo muda lentamente, mas seu significado inevitavelmente cresce, incorpora novos elementos e joga fora os antigos”²²⁵. Os memes crescem em significação, constituem outros memes e se expandem para representar outros aspectos de seu objeto. Esse processo não é arbitrário, o criador do meme não designa o caminho que o meme seguirá, mas é uma condição originada no meio em que o

²²³ Talvez, em uma análise mais detalhada e embasada nas classes de signos apresentadas por Peirce (CP, 2.254-264), seria possível atribuir uma caracterização mais específica para o meme, ou ainda, propor tipos diferentes de memes. Isso, no entanto, não é assunto para esse trabalho, pois compreender o meme como de natureza simbólica já nos é suficiente diante de nosso objetivo.

²²⁴ CP, 2.249 (Tradução de NETO, 2012).

²²⁵ CP, 2.222 (Tradução nossa).

meme circula. Tal condição representa no meme o diálogo entre objeto imediato e interpretante dinâmico que apontam para o objeto dinâmico.

Uma vez que o meme é um símbolo, é necessário pensar o modo como ele representa, portanto, seu objeto. Devemos lembrar que o símbolo carrega em sua constituição ícones e índices de um tipo especial. A natureza geral do símbolo só pode se fazer entender quando conectada a uma experiência particular, e tal característica é dada pelo índice. Porém, a compreensão do significado é dada pelo ícone que veicula uma ideia. Uma pegada humana na areia de uma ilha, além de ser um índice, é parte de um símbolo maior, isto é, a concepção de que a ilha é habitada por humanos. Para se chegar a essa conclusão, a forma da pegada liga-a a ideia de humano e dessa mesma ideia derivam-se outras, como por exemplo a tendência natural dos humanos, enquanto nômades, em habitar espaços de modo permanente. Todo esse aparato interpretativo constitui o corpo do símbolo e suas implicações na conduta. É proeminente, portanto, o papel que o ícone tem no processo de representação. As qualidades que ele traz ao símbolo suscitam os hábitos que configuram o aspecto simbólico do próprio símbolo. Toda essa discussão vem de novo à tona, pois dela podemos compreender o modo como os memes podem ser transferidos de uma mente a outra, como diriam os memeticistas, mas sem perder de vista o caráter representativo que fundamenta sua ação: o que os memes transferem de uma mente a outra são ícones. Segundo Aunger (2002, p. 233):

O ícone é o elemento intermediário. O meme simplesmente se reveste de um vetor – algum tipo de ícone portador de informações, como uma mensagem falada, um comportamento motor observado, um pedaço de texto, uma imagem ou uma placa de pedra. Quando um hospedeiro potencial entra em contato com aquele vetor (ou seja, lê o texto ou ouve a mensagem), o meme pula para fora desse veículo (é decodificado), tornando-se ativo novamente, e infecta a pessoa, que se torna um novo hospedeiro.

O posicionamento de Aunger está de acordo com a teoria de Peirce, quando este afirma que: “A única forma de comunicar uma ideia diretamente é por meio de um ícone; e todo método indireto de comunicar uma ideia deve depender, para seu estabelecimento, do uso de um ícone”²²⁶. O ícone, como vimos, representa seu objeto por meio de uma qualidade que mantém em comum com ele. Ícones puros nada dizem, nem mesmo, talvez, existam. Mas, todo potencial de significação dos símbolos depende de ícones. O meme, enquanto símbolo, não pode veicular uma experiência particular, embora a necessidade dessa seja intrínseca a ele. Por conta disso, não pode transmitir o símbolo em si. O ícone, enquanto ideia geral presente no

²²⁶ CP, 2.278 (Tradução nossa).

símbolo, é o elemento chave do processo comunicacional e, através da inserção na experiência particular do receptor, restabelece o símbolo, enquanto uma tendência geral de representação do objeto. Esse processo permite a variação de sua significação, pois as discrepâncias encontradas nas experiências particulares colaboram para a expansão no alcance do símbolo, possibilitando assim seu crescimento.

Essa leitura semiótica dos memes nos permitiu ampliar seu escopo explicativo e trazer para a discussão sua capacidade representativa. Usando da conceituação feita por Cannizzaro, realizamos alguns ajustes de modo a conceber não apenas a relação signo-interpretante do meme, mas também a relação signo-objeto. Portanto, podemos afirmar que um meme é um sistema de signos com tendência a adotar um hábito translacional flexível e inteligente que veicula seu conteúdo por viés icônico. É importante notar que nosso objeto específico nesse texto são os memes de internet. Se nossa conceituação se aplica à ideia de meme de um modo geral, não é nossa preocupação nesse momento. Aqui é suficiente entender o que torna imagens, vídeos e conteúdo veiculado nas redes algo viral e nesse sentido, a conceituação apresentada sintetiza essa característica tão peculiar dos memes.

3.4 Meme, redes e crença: uma tríade semiótica

Memes são signos, mais precisamente símbolos. Mas dizer isso pouco nos possibilita entender o modo como sua ação é determinante na dinâmica das redes. Nos capítulos anteriores, vale ressaltar, afirmamos que o meme exerce papel significativo no estabelecimento da pós-verdade. A forma imediata e saturada como seus conteúdos são veiculados tipifica um fenômeno comunicacional sem precedentes, capaz de influenciar substancialmente seus receptores e garantir a manutenção de suas crenças pela ofuscação de posições contrárias e reintrodução constante daquilo que já se sabe. Esse modo de ação dos memes caracteriza, sobretudo, a transmissão por contágio de crenças. As crenças, entendidas aqui como disposições para ação ou modelos de conduta internalizados, são fixadas, devemos lembrar, de modo dogmático ou científico e são disseminadas pelas redes por contágio, garantindo, pela quantidade de vezes e pela velocidade com que seu conteúdo aparece para um receptor, sua confiabilidade, lhe proporcionando a mesma infalibilidade que a pesquisa científica só encontra no longo curso da experiência. Afinal, como opera o conjunto entre memes, redes e crenças para possibilitar tal fenômeno comunicacional?

Trabalhamos há pouco a natureza simbólica dos memes. Ficou claro como os memes operam em relação a seu objeto: tudo se resume na relação entre ícones, ou possibilidades

representativas, índices, ou fator de conexão entre geral e particular, e símbolos, ou leis gerais de representação. Partiremos desse mesmo princípio de classificação para responder à questão levantada ao fim do parágrafo anterior. Para tanto, mudaremos nosso foco de percepção, fazendo um *zoom out*, e entenderemos que o meme, com toda sua estrutura simbólica, é o elemento icônico de um símbolo maior. A parte-símbolo é a crença enquanto lei geral de conduta. Deste modo, as redes funcionam como elementos de instanciação dos gerais e conduzem as possibilidades de representação para sua efetivação, sendo, portanto, índices.

Tomado de modo isolado, um meme possui uma vagueza gigantesca. Por mais que seja formado por palavras, imagens, sons e outros tantos elementos, seu potencial representativo e interpretativo é imenso. Cada parte componente do meme atribui a ele uma possibilidade do que representar. Tantas outras são atribuídas pelas relações entre essas partes. Analisado em si mesmo, o meme é um universo de possibilidades tão gerais que nada expressa, nada sugere, nada comunica.

Crenças são disposições. Peirce nos deixou isso claro. Disposição pressupõe necessidade. Se não for necessário agir, a disposição não aparece, não se concretiza. A crença pensada em si mesma é uma lei tão geral do que se deve fazer que na verdade não é capaz de representar regra nenhuma. O que se deve fazer em que situação? O que se deve pensar frente a que fenômeno? Disposição insiste em atualização. Por si só a crença não se atualiza.

Por fim, as redes, como parte indicial de nosso símbolo, não apresentam natureza geral e, portanto, são concretas e determinadas. Prontas para informar, para veicular de modo imediato e saturado todo tipo de conteúdo, seja ele verdadeiro ou não, filtrado ou não. Mas, novamente, por si só nada fazem. Elas são meios para algo, caminhos que levam de um ponto a outro. Mas é preciso que algo possa ir de um ponto a outro. O caminho que nada conduz é caminho para onde? O que as redes, por si só, podem informar?

Agora, permitamos que os memes, com todo seu potencial representativo, sejam conduzidos pelas redes. Que elas os levem a todos os lugares, que lhes direcionem por um caminho ou outro. Deixemos que as redes exerçam sua real função e os veiculem. Os memes serão agora dispersados para milhares de usuários em um intervalo de tempo extremamente curto. Mas ainda falta algo, pois, embora os memes sejam determinados pela capacidade indicativa das redes, ainda se faz preciso um repertório técnico para que se possa fazer sua leitura.

Todo repertório que permite compreender o conteúdo dos memes está diretamente ligado às crenças enquanto hábitos de conduta nos quais aqueles devem ser inseridos. A crença, enquanto parte-símbolo, ou conceito, é o que dá forma para a efetivação das qualidades

representativas dos memes, entregando a eles todo o potencial significativo do símbolo. Portanto, as crenças, ou conceitos, e os memes, ou ideias, são partes componentes do mesmo símbolo. Além disso, as redes, enquanto elementos indiciais, conduzem a significação ao instanciarem os elementos gerais na experiência individual dos usuários.

Esse é o motivo pelo qual a pós-verdade encontrou seu refúgio em meio às redes. Ao inflamar o conteúdo veiculado, por via das *fake news* e das bolhas, as redes comprometem a legitimidade da construção simbólica. Enquanto índice, sua função na construção do símbolo é fundamental, uma vez que diz respeito ao recorte da generalidade e inserção na experiência particular, estabelecendo as determinações entre possível e esperado.

O conteúdo das crenças, sejam elas dogmáticas ou científicas, é constantemente veiculado pelas redes por meio dos memes. Mas uma coisa deve ficar clara: os memes não têm essa finalidade. Eles a recebem pela via das redes. Mesmo que um meme seja criado para manipular, ele não faz isso sozinho. Ele precisa de um meio de ação. Um meme com tendências políticas direcionadas à esquerda não surtirá o efeito esperado num grupo de WhatsApp direitista. Ele pode surtir, inclusive, o efeito oposto, pois o meio em que ele circula indica quais de suas qualidades serão lidas frente ao repertório que a relação pressupõe. Elementos excepcionalmente lúdicos como os memes são um convite à representação.

Esse fenômeno comunicacional que descrevemos é o fundamento da transmissão de crenças por contágio, a tríade meme-redes-crença. Nesse viés em que as redes indicam como as qualidades do meme serão lidas dentro de um repertório específico, o conteúdo das crenças se dissemina em maior escala que um vírus. Infectam hospedeiros que dificilmente conseguirão abandonar seus pressupostos, pois manter uma crença nas redes é ostentar um símbolo que, ao ganhar mais adeptos, se torna cada vez mais duradouro. A dinâmica exaustiva do mundo digital é a própria mutabilidade dos símbolos que crescem, expandem seus conteúdos e mantêm a representação de seu objeto *in futuro*.

A semiótica nos ajudou até aqui a entender os memes, mais do que isso, ela nos possibilitou pensar a dinâmica das redes. A transmissão por contágio de crenças, enquanto fundamento da pós-verdade, alcança sua efetividade nas vias digitais devido à tríade meme-redes-crença, que, como um símbolo, exige uma interconexão de seus elementos de modo que sua dissociação o torna ineficaz. A partir daqui nosso trabalho se encaminha para a sua conclusão e, para tanto, é imprescindível que tudo o que até aqui foi pensado seja avaliado sob a perspectiva da conduta, da soma total de seus efeitos práticos em vista de sua real significação. É preciso pensar a fixação de crenças pelas redes de um ponto de vista pragmatista.

3.5 Considere as consequências práticas das redes: a contribuição do pragmatismo

Na classificação das ciências, mais especificamente na divisão das ciências normativas, Peirce, fundamentado nas categorias resultantes da fenomenologia, compreende a estética, a ética e a lógica como exemplares da primeiridade, segundidade e terceiridade, respectivamente. Por assim ser, a lógica, ou semiótica, em seu caráter de mediação, dá fundamentos para pensar o bem agir, de natureza ética. Cabe à Semiótica, portanto, oferecer um inventário das possibilidades representativas e interpretativas de todos os fenômenos para que sua influência seja considerada na construção da conduta futura. Uma vez abordada a estrutura das crenças e o modo como se fixam pelas redes de um ponto de vista semiótico, é necessário que a investigação, de um ponto de vista ético, levante a questão: quais são, então, suas consequências, ou considerações, práticas?

Sobre a finalidade da ética enquanto ciência normativa, Peirce assim coloca: “A ética é o estudo sobre quais as finalidades de ação que estamos deliberadamente preparados para adotar. Isto é, a ação correta que está em conformidade com os fins que estamos deliberadamente preparados para adotar”²²⁷. A discussão ética dentro da análise do autor se volta, como é possível notar, para a finalidade da ação, para aquilo que se espera através da conduta. Porém, é necessário ressaltar, não se trata de um utilitarismo. A finalidade da ação não é o que garante propósito para a ação, mas aquilo que se espera alcançar como fim último²²⁸. Portanto, apresenta um caráter de permanência e aprendizado, característicos da terceiridade, evitando assim a ação pela ação e o aprisionamento da ética ao domínio da segundidade.

Toda ação, todo exercício de volição, apresenta uma devolução, isto é, um retorno compulsório, que reage e exige ser considerado como resultado de nossas escolhas. Nessa mesma linha de raciocínio, Peirce nos diz:

*[...] todos os raciocínios giram em torno da ideia de que se exercermos certas espécies de volição, experimentaremos, em compensação, certas percepções compulsórias. Ora, esta espécie de consideração, a saber a de que certas linhas de conduta acarretarão certas espécies de experiências inevitáveis, é aquilo que se chama de “consideração prática”.*²²⁹

O parágrafo supracitado revela uma importante característica da doutrina peirciana: não é de outro modo que um conceito pode ser compreendido a não ser pela influência que ele

²²⁷ CP, 5.130 (Tradução nossa).

²²⁸ CP, 5.130.

²²⁹ CP, 5.9 (Tradução nossa; grifo do autor).

exerce sobre a conduta. No mais, falar sobre um conceito, qualquer que ele seja, sem considerar seus efeitos e, além do mais, sem submetê-lo ao teste à procura de suas consequências, trata-se de um mero faz-de-contas, um simples falatório sem aderência com o real. Nesse ponto, as categorias evidenciaram a forma como o mundo reativo tende a assim se manter de modo a configurar um padrão capaz de garantir sua previsibilidade. Há, portanto, um tipo de consideração em nossos raciocínios que leva em conta aquilo que resultaria da conduta de modo inevitável e isso é a parte que importa de qualquer raciocínio. Eis o fundamento das consequências ou considerações práticas. De modo geral, pensar as considerações práticas de uma concepção é pensar que tipo de conduta essa concepção levaria no longo curso da experiência.

Peirce afirma ter herdado esse método de análise de sua vida no laboratório e de pensadores que pensam de modo análogo à prática laboratorial como Berkeley e Kant, nomes listados pelo próprio pensador. A partir dessa afirmação ele nos diz:

[...] uma concepção, isto é, o conteúdo racional de uma palavra ou outra expressão, reside exclusivamente em sua influência concebível sobre a conduta de vida; de modo que, uma vez que obviamente nada que não possa resultar do experimento pode ter qualquer relação direta com a conduta, se alguém puder diferenciar com precisão todos os fenômenos experimentais concebíveis que a afirmação ou negação de um conceito possa implicar, ter-se-á aí uma definição completa do conceito, e não há absolutamente nada mais nele. Para essa doutrina ele [se referindo a ele mesmo] inventou o nome pragmatismo.²³⁰

Peirce reafirma nessa passagem a natureza laboratorial de sua filosofia, a qual batizou de pragmatismo²³¹, que apenas toma como válidos princípios que se confirmam na experiência e influenciam diretamente a conduta frente aos fenômenos. Nesse sentido, nada que não resulte do experimento pode ser tomado como possível, ou como digno de ser considerado, pois não exerce influência real sobre a conduta, isto é, não é realmente necessário se importar com seus desdobramentos. Considerar como parte do significado de uma concepção algo que não pertence às suas consequências práticas está fora do método da ciência, mas é objeto de elucubrações metafísicas do tipo que o pragmatismo quer evitar a qualquer custo. Contudo, Ibri (2015, p. 139) nos lembra que é nesse ponto que as confusões acerca do significado pragmático de uma concepção aparecem. Não equivale aqui pensar uma ação pela ação, ou uma pluralidade

²³⁰ PWP, p. 252 (Tradução nossa).

²³¹ Após algum tempo, Peirce decidiu nomear sua filosofia de “pragmaticismo”, por considerar equivocados o uso e a interpretação que alguns teóricos de sua época faziam do termo “pragmatismo” a partir de sua popularização. Decidimos aqui manter o uso de “pragmatismo”, mas considerando todo o peso peirciano do termo.

de atos para pensar o conceito, pois isso implica em limitar o significado de um conceito geral a uma instância particular qualquer. O autor esclarece: “É o pensamento que a ação veicula a essência mesma da experiência no seu fazer pensar que. [...] Assim, a ação intencionada traduz-se no propósito racional do conceito” (IBRI, 2015, p. 140). Portanto, não se trata da ação pela ação, mas da ação que se espera. O conceito aparece pelas suas instanciações, mas não pode se reduzir a elas, pois sua natureza é a da generalidade e é esta generalidade que o pragmatismo pretende atingir ao mirar na conduta tal como ela aparece. Ibri cita um parágrafo de Peirce que é pertinente trazer:

A doutrina parece assumir que a ação é o fim do homem. [...] Admitindo-se, ao contrário, que a ação requer um fim, e que esse fim deve ser algo similar a uma descrição geral, então o espírito da máxima, de que devemos olhar para os resultados finais de nossos conceitos a fim de apreendê-los corretamente, direcionar-nos-ia para alguma coisa diferente dos fatos práticos, a saber, para ideias gerais, como as verdadeiras intérpretes de nosso pensamento.²³²

Em *Como tornar nossas ideias claras*, Peirce dialoga com a tradição moderna, a qual afirma bem conduzir as investigações se valendo de ideias claras e distintas. Sem discordar de seus antepassados, o filósofo diz faltar um terceiro elemento que deve conduzir qualquer investigação de modo a obter resultados precisos e satisfatórios, sendo esse elemento os efeitos práticos de uma ideia, tais quais abordamos até aqui. É através dessa discussão que a máxima pragmática é cunhada: “Considere quais efeitos, que concebivelmente poderiam ter consequências práticas, concebemos ter o objeto de nossa concepção. Então, a concepção desses efeitos é o todo de nossa concepção do objeto”²³³. A máxima do pragmatismo contém o cerne de toda investigação de cunho peirciano, isto é, o que esperar de um conceito de modo a compreendê-lo corretamente, ou ainda, assumir a natureza hipotética das inferências, bem como o teste empírico das consequências que delas extraímos. Só através desse processo podemos estabelecer de fato as consequências práticas de uma concepção, isto é, confirmar através da conduta o conteúdo das concepções. Consequências práticas e conduta são, no que se coloca, inseparáveis, visto que: “Por ‘prático’ quero dizer apto a afetar a conduta; e por ‘conduta’, ação voluntária que é autocontrolada, ou seja, controlada por deliberação adequada”²³⁴.

A forma de pensamento laboratorial a qual Peirce se refere está, desse modo, traçada em sua concepção de filosofia que o pragmatismo nos remete: uma concepção só pode ser

²³² CP, 5.3 apud IBRI, 2015, p. 140.

²³³ CP, 5.402 (Tradução de IBRI, 2015).

²³⁴ CP, 8.322 (Tradução de IBRI, 2015).

compreendida por aquilo que ela própria nos leva a esperar e não por aquilo que esperamos pelo simples fato de assim a termos concebido. Esse modo de operação do pragmatismo está em perfeita conformidade com o método científico de fixar crenças que Peirce apresentou em *A fixação da crença* – não à toa esse ensaio precede, em ordem textual, mas, sobretudo, como fundamento epistemológico, a construção da máxima pragmática. Concepções que diferem das consequências práticas dos fatos, ou que a elas não dão ouvidos, são fixadas por viés dogmático e nada têm a contribuir pragmaticamente ao entendimento dos fatos e à busca do real.

Nesse sentido, devemos submeter a fixação de crenças pelas redes, em sua transmissibilidade por contágio, à máxima pragmática e dela extrair suas consequências práticas. Sob a bandeira de “dispensar faz-de-contas”²³⁵ hasteada pelo pragmatismo, estamos convictos de que todo o império da pós-verdade, fundamentado nas redes, *fake news*, crenças por contágio, memes e fatores gerais que abordamos nesse trabalho, está fadado às ruínas, pois operam como obstrutores na busca traçada pelo interpretante ao objeto dinâmico do signo, e isso conseguem: “valendo-se da linguagem em todo o seu potencial de carreamento de sentido lógico e emocional, conquanto distante de uma faticidade que a pudesse credenciar como comprometida com seu objeto dinâmico” (IBRI, 2021, p. 25).

Houser (2019) atribui o sucesso dos memes ao modo como eles agem nos estágios mais básicos do pensamento coletivo, no qual há maior influência de interpretantes emocionais e energéticos. Segundo o autor, são nesses estágios que memes habilmente projetados e instrumentos da propaganda podem substituir os ideais da tradição cívica por preconceitos destrutivos:

Por causa da natureza icônica básica dos memes, eles funcionam no nível emocional e podem despertar impulsos e gerar ações, incluindo o compromisso irracional com slogans e dogmas, que tendem a, e podem ter sido concebidos para, fragmentar a sociedade em campos irreconciliáveis não mais unificados ao direcionamento de uma mente social compartilhada (HOUSER, 2019, p. 72, tradução nossa).

A estreita relação entre interpretantes lógicos e emocionais e seu papel na fixação das crenças foi também abordada por Ibri (2018). O autor chamou de “crepúsculo da realidade” o fenômeno de abandono gradual do objeto dinâmico nas representações traçadas pelas teorias. Nesse contexto, apenas a crença científica apresenta completa preocupação com o objeto dinâmico de modo que a manutenção constante de suas representações seja necessária para o

²³⁵ PWP, p. 256.

bem da representação. Enquanto isso, o total ofuscamento do objeto dinâmico se dá no método da tenacidade cuja ação promove aquilo que o autor chamou de ironia melancólica do sucesso brilhante e duradouro, ou seja, a confiança cega numa inferência que nunca foi posta à prova. Desse posicionamento, Ibri (2020, p. 235) afirma:

Os interpretantes lógicos levam pragmaticamente a condutas dirigidas sob hipóteses de conduta da alteridade no futuro, ou sob hábitos bem-sucedidos porque conduzem a fins desejados. Os interpretantes emocionais pragmaticamente levam a ações que não tomam em conta o futuro e, assim, são tipicamente ações marcadas pela sua presentidade. Os contínuos de qualidades que caracterizam os interpretantes emocionais não contêm regras projetivas direcionadas à conduta futura dos fatos, da alteridade.

Ações marcadas pela presentidade tais quais aquelas que geram interpretantes emocionais escapam do caráter projetivo da máxima pragmática que pensa a concepção sempre em relação à conduta e em caráter *in futuro*. As redes convencem pela via emocional. A tríade meme-redes-crença se efetua pela manutenção da crença e não pela possibilidade da dúvida. A real efetivação do interpretante lógico diz respeito ao modo como possibilita a mudança de hábito, isto é, como permite o questionamento da crença para julgar sua manutenção, reajuste ou abandono, dada sua natureza corretivo-preditiva. Interpretantes emocionais sucumbem ao primeiro efeito produzido pelo signo e esse é o cerne das crenças transmitidas por contágio, cuja capacidade significativa está no fato de garantir a manutenção da crença anterior, ou hábito já incorporado no intérprete. Por conta dessa natureza emocional, a tríade meme-redes-crença, embora apresente infinitas possibilidades de interpretação, conduz à reafirmação daquilo que se acredita e cada vez mais oferece confiabilidade aos seus conteúdos.

De um olhar pragmatista, podemos afirmar que o estabelecimento do interpretante final pelo diálogo entre a conduta e o signo fica comprometido, pois o processo de autocorreção natural no interpretante lógico é prejudicado pelo bloqueio investigativo causado pela sobreposição do interpretante emocional cujo perfil é o da autoafirmação. A forma razoável pela qual o signo pode ser interpretado no longo curso da experiência é ofuscada pela imediatez da representação e o papel do interpretante energético é o da mera reprodução, sem qualquer capacidade heurística de oferecer evidências para correções necessárias para a efetiva representação do objeto dinâmico.

É na relação entre interpretante final e propósito da concepção que semiótica e pragmatismo dialogam e comungam do mesmo arcabouço conceitual, de modo a constituírem uma mesma teoria. Há pragmatismo sem semiótica, do mesmo modo como o inverso também

é verdadeiro, mas, no entendimento de Peirce, a relação dessas duas vertentes teóricas, além de eficiente, é necessária. O aspecto evolutivo do signo se evidencia no modo como ele leva à produção de um outro signo e tal processo acontece por via da conduta que o signo possibilita enquanto instanciação de um aspecto geral que permite atenuar a distância entre o signo e seu objeto dinâmico. O propósito da concepção, longe de ser um elemento de utilidade para o signo, é a garantia de permanente evolução da concepção e da ação. Em termos pragmáticos, podemos então afirmar:

Sabemos que o significado de uma concepção é a totalidade de consequências práticas concebíveis sobre a conduta, e que a ação dela resultante está revestida daquele elemento eidético capaz de moldar o próximo pensamento, realizando o propósito racional da concepção (IBRI, 2015, p. 143). [E ainda, nas palavras de Peirce] [...] o pensamento é racional somente na medida em que ele se recomenda para um futuro pensamento. [...] a racionalidade do pensamento reside em sua referência a um futuro possível²³⁶.

Se a fixação das crenças através das redes se dá por meio de uma transmissão por contágio e se o elemento semiótico que permite tal transmissão, isto é, a tríade meme-redes-crença, possui uma natureza majoritariamente emocional, o propósito em se sustentar uma crença é qualquer coisa menos um propósito tal como o pragmatismo defende: o estabelecimento de um hábito de conduta que tende ao crescimento através da incorporação de novos elementos. É válido lembrar: crenças por contágio não fixam novas crenças, mas alimentam aquelas já incorporadas, garantindo, portanto, a manutenção de conteúdos já assimilados como hábitos de ação e revelando seu propósito de reprodução, o qual está longe de ser o sentido de propósito pragmático.

Uma vez levantados esses tópicos, podemos encontrar o fundamento pragmático do estabelecimento de crenças ou dúvidas. Já abordamos no primeiro capítulo a natureza inferencial de cada crença e os modos de indução aos quais cada uma está submetida. Vale agora tecer algumas considerações levando em conta os princípios estabelecidos pela máxima do pragmatismo. Para tanto é importante lembrar: o realismo, fundamentado nas categorias, exhibe como característica da realidade seu caráter de permanência e insistência, sobretudo, sua alteridade. Tal modo de ser configura a possibilidade de previsão e mediação ao nível fenomenológico. Numa junção indissolúvel entre pragmatismo e realismo, podemos afirmar que uma concepção que supõe a realidade de seu objeto deve prever os acontecimentos futuros e guiar, desse modo, a experiência com base naquilo que se concebeu como suas consequências

²³⁶ CP, 7.361 (Tradução nossa).

práticas. Porém, não se pode falar em consequências práticas, ou mesmo em experiência, se não levamos em conta o âmbito da ação. A ação aqui deve ser entendida como a instanciação do hábito, da lei geral, é na sua instância que se determina se aquilo que está representado na concepção condiz de fato com aquilo que aparece na experiência, isto é, se há conformidade do fato com a previsão.

Isso pressuposto, podemos ler de Ibri (2015, p. 142): “Na medida mesma em que se constata uma correspondência entre previsão teórica e o curso temporal dos fatos, instaura-se o reforço da concepção na forma de uma crença e, no caso contrário, uma dúvida sobre sua veracidade”. No que segue, não se pode pensar as noções de crença e dúvida fora dos pressupostos da máxima pragmática. Não duvidamos com sinceridade daquilo que decidimos por livre e espontânea vontade duvidar, mas apenas quando há um colapso entre a experiência e concepções que julgavam predizer com maestria as consequências práticas.

Com base no histórico pragmático do termo “infalível” é que direcionamos o seu uso no primeiro capítulo para nos referirmos àquelas formas de crença que julgam ter encontrado alto nível de confiabilidade na representação que elas fazem dos fatos. A relação infalibilidade e experiência aparece de modo mais claro quando Peirce está pensando a natureza da dúvida:

Você chama de duvidar escrever em um pedaço de papel que você duvida? Se sim, a dúvida não tem nada a ver com qualquer negócio sério. Mas, não faça-de-contas; se o pedantismo não devorou toda a realidade de você, reconheça, como você deve, que há muito de que você não duvida, no mínimo. Agora, aquilo de que você não duvida de modo algum, você deve e toma como infalível, verdade absoluta. Aqui entra o senhor faz-de-contas: “O que! Você quer dizer que se deve acreditar no que não é verdade, ou que aquilo de que um homem não duvida é *ipso facto* verdadeiro?” Não, mas a não ser que ele possa fazer uma coisa branca e preta ao mesmo tempo, ele tem que tomar aquilo que ele não duvida como verdade absoluta.²³⁷

Munidos do referencial teórico do pragmatismo, podemos compreender agora a natureza da infalibilidade. O fato de não haver nenhum tipo de perturbação no sistema de crenças permite que tomemos como verdadeiro aquilo em que acreditamos. Dito de outro modo e com vistas à máxima pragmática, podemos afirmar que as instancias da ação em seu choque com a experiência corroboraram com as consequências práticas previstas pela concepção assumida, ou seja, o modo como os fatos se sucederam estava previsto na forma da concepção. Se o desenrolar da experiência não torna falsa a concepção, ela é, então, tomada como verdadeira. Crença, portanto, pressupõe um senso de infalibilidade, pois acreditar em

²³⁷ PWP, p. 256 (Tradução nossa).

algo significa dizer que aquilo é verdadeiro; e, quando se hipotetiza que existe em nós concepções que podem ser falsas isso configura um fato de “faz-de-contas”. Ainda, quando se pensa desse modo, Peirce diz que temos como referência uma espécie de verdade ou falsidade metafísica, e afirma: “Seus problemas seriam simplificados sobremaneira se, ao invés de dizer que você quer saber a ‘Verdade’, você simplesmente dissesse que você quer alcançar um estado de crença inacessível pela dúvida”²³⁸. Sobre a diferença entre crença e dúvida, Peirce continua:

Crença não é um modo momentâneo da consciência. É um hábito da mente essencialmente duradouro por algum tempo e principalmente (pelo menos) inconsciente; e, como outros hábitos, é (até encontrar alguma surpresa que comece sua dissolução) perfeitamente auto satisfatório. A dúvida é de um gênero totalmente contrário. Não é um hábito, mas a privação de um hábito. Ora, a privação de um hábito, para ser alguma coisa, deve ser uma condição de atividade errática que, de alguma forma, deve ser substituída por um hábito.²³⁹

Toda crença, devido a sua autossuficiência, é tomada como infalível e assim permanece até que a experiência coloque em xeque suas expectativas. O falibilismo impossibilita, como já vimos, qualquer resquício de infalibilidade absoluta, isto é, de incapacidade de uma crença ser destituída ora ou outra por algo não previsto. Chamamos a infalibilidade da crença científica de quantitativa e afirmamos que as redes permitem o mesmo tipo de infalibilidade às crenças dogmáticas, não pelo teste e longo prazo, mas pela imediatez e saturação na transmissão de seus conteúdos.

O pragmatismo nos possibilita agora compreender onde as redes falham na forma como influenciam na fixação de crenças: a dinâmica das redes, tanto pela ação das bolhas, *fake news* ou pela transmissão de crenças por contágio, pretende maquiagem, ou ao menos, ignorar as consequências práticas das concepções. Permitem idealizar condutas sem que elas tenham fundamento nos fatos e disseminam seus conteúdos sem que eles tenham sido submetidos a teste. As consequências práticas tão caras ao pragmatismo e ao realismo são dissuadidas de seu elemento factual. Mas as consequências práticas do desprezo pelas implicações factuais das consequências práticas são implacáveis. Quando uma concepção se estabelece sem considerar suas consequências práticas, seu destino é ser arrebatada. O império da pós-verdade está fadado à ruína. Resta saber se iremos juntos.

Uma vez que o pragmatismo considera na instância da ação o aparecer do geral em sua forma particular, Ibri (2021) questiona: a que tipo de conduta as *fake news* conduziriam? É

²³⁸ PWP, p. 257 (Tradução nossa).

²³⁹ PWP, p. 257.

pertinente estender a posição de Ibri para a pós-verdade de uma forma geral, contemplando, além das *fake news*, também as bolhas e a transmissão de crenças por contágio, pois todos esses fenômenos consideram, segundo Ibri (2021, p. 28-29), as consequências práticas de dois modos:

a) Conflituosas com os fatos, uma vez que são geradas por narrativas ficcionais e estão distantes de uma faticidade observável. Esse primeiro tipo contempla condutas que não possuem vínculo nenhum com conceitos minimamente submetidos à experiência e que acabam direcionados a fins diferentes daqueles sustentados pelas narrativas que lhes deram origem. O autor relembra aqui a distinção entre realidade e ficção defendida por Peirce, na qual permanência e insistência diferenciam a primeira da segunda. Nesse contexto, as ações geradas em contraste com os fatos vão em desacordo com aquilo que a narrativa ficcional criou. De um ponto de vista pragmático, a conduta aqui perde seu real propósito, porque não dialoga com fatos futuros com os quais ela deverá se conformar. “Tratando-se de ficção, seu poder preditivo da realidade é simplesmente nulo e, assim, a conduta induzida por ela estará inserta em uma faticidade alheia à contida na narrativa” (IBRI, 2021, p. 28).

b) Indiferentes aos fatos, tendem a aceitar o conteúdo de narrativas que corroborem com sua própria visão de mundo sem nenhum diálogo real com a experiência. “Crenças dogmáticas, como anteriormente expostas, tendem a aderir seus fins, imunes à observação e, portanto, a recurso de retroanálise corretiva, a fins que uma narrativa encerra e que com eles parecem se harmonizar” (IBRI, 2021, p. 28). Sobre ambas as condutas:

Enquanto condutas da classe ‘a’, malgrado temporariamente conflituosas com a faticidade em que são lançadas por uma falsa descrição da realidade, possam ser corrigidas e assim buscar sua consistência lógica com a experiência, as de classe ‘b’ se encerram no interior da linguagem, das representações de mundo e tendem a se satisfazer com elas. As razões pelas quais isso assim acontece são múltiplas e parecem exceder a esfera meramente ideológica (IBRI, 2021, p. 28-29).

O que fica claro nesses parágrafos é a forma como a conduta regida por aspectos de pós-verdade perde o posicionamento preocupado com os fatos. São destituídas das consequências práticas o caráter do real através do qual o realismo se insere no pragmatismo. No primeiro caso, podemos notar, como bem disse Ibri, que no curso da experiência pode haver a correção da conduta com base dos *feedbacks* recebidos da experiência, mas, a princípio, as consequências práticas advêm da ficção, de uma representação comprometida com consequências práticas pensadas para dar sentido à ação pretendida e não o contrário. Ao que

parece, trata-se de uma conduta ingênua, que tende a se corrigir dada a faticidade da experiência. Já no segundo caso, há um desprezo total dos fatos. As consequências práticas concebidas sem nenhum compromisso com o real permanecem como resultado das concepções, mesmo que a experiência demonstre o contrário, pois aqui não se quer que a conduta se conforme aos fatos, mas sim o oposto.

Os motivos que levam a ambos os casos são de vários âmbitos, podendo ser pensados através da esfera política, ou por um ponto de vista educacional, ou, principalmente, por um viés psicológico que trataria da incapacidade de diferenciar realidade de ficção. Essas questões não serão por nós debatidas de modo direto. Para tanto, se faria necessário um trabalho específico para cada perspectiva, que exigiria tanto “fôlego” quanto o nosso. Cabe-nos aqui, todavia, apenas pensar sobre as implicações éticas das redes, isto é, das condutas que elas suscitam, tal como o fizemos. A função do pragmatismo aqui aparece de modo claro, consistindo em discernir uma crença de outra e isso só é possível no nível das consequências práticas concebidas que determinam se a conduta está em sintonia com os fatos. Segundo Peirce: “A essência de uma crença é o estabelecimento de um hábito; e crenças diferentes são distinguidas pelos diferentes modos de ação a que dão origem”²⁴⁰. Cabe completar com a afirmação de Ibri (2015, p. 144): “São os modos de ação das crenças que permitem, de um lado, conhecê-las e, de outro, distingui-las. O mundo interior somente parece ser cognoscível pela maneira pela qual se torna existente em alguma pluralidade de atos”.

É a conduta – o elemento pelo qual a crença aparece – que possibilita pôr à prova as consequências práticas de qualquer concepção e julgar sua validade. Não há outro modo de determinar a validade das concepções senão pelo modo como aparecem, como participam do teatro de reações. É preciso, diante do método pragmático, afirmar: o império da pós-verdade é um grande faz-de-contas, destituído de qualquer significado e apenas sustentado por narrativas que nada dizem a não ser sobre si mesmas. Abandonar os fatos para conduzir suas próprias inferências só tem como consequência o afastamento do real, desembocando em discursos cada vez mais vazios que guiam as condutas por um viés artificial. Nesse sentido, afirma Ibri (2021, p. 30): “Caminhos errados a que uma sociedade é contingentemente conduzida pelo falseamento intencional da realidade resultam em retardamento da História”.

Mais do que a conduta comprometida, o abandono dos fatos exhibe uma ferida letal: o descompromisso com a noção de aprendizagem que, com base na plasticidade do hábito mental, apresenta seu caráter evolutivo na possibilidade viva de alterar a conduta. A principal

²⁴⁰ CP, 5.398; 4.53 apud IBRI, 2015, p. 144.

característica da tríade meme-redes-crença é a capacidade de reforçar concepções mesmo sem aderência aos fatos, impossibilitando, ou ao menos dificultando, qualquer alteração na conduta. Quais as consequências desse caráter conservador das crenças transmitidas por contágio? Brecar o aprendizado e a consequente evolução sugere ir contra os arranjos aleatórios evidenciados pela primeiridade, assim como contra as construções representativas mais fiéis ao objeto dinâmico no âmbito da terceiridade. Em uma filosofia de matriz evolucionária, como podemos ler a transmissão de crenças por contágio? Estaríamos nós fadados ao mesmo derradeiro fim da pós-verdade caso não nos dispamos de sua influência? Nossa tese se encaminha para sua conclusão trazendo à tona uma última discussão: como pensar as consequências práticas da fixação de crenças pelas redes à luz do agapismo?

3.6 Em busca da crescente aprendizagem: pragmatismo e agapismo

O curso de nossa investigação nos levou a conjecturar acerca dos modos de aparecer e de ser dos fenômenos: A interioridade do real, aquilo que lhe faz ser tal como é, só pode ser experimentada quando se exterioriza, quando aparece enquanto instância particular que permite a representação e o confronto com o já representado. É no fenômeno que toda elaboração conceitual do real começa e sua busca não cessa na compreensão de seus elementos particulares, mas estende-se à caracterização dos gerais que subjazem à possibilidade de sua construção; tal é a essência do realismo.

Essa caracterização do real enquanto elemento interno faz vê-lo como incognoscível de modo imediato, termo que aqui deve ser lido como sem mediação, reservando a possibilidade de seu conhecimento apenas à natureza hipotética das construções representativas de seus modos particulares de aparecer. É nesse jogo entre interno e externo que a teoria dos argumentos se faz compreender: não é de outro modo senão pela abdução de uma hipótese explicativa que podemos projetar, a partir de fatos singulares, ou lado externo, os elementos gerais que os possibilitam, ou lado interno. O geral só pode aparecer, portanto, por hipótese. Diante da hipótese, cabe à dedução propor como então o geral deveria aparecer, isto é, como a realidade se instanciará se a forma como foi representada na hipótese estiver correta. Desse modo, fica claro o motivo pelo qual a indução não pode ser de natureza geral, cabendo a ela apenas verificar se o modo como os eventos particulares se comportam corroboram com a generalidade da hipótese, para, a partir disso, aumentar ou diminuir o grau de confiabilidade na forma como o real é representado. Não cabe à indução falar sobre o lado interno – isso é papel da abdução –, mas sim colaborar com a curadoria do lado externo, na sua análise e verificação.

Ao levarmos em conta a possibilidade de representação do geral contida na abdução, e apenas nela, fica clara a afirmação de Peirce: “Se os senhores examinarem com atenção a questão do pragmatismo, verão que ela nada mais é exceto a questão da lógica da abdução”²⁴¹. Ao considerar os efeitos práticos da conduta, isto é, aquilo que aparece da experiência, o pragmatismo lida com a instanciamento de uma regra geral de ação. O que se quer, como já tratamos aqui, não é a ação em si, em sua singularidade, mas a forma geral que podemos inferir a partir do estabelecimento da ação. Por isso a necessária ligação entre pragmatismo e abdução. A ação é a forma como o hábito aparece. A ação é o existente, o hábito é o real. O que é real só se pode conjecturar por meio da abdução.

É nesse cenário que se desenha a conduta experimental peirciana, sua filosofia laboratorial. A hipótese sugere o que deve ser e, a partir dos confrontos e reajustes possibilitados pelo experimento, caminhamos inexoravelmente àquilo que realmente é. Por isso, nesse ponto devemos lembrar da importância da comunidade de investigadores e de sua colaboração na busca pelo objeto dinâmico. Eis o motivo de assumir uma postura falibilista: as previsões falham, as abduções são amplas demais para serem precisas e o teste contínuo sempre leva a contabilizar possíveis divergências. A concepção de aprendizado só pode ser considerada quando se assume o falibilismo, ou seja, a possibilidade viva de alteração da conduta só é verdadeira quando se percebe que há erro e, portanto, necessidade de reajuste. Mas para onde tende tal reajuste da conduta? É suficiente dizer que se pretende a adequação com os fatos? Se assim for, então por que assim é? Assumir o falibilismo significa que as nossas representações podem estar erradas. De um ponto de vista pragmático, isso é imprescindível para evidenciar nossas concepções por meio das ações que delas resultam, afinal, “o falibilismo não pode ser estimado em nada como seu verdadeiro significado até que a evolução tenha sido considerada”²⁴², e ainda, “Evolução significa apenas *crescimento* no sentido mais amplo da palavra”²⁴³.

No texto *Evolutionary Love* (1893), Peirce aborda as questões acerca da evolução. O autor busca quais os princípios que conduzem a evolução, esse processo de crescimento, regido em consonância com as categorias. Do confronto entre referência bíblicas, principalmente o *Evangelho de São João*, e a incitação ao individualismo econômico e social produzido pelo século XIX, que Peirce chamou de evangelho da ganância²⁴⁴, o filósofo traça alguns

²⁴¹ CP, 5.196 (Tradução nossa).

²⁴² CP, 1.173 (Tradução nossa).

²⁴³ CP, 1.174 (Tradução nossa; grifos do autor).

²⁴⁴ CP, 6.294.

comentários sobre as teorias da evolução vigentes em sua época e, mesmo que não as recuse, entende que nenhuma é capaz de representar com precisão a evolução do Universo frente aos seus princípios fenomenológicos e ontológicos. Passemos então a expor o modo como Peirce comenta cada uma das teorias da evolução de sua época, começando por Darwin, passando pelos necessitaristas e chegando em Lamarck. Sobre a teoria da evolução darwinista, podemos ler:

A seleção natural, como concebida por Darwin, é um modo de evolução em que o único agente positivo de mudança em toda a passagem, do símio ao homem, é a variação fortuita. Para assegurar o avanço em determinada direção, o acaso tem de ser secundado por algum fator que dificulte a propagação de algumas variedades ou estimule a de outras. Na seleção natural, no sentido estrito da expressão, o que se dá é a eliminação do mais fraco.²⁴⁵

Embora Peirce compreenda a fundamental importância da hipótese darwinista na época em que foi cunhada, considerando a revolução que proporcionou em seu tempo, ele não acredita que seja viável mantê-la como hipótese válida para além do que se deve, principalmente pelo princípio de seleção natural ter sido equivocadamente (ou intencionalmente, quem sabe?) compreendido pela economia política da época, que aliaria a noção de utilitarismo e individualismo, tornando o princípio da competição individual a verdadeira fonte de qualquer processo evolutivo. É preciso lembrar aqui que Peirce é contrário a qualquer forma de individualismo devido ao seu elevado grau de erro nas representações acerca do real.

No que diz respeito às teorias necessitaristas da evolução, Peirce nos diz:

Diametralmente opostas à evolução por acaso estão aquelas teorias que atribuem todo progresso a um princípio necessário intrínseco ou a algum outro tipo de necessidade. Muitos naturalistas têm pensado que, se um ovo está destinado a percorrer uma determinada série de transformações embriológicas, das quais é perfeitamente certo não se desviar e se, num período geológico, formas quase exatamente idênticas aparecem sucessivamente, uma substituindo a outra na mesma ordem, a suposição forte é de que esta última sucessão estava tão predeterminada e certa de ocorrer quanto a primeira. [...] Aqueles geólogos que pensam que a variação das espécies é devida a alterações cataclísmicas do clima ou da constituição química do ar e da água, também fazem da necessidade mecânica o fator principal da evolução.²⁴⁶

²⁴⁵ CP, 6.296 (Tradução de ANTÔNIO, 2010).

²⁴⁶ CP, 6.298 (Tradução de ANTÔNIO, 2010).

As teorias necessitaristas, como o próprio nome indica, entendem os princípios da evolução com base em necessidades predeterminadas aos indivíduos, como se uma primeira mudança levasse necessariamente a outra e assim por diante, excluindo desse modo o acaso da equação. Ou ainda, como é possível notar no final do parágrafo, a evolução necessitarista também pode ser exemplificada nas teorias que entendem as variações nas espécies como ocorrências devido a mudanças radicais no ambiente do qual fazem parte, forçando-as à mudança no intuito de se manterem vivas. Desse modo, a necessidade mecânica continua sendo o fator principal da evolução e exclui qualquer componente aleatório que poderia fazer parte do processo.

A última teoria da evolução considerada por Peirce é a de Lamarck:

A evolução por acaso e a evolução por necessidade mecânica são concepções antagônicas. Uma terceira concepção, que supera este conflito, está embutida na teoria de Lamarck. Segundo sua visão, tudo o que distingue as formas orgânicas mais elevadas das mais rudimentares foi produzido por pequenas hipertrofias, ou atrofia, que afetaram os indivíduos nos primórdios de suas vidas e foram transmitidas a seus descendentes. Tal transmissão de características adquiridas é da natureza geral da aquisição de hábitos e é, no domínio fisiológico, representativa e derivada da lei da mente.²⁴⁷ [E ainda] A evolução lamarckiana é, pois, a evolução pela força do hábito.²⁴⁸

Aparentemente a ideia de uma evolução pelo hábito se mostra contraditória, pois a ideia de hábito é de permanência, de esquiva em relação às mudanças. Peirce continua o parágrafo chamando atenção para o modo como o hábito força os elementos novos possíveis a assumir configurações práticas que sejam compatíveis com as estruturas que eles afetam, projetando, especialmente através da hereditariedade, essas adaptações para o futuro. É desse modo que podemos entender a ideia lamarckiana da evolução de seres vivos através da complexificação e transmissão de caracteres adquiridos ao longo do processo evolutivo. Ibri nos ajuda a compreender o caminho que Peirce desenhou:

É da análise destas teorias e da ideia de tendência de expansão daquele substrato primordial de natureza mental, amalgamando seus elementos em um *continuum*, que o autor irá reconhecer a necessidade de três formas de evolução as quais devem acolher as teorias darwinistas e necessitaristas e, simultaneamente, amplificar aspectos da teoria lamarckiana. Tendo em mente o conceito de harmonia²⁴⁹, Peirce busca um princípio de evolução mais elevado, coagulante, no sentido de promover a reunião de elementos afins,

²⁴⁷ CP, 6.299 (Trad. ANTÔNIO, 2010).

²⁴⁸ CP, 6.300 (Trad. ANTÔNIO, 2010).

²⁴⁹ “[...] o hábito exerce dupla função: serve para estabelecer as novas características e, também, para conduzi-las à harmonia com a morfologia e função geral dos animais e plantas às quais pertencem” (CP, 6.300).

estimulando aquela expansão contínua direcionada ao crescimento. Por insólito que possa parecer aos leitores do autor, é do *Evangelho de São João* que o autor vai buscar este princípio evolutivo, substanciado na ideia de amor (IBRI, 2020, p. 182-183).

Longe de ser compreendido como um elemento humano de natureza estritamente psíquica e incorrer, desse modo, em um psicologismo, o amor perpassa qualquer condição da humanidade. Ele se torna, no viés peirciano, um princípio regente, uma força diretora que pode ser entendida como “[...] uma tendência em direção à harmoniosa inclusão, cujo destino é conduzir as divergentes tensões evolucionárias hostis, deflagradas pelo acaso inicial, a um acordo mútuo” (OLIVER, 1964, p. 298). Desse modo, Peirce encontra lugar em suas discussões para os princípios evolutivos expostos, mas os supera em virtude de suas exigências filosóficas expostas, principalmente, na concepção de suas categorias: “[...] a consideração do Amor como um substrato maior da evolução deve-se a uma estrutura teórica sistêmica que permeia não tão somente a ontologia do autor, mas toda sua filosofia” (IBRI, 2020, p. 184).

No que segue, Peirce determina três modos de evolução que aparecem com relação às categorias propostas pelo autor:

Desta forma, três modos de evolução foram trazidos diante de nós: evolução por variação fortuita, evolução por necessidade mecânica e evolução por amor criativo. Podemos nomeá-las por evolução *ticástica*, ou *ticasma*; evolução *anancástica*, ou *anancasma*; e evolução *agapástica*, ou *agapasma*. As doutrinas que as representam como de principal importância podemos denominar *ticasticismo*, *anancasticismo* e *agapasticismo*. De outro lado, as meras proposições de que o acaso absoluto, a necessidade mecânica e a lei do amor são respectivamente operativos no cosmos podem receber os nomes de *tiquismo*, *anancismo* e *agapismo*.²⁵⁰

No tocante às categorias, o tiquismo, por fundamentar a evolução na variação fortuita, em outras palavras, no princípio do acaso, associa-se à primeiridade. Por conta da necessidade mecânica que o fundamenta, o anancismo é da natureza da segundidade. Por fim, as dimensões mediadora e generalizadora do agapismo, que o tornam um princípio harmonizador e redutor de qualquer força bruta, o fazem pertencer à categoria da terceiridade. Ainda sobre o agapismo, podemos ler de Ibri: “No seu caráter aglutinador e contínuo, o agapismo não é um princípio que concilia oposições que, de gênese, têm uma unidade básica que garante sua conaturalidade” (IBRI, 2020, p. 184). O autor então cita uma passagem de Peirce que aqui também é pertinente: “O amor não pode ter um contrário, mas deve incluir aquilo que lhe é um extremo oposto”²⁵¹.

²⁵⁰ CP, 6.302 (Tradução de IBRI, 2020; grifo do autor).

²⁵¹ EP, 1:362 apud IBRI, 2020, p. 184).

O agapismo, enquanto princípio evolucionário, não aparece solto na teoria de Peirce. Ele está fundamentado em seu Realismo, que já abordamos no capítulo anterior, mas também em outros dois princípios que aqui apenas mencionaremos, quais sejam, o Idealismo Objetivo e a doutrina dos contínuos, ou Sinequismo. Esta última, grosso modo, tende a entender mente e matéria não como elementos de naturezas distintas, mas como aspectos de um mesmo contínuo. O ponto fulcral dessa doutrina é exaurir qualquer princípio dualista que separa de maneira abrupta os individuais e pensa a coleção deles suficiente para alcançar uma generalidade. “Um verdadeiro *continuum* é algo o qual as possibilidades de determinação nenhuma multidão de individuais pode esgotar”²⁵².

Para entendermos a possibilidade do *continuum* e a relação entre mente e matéria, devemos tomar o princípio do Idealismo Objetivo:

[...] a chave da relação mente e matéria está a admissão de que se o universo material é provido de hábitos de conduta na forma de leis naturais, há que o conceber como uma forma de mente. Este é o argumento central para a doutrina que Peirce denomina Idealismo Objetivo. (IBRI, 2015, p. 91). [E ainda, nas palavras de Peirce] A única teoria inteligível do universo é a do idealismo objetivo, de que matéria é mente esgotada, hábitos inveterados tornando-se leis físicas²⁵³.

A relação do princípio evolutivo da filosofia peirciana e das doutrinas abordadas nesse parágrafo é sintetizada na afirmação de Ibri (2015, p. 93):

O sentido de aprendizagem, de síntese, de ampliação e aperfeiçoamento dos conceitos é o significado próprio da evolução, concebível, apenas, se o caráter mental da consciência tiver a plasticidade necessária para crescer, rompendo com velhos hábitos que se consumam como inadequados à vivacidade e dinâmica de nosso próprio existir. O fato de errarmos e procedermos à correção do erro é um dos focos centrais da atuação da mente.

O evolucionismo, como podemos notar, marca um importante princípio na filosofia peirciana. Para além das teorias evolucionistas de sua época, Peirce não centra sua argumentação nos seres vivos, mas trata de um evolucionismo cósmico, de um movimento de natureza mental que se desenvolve pela lei do hábito. Não se pode evitar chamar tal processo evolutivo de aprendizagem, correção de erros e busca pelo equilíbrio, pela harmonia. Nessa busca, o princípio do amor criativo se mostra operante no universo. Consciente de sua força, Peirce cunha aquilo que ele chamou regra de ouro do amor: “O movimento do amor é circular,

²⁵² PWP, p. 354 (Tradução nossa).

²⁵³ CP, 6.25.

num único e mesmo impulso, lança suas criações rumo à independência e as atrai de volta para a harmonia”²⁵⁴. É fundamental notarmos como a ideia de independência e harmonia não se desfazem em uma relação de contrariedade que aparentemente manteriam. É necessário lembrarmos aqui da influência sinequista e compreender, através da natureza do *continuum*, que se trata de instanciacões de um geral que as contempla em sua formação. A força aglutinadora do amor é suficiente para deixar ser o que é ao mesmo tempo em que participa de um todo maior. Independência e harmonia são, desse modo, princípios básicos da própria aprendizagem que se mostra como um convite para que a experiência singular só encontre sua real fundamentação ao participar de e colaborar com um todo harmônico. Não passa de um gasto dualismo, portanto, a leitura de independência e harmonia como movimentos separados. Ao conceber o amor como princípio evolucionário, Peirce assim nos diz:

Todos podem ver que o enunciado de São João é a fórmula de uma filosofia evolucionária, que ensina que o crescimento vem apenas do amor, não digo do auto sacrifício, mas do impulso ardente de preencher o mais alto impulso do outro. Suponha, por exemplo, que eu tenha uma ideia que me interessa. É minha criação. É minha criatura, pois como mostrei no último *Monist* de julho²⁵⁵, ela é uma pequena pessoa. Eu a amo, e aprofundar-me-ei para aperfeiçoá-la. Não é por aplicar justiça fria ao círculo de minhas ideias que eu posso fazê-las crescer, mas por acarinhá-las e zelar por elas como faço com as flores do meu jardim. A filosofia que traço do evangelho de João é que este é o modo pelo qual a mente se desenvolve; o mesmo é válido para o cosmos, e na medida em que ele ainda é mente e por isso tem vida, ele é capaz de futura evolução. O amor, reconhecendo os germens da amabilidade no ódio, gradualmente aquece-o para a vida e torna-o amável.²⁵⁶

O princípio agápico rege toda a aprendizagem, toda mudança, toda síntese e toda novidade. Promove um crescimento rumo a um fim, um *telos*, que, por ser ele mesmo regido pelo amor criativo, também está em evolução, não sendo, portanto, fim determinado, mas esperado. A harmonia requerida na regra de ouro, quando pensada à luz da Obra peirciana, se encontra em todas as partes do pensamento. Cada tema abordado por Peirce, em sua independência, se projeta para um todo colaborativo que garante uma densidade que só é possível pela tendência harmônica de suas ideias. A filosofia laboratorial do pensador é exemplo vivo do princípio agápico.

O agapismo, enquanto princípio geral, é uma lei do cosmos. Sua natureza de lei, como já mencionamos, não permite ser conhecida de modo imediato, é preciso, pois, que se instancie,

²⁵⁴ CP, 6.288 (Tradução nossa).

²⁵⁵ Peirce se refere ao texto *Man's Glassy Essence* (CP, 6.238-271).

²⁵⁶ CP, 6.289 (Tradução de IBRI, 2021).

que o lado externo nos conduza ao lado interno. A forma como Peirce constrói sua filosofia, assim como as considerações que até aqui levantamos, levam a afirmar que o agapismo se instancia na conduta pragmática. É na busca pelo significado pragmático, pelo modo como o real corrobora ou não com as nossas concepções, que somos levados ao encontro harmônico com o todo. O teste de hipóteses e suas correções se consolidam como princípios de aprendizagem e, ao aceitar a real natureza da mente científica, aquela que nos leva a aprender pela experiência, somos guiados à lei evolucionária agapástica, cuja distinção entre independência e harmonia para de fazer sentido. A conduta pragmática produz relações aglutinadoras, levando os investigadores ao consenso. A noção de verdade aparece novamente, agora fundamentada em um princípio lógico evolucionário que vê nela não a tentativa de submeter a realidade a um esquema representativo rígido, mas um impulso que convida todos a conhecer o que de fato o real é enquanto participam do mesmo. Considerar as consequências práticas de uma concepção, o lema do pragmatismo, é um modo de nos aproximarmos do real, tendo por ele admiração e querendo compreendê-lo em toda sua grandeza.

Compreender a conduta pragmática como o lado externo do agapismo significa enxergar no pragmatismo o vínculo lógico requerido na tríade das ciências normativas. Aplicar a máxima pragmática na curadoria das concepções implica em manter um compromisso com a verdade, com a correta interpretação dos fatos, conduzindo-nos, de um ponto de vista ético, às boas relações com o todo. A natureza agápica da conduta pragmática é, portanto, o guia que nos direciona ao bem comum e, desse modo, apresenta também sua dimensão estética. Nesses termos, a célebre afirmação “Amar o próximo como a ti mesmo” se descaracteriza enquanto arauto da doutrina cristã e assume posto de premissa agápica resultante da filosofia evolucionária defendida por Peirce.

As doutrinas do pragmatismo e do agapismo se mostraram em perfeita sintonia. A busca da verdade não é apenas uma estratégia epistemológica para o domínio da natureza, tal como a máxima baconiana “Saber é poder” ousava destilar. A verdade é aquilo que nos conecta com o todo. Longe de qualquer esoterismo que tal afirmação possa suscitar, trata-se apenas de uma constatação lógica: a verdade permite tecer conexões que estimulam a aprendizagem, que nos projetam para a evolução. É a partir das concepções expostas aqui que retornamos à questão feita previamente: como pensar as consequências práticas da fixação de crenças pelas redes à luz do agapismo?

Nesse sentido, aparentemente o cerne da resposta que buscamos encontra-se na concepção de aprendizagem. Toda a questão do pragmatismo, da semiótica, das ciências normativas como um todo, se debruça sobre a noção de aprendizagem. Abandonar velhos

hábitos frente a evidências que sugerem novas representações do real. Por conta dessa simples regra, o método científico não deve ser entendido como uma prática de laboratório, fundamentada em linguagem matemática robusta e de acesso restrito. Antes de mais nada, trata-se do método da vida. Da materialização do amor, tal como o agapismo propõe. Fazer ciência é sinônimo de aprender e, como o pensamento peirciano nos permite ousar, todo o cosmos aprende, característica esta que o torna científico de origem.

A lei da aquisição de hábitos, o abandono teleológico da aleatoriedade primordial e o retorno iminente de desvios casuais, tudo direcionado por um pressuposto maior que beira a divindade, mas que se resume em lógica, caracterizam o movimento da aprendizagem, do correto trato do erro, da necessária mudança. Com esses princípios espalhados pelo infinito do cosmos, desde sua incrivelmente distante origem até seu igualmente inimaginável fim, como haveríamos de supor que a conduta humana poderia em algum grau ser diferente?

Como alguém que em sonho sente cair da beira do precipício e de chofre se obriga a despertar, nós agora nos distanciamos de elucubrações metafísicas e voltaremos bruscamente aos fatos dados: como esperar que o modo de transmissão de crenças nas redes possa conduzir a alguma forma de aprendizado, além do reforço de antigas concepções, em que velhas crenças aparecem travestidas de novas roupagens cintilantes? Se não há mudança de hábitos, não há aprendizado, não há espaço para o novo. A forma como concebemos a internet em suas origens, isto é, uma incrível ferramenta comunicacional de aproximação entre diferentes culturas, destoa de suas consequências práticas. A potência agápica contida na concepção das redes, de aproximação, de compreensão do diferente, é covardemente esmagada por ferramentas antipragmáticas como as *fake news* e as bolhas, cujo foco é tornar indiferenciável o real da ficção, seja para a satisfação política ou financeira de um grupo, seja para a manutenção do conforto epistemológico individual.

A transmissão por contágio de crenças, embora tenham se mostrado um aparato semiótico extremamente eficaz por tudo aqui levantado, perde de vista justamente aquilo que a semiótica, respaldada em sua matriz fenomenológica, tem de mais valioso: a busca da verdade como elemento vital da aprendizagem. Não há evolução sem aprendizagem, crenças que não são verdadeiras, mas são insistentemente reafirmadas aos seus portadores estão fadadas ao fracasso e, como é difícil dizer o que alguém é sem considerar suas crenças, levarão consigo aqueles que as defendem.

Não se trata aqui de propor uma visão apocalíptica, nem mesmo alarmista. A humanidade será extinta por acreditar em *fake news*? Dificilmente o seria, uma vez que a plasticidade do futuro possibilita muitas configurações a serem consideradas para que seja feita

qualquer afirmação. Mas, nós podemos olhar para o agora: dia 05 de julho de 2021, às 21h30, há, por exemplo, 3.980.139 pessoas que perderam suas vidas para a Covid19, 525.112 só no Brasil. Quantas destas pessoas não morreram por desinformação? Por terem suas formas de pensar reforçadas pelas suas condutas digitais? Pelas condutas digitais de seus filhos, netos, vizinhos? Não se trata do apocalipse, da extinção da raça humana, mas é uma catástrofe, e de que vale toda a era da informação, da evolução tecnológica, toda veiculação imediata e instantânea de conteúdos se nós mal estamos conseguindo nos conscientizar sobre os iminentes desarranjos? Como Ibri afirma: “Caminhos errados a que uma sociedade é contingentemente conduzida pelo falseamento intencional da realidade resultam em retardamento da História” (IBRI, 2021. p. 30). A transmissão por contágio de crenças promove o retardamento da história, a obstrução do impulso agápico. Acreditar no que se quer é danoso para o indivíduo, mas é ainda mais para o coletivo, uma vez que, pelo princípio sinequista, “[...] seus próximos são, em certa medida, você mesmo”²⁵⁷.

Não devemos esquecer, contudo, que a lei agápica continua atuando no cosmos, queiramos nós ou não. Nós ainda podemos aprender diante das consequências tal como aparecem e podemos usar todo o aparato tecnológico das redes para nos livrarmos dos resquícios da pós-verdade. Podemos olhar para as constatações aqui levantadas como possibilidades de mudança, de corrigir os erros e seguir. Ainda é possível ser pragmático, aprender com a conduta e saber olhar, através de seus desfechos, para a natureza geral à qual pertencemos. Diante das desventuras às quais estamos submetidos, é ainda possível reafirmarmos o princípio agápico e evoluirmos em busca do bem comum.

Como foi mostrado aqui, nossas ações em meio às redes ainda precisam ser analisadas e compreendidas, pois resumem-se em fenômenos totalmente novos com raízes profundas em velhos hábitos humanos. As redes são gigantes, seu fluxo informacional é contínuo, a mutabilidade de seu conteúdo é assustadora e nós ainda não sabemos como usá-las, como lidar com suas possibilidades. Estamos ainda aprendendo, não apenas como indivíduos, mas acima de tudo, como comunidade. Olhar para o outro como parte de si, essa bela lição sinequista, é parte fundamental do esperado crescimento. Temos visto isso acontecer. Contas que espalham *fake news* sendo excluídas de redes como o Twitter, assim como a apuração dos meios de comunicação para checar a veracidade das informações e disponibilizá-las ao público. Vimos a força da ciência e a determinação dos cientistas ao criarem, em menos de um ano, imunizantes contra o Coronavírus. Sabemos o que somos capazes de fazer quando nos unimos por uma

²⁵⁷ EP, 2:2 (Tradução nossa).

causa. Embora a pandemia tenha escancarado o lado perverso de alguns, ela nos mostrou também que é possível esperar mais do ser humano.

3.7 Os memes, os signos e a conduta: um novo caminho para a investigação

Depois de pensarmos a natureza das crenças no primeiro capítulo, assim como compreender os caracteres mais fundamentais da natureza do real e seus desdobramentos em meio a era da pós-verdade no segundo capítulo, fomos trazidos consequentemente às especulações semióticas e pragmáticas sobre o tema nesse último capítulo.

Desde o início, insistimos que um dos pontos cruciais para entender a transmissão de crenças por contágio pelas redes é considerar o modo como os memes agem. Para isso, buscamos tomá-los em suas origens, recorrendo aos textos de Dawkins para então propormos uma perspectiva exclusivamente semiótica sobre o tema que visa elucidar seus aspectos tanto interpretativos quanto representativos, sendo este um detalhe fundamentalmente importante diante do realismo peirciano, embora aparentemente negligenciado pelos semioticistas. Ainda munidos de repertório semiótico, pudemos compreender a natureza simbólica da transmissão de crenças por contágio que representa seu objeto através da interação meme-redes-crença, uma tríade fundamental na manutenção e reafirmação de crenças sem considerar qualquer aspecto contrário ao conteúdo veiculado.

Feito isso, trouxemos nossas constatações para o âmbito da conduta e, de um ponto de vista pragmatista, buscamos compreender quais são as consequências práticas da transmissão por contágio de crenças. Percebemos, então, o descompromisso das crenças com os fatos, a indiferença entre o real e o fictício que caracteriza uma postura ética de desinteresse pela verdade e pela faticidade. Foi necessário pensar, então, quais as consequências de tal postura diante de uma filosofia evolucionária, na qual o movimento agapástico do mundo é a chave para compreender toda a formação do cosmos. Notamos que o descompromisso com o real possibilitado pelas redes esbarra na ideia de aprendizado, de mudança de hábitos, e isso, por si só, caracteriza uma violação a toda lei de desenvolvimento do cosmos.

Por mais catastrófico que isso possa parecer, ainda é possível contar com o princípio operante do amor, considerando a possibilidade falibilista de corrigir os erros aos quais a nossa conduta nas redes tem nos lançado. Como já mencionamos, a transmissão de conteúdos de modo imediato e saturado é um fenômeno novo para a humanidade e tudo que precisamos é desenvolver métodos para lidar com seus desfechos. Isso é o que exige a lei universal de aquisição de hábitos, a lei da mente. A transmissão de crenças por contágio pode funcionar

como bloqueadora da investigação, como quem nos mantém presos em nossas já confirmadas crenças, mas precisamos superar essas amarras. É preciso lembrar que crenças científicas também podem ser transmitidas por contágio, e não há crença científica que não estimule o novo, a mudança. Como utilizar as redes para a ciência? É possível transmitir conhecimento científico através de memes, sem banalizá-los? Como garantir acesso a redes para todos? Essas são questões para um outro trabalho. O que podemos afirmar por hora é que se trata de questões urgentes, pois seu desenvolvimento não pode ser negligenciado no estado democrático. Todos merecem conhecer. É preciso, mais do que nunca, escrever pelos muros da cidade da filosofia, infiltrando pela truncada censura das redes: *não bloqueie o caminho da investigação*²⁵⁸.

²⁵⁸ CP, 1.135 (grifo nosso).

CONSIDERAÇÕES FINAIS – PARA O FUTURO: CIÊNCIA!

Esta pesquisa se encerra com a constatação que buscávamos desde os primeiros esforços rumo ao seu desenvolvimento, isto é, nossa conduta, sobretudo virtual, tem sido fortemente influenciada pela dinâmica das redes. A nós ficou claro o modo como as redes fixam crença: conteúdos veiculados de modo imediato e saturado assumem o lugar da verificação progressiva. Tal fenômeno é possível em meio às experiências previamente direcionadas pelas bolhas, alimentadas e justificadas pelo amontoado de *fake news*.

Com essas considerações em vista, o problema do qual partimos, qual seja, como as redes possibilitam crenças que não condizem com o real, pode ser respondido pela ênfase que as redes oferecem, através dos mecanismos que citamos acima, às crenças dogmáticas, elevando seu grau de confiabilidade de modo a muito aproximarem-se das crenças científicas. O ponto central da questão reside na ideia de fato. Enquanto o método científico produz um profundo diálogo com a experiência e alteridade, visando, inclusive, seu fim no modo como o real tende a permanecer e não apenas aparecer, os métodos dogmáticos subvertem a noção de real fazendo dela aquilo que a pós-verdade possibilita. A transmissão de crenças por contágio tem papel fundamental nessa perspectiva, pois veiculam crenças por intermédio dos memes que, por serem convidativos frente ao seu caráter lúdico, facilmente disseminam seus conteúdos e estimulam, inclusive, à produção de novas variantes.

Se analisada nossa conclusão sob uma perspectiva pragmatista, isto é, que visa compreender as consequências práticas para determinar uma concepção, veremos que crenças veiculadas pelas redes tendem a se distanciar da busca pelo real. Essa característica apresenta duas consequências: ou se percebe através da insistência do fato que a representação dele feita não possibilita compreendê-lo de modo confiável, permitindo assim a correção da crença, mesmo que tardia; ou ignora-se qualquer eventual atrito entre a crença e o fato pelo fechamento da representação em si mesma, sem diálogos com os fatos, a não ser aqueles que reforçam expectativas levantadas previamente.

Embora haja graus diferentes de desprezo pelos fatos nas duas consequências elencadas, fazendo com que a primeira pareça ser mais branda do que a segunda, ainda assim o processo que motivou a mudança não advém da correção da conduta frente à melhor representação do objeto dinâmico como uma tendência teleológica, com vistas a uma maneira de harmonicamente participar do real. O que aparece é uma necessidade de mudar frente à força bruta do fato, um processo que além de não ter um fim claro em si mesmo, pode causar sofrimento àquele que muda. Configura-se, então, em ambos os casos o retardamento da

História, pois o que está comprometido não é pura e simplesmente a representação que se faz do fato, mas sim aquilo que com ele podemos aprender, no sentido agápico do termo.

Em meio a esse desfecho, nós não nos demos por derrotados e passamos a olhar para a filosofia evolucionária proposta por Peirce, não como uma teoria que prevê nossa condenação, mas como um lampejo de esperança que, pelo princípio falibilista, evidencia a possibilidade de correção dos nossos erros com vistas à um processo evolutivo cujo fundo ético reside na liberdade e na harmonia. Por se tratar de um fenômeno novo, a transmissão de crenças por contágio ainda não nos é de todo conhecido. Estamos observando agora suas consequências e começando a compreender como devemos proceder diante de suas possibilidades.

No espaço que aqui nos resta, focaremos brevemente na importância de considerarmos o pressuposto da aprendizagem como procedimento agápico, isto é, que nos leva a participar e compartilhar do todo. As redes estão entre nós e, ao que tudo indica, permanecerão. Resta-nos, portanto, pensá-las como parte da nossa evolução e, uma vez que isso esteja claro, devemos buscar as melhores maneiras de usá-las de modo a garantir esse papel. Talvez por já ter se tornado um clichê, é preciso afirmar uma vez mais: o que nos permitirá comungar de um todo harmônico é a educação, ou melhor, a educação na ciência.

Transmitir crenças por contágio é uma característica das redes como esperamos ter demonstrado. Ignorar seus efeitos é apenas assumir uma postura que aqui tanto criticamos. Ela deve ser vista como causa se quisermos focar numa educação científica, como possibilidade para disseminar conhecimento e cultura através das plataformas digitais. Felizmente é crescente no Brasil e no mundo a preocupação com a divulgação científica. Precisamos, então, pensar em como transmitir conteúdos da ciência através de uma linguagem acessível sem banalizá-los. Talvez esse seja o maior desafio que, inclusive, aqui apenas enunciaremos.

Contudo, é claro para nós que não haverá avanço no ensino da ciência se não houver uma educação filosófica sólida como alicerce. Não focamos em nossa afirmação apenas na história da filosofia, com seus conceitos e pensadores, mas na atitude filosófica, na possibilidade de questionar o mundo e buscar uma resposta que satisfaça a dúvida através de um diálogo com a realidade. Acima de tudo, estamos tratando do desejo de querer saber, da busca daquilo que os gregos chamavam de espanto. Se quisermos um mundo embebido pela ciência, precisamos antes de mais nada oferecer a ele os benefícios da filosofia. Nesse sentido, a presente pesquisa nos motivou a pensar uma metodologia para o ensino de filosofia que estimule a visão do artista, para captar as nuances idiossincráticas dos problemas, a persistência do buldogue, de modo a focar com afinco em seu objeto, e a generalização do matemático, para extrair as consequências necessárias das suposições levantadas e aplicá-las no intuito de

confirmar suas expectativas. Mas essa é uma discussão também para outro trabalho, embora uma resposta nessa direção já nos inquieta há algum tempo.

Precisamos, pois, transmitir por contágio crenças científicas. Crenças que, ao responderem as dúvidas, estimulem o novo, ofereçam melhores explicações diante da dureza dos fatos, mas, acima de tudo, nos possibilite evoluir juntos, não apenas como espécie, mas como pertencentes a um todo maior. Sabemos que há muito trabalho para alcançar esse ideal, inclusive entraves políticos e econômicos que muito nos limitam. Mas é preciso começar, de uma forma ou de outra, como muitos já têm feito, e lutar por um único objeto: que as redes se tornem aquilo que em princípio seriam, uma possibilidade de união e conhecimento, uma forma de aproximação pelas diferenças e jamais o inverso. Lutemos, pois, para que as redes sejam uma forma de instanciação da lei agápica.

No desenvolvimento de nossa pesquisa, um pensamento se tornava cada vez mais claro e insistente conforme nossos esforços avançavam: é preciso, mais do que nunca, lembrar de Peirce. O filósofo americano não se preocupou apenas com o desenvolvimento científico como forma de conhecimento, mas magistralmente convidou todas as suas elucubrações a permanecerem fortemente amparadas sob a perspectiva de uma filosofia evolucionária que, antes mesmo de pensar a generalidade, se debruça sobre o fato e dá a ele a importância esperada em uma teoria cuja força motriz reside na experiência.

Temos uma dívida muito grande com Peirce, primeiro, por tudo que ele legou à humanidade, segundo, por termos o ignorado por tanto tempo. Mas é chegada a hora de olharmos para as implicações que sua filosofia nos possibilita, principalmente como leitura da complexa construção semiótica das redes e como caminho para a superação das velhas dualidades que permeiam e potencializam os extremos em nossa cultura. Diante de nossos esforços, não são outras, se não estas, as palavras que ecoam enquanto redigimos estas últimas linhas de nossa investigação: a era digital será científica e, sobretudo, *será peirciana*.

REFERÊNCIAS

- ALBORN, T. L. Peirce Evolutionary Logic: continuity, indeterminacy and the natural order. In: **Transactions of the Charles S. Peirce Society**. vol. 25. n. 1. p. 1-28. 1989.
- ANDERSON, D. R. The Evolution of Peirce's Concept of Abduction. In: **Transactions of The Charles S. Peirce Society**. v. 22, n. 2. p. 145-164, 1986.
- ANELIS, I. H. How Peircean was the "Fregean revolution" in logic? In: **Logicheskii issledovaniya**, 2012. n. 18. p. 239-272.
- AUNGER, R. **The electric meme: A new theory about how we think**. New York: Free Press, 2002.
- BAGGIO, R. H. **O lugar de Peirce na história da lógica: um diálogo com a tradição frege/Russelliana**. Cognitio-estudos, São Paulo, v. 16. n. 2. p. 142-154. Jul./dez. 2019.
- BLACKMORE, S. **Memes, Minds and Selves**. Disponível em: <https://www.susanblackmore.uk/lectures/memes-minds-and-selves>, 1996. Acesso em 20/03/2021.
- BOUISSAC, P. Memes matter. In: **The Semiotic Review of books**. vol. 5. n. 2, 1994.
- BOOLE, G. **The Mathematical Analysis of Logic: Being an essay towards a calculus of deductive reasoning**. Cambridge, UK: Macmillan, Barclay & Macmillan; London: George Bell, 1847.
- BOOLE, G. **An Investigation of the Laws of Thought: on which are founded the mathematical theories of logic and probabilities**. London: Walton and Maberly; Cambridge, UK: Macmillan and Co., 1854.
- BRODIE, R. **Virus of the Mind**. Seattle: Integral Press, 1996.
- BROWN, A. **The Meme Hunter**. disponível em: <https://www.salon.com/1997/07/10/meme/>, 1997. Acesso em: 09/03/2021.
- BRUNS, A. **Are Filter Bubbles real?**. Cambridge, UK: Polity Press, 2019. (ebook).
- BUCZINSKA-GAREWICZ, H. The Interpretant and a System of Sign. In: **Ars Semiotica**. vol. 4. n. 2, 1981. p. 187-200.
- CANNIZZARO, S. Internet Memes as Internet Signs: A semiotic view of digital culture. In: **Sign Systems Studies**. v. 44. n. 4. 2016. p. 562-586.
- COTTINGHAM, J. Dualismo cartesiano: teologia, metafísica e ciência. in: **Descartes**. John Cottingham (org.). Trad. André Oídes. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2009.
- CSIKSZENTMIHALYI, M. **The Evolving Self**. New York: Harper Collins, 1993.

DAWKINS, R. **The Selfish Gene**. 2 ed. Oxford/New York: Oxford University Press, 2006.

DAWKINS, R. **The Extended Phenotype**. Oxford/New York: Oxford University Press, 1982.

DEACON, T. W. **Memes as Signs in the Dynamic Logic of Semiosis: Beyond Molecular Science and Computation Theory**. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/221648972_Memes_as_Signs_in_the_Dynamic_Logic_of_Semiosis_Beyond_Molecular_Science_and_Computation_Theory. 2004. Acesso em 09/05/2021.

DEBROCK, G. La información y el regalo de Peirce al mundo. In: **Anuario Filosófico**. Vol. 29, 1996.

DENNETT, D. C. **Consciousness explained**. Harmondsworth: Penguin, 1991.

DENNETT, D. **Darwin's Dangerous Idea**. London: Penguin, 1995.

DESCARTES, R. **Descartes**: obra escolhida. Trad. J. Guinsburg; Bento Prado Júnior. São Paulo: Clássicos Garnier, 1962.

DESCARTES, R. **The Philosophical Works of Descartes**. Ed. Elizabeth S. Haldane e G. R. T. Ross. New York: Dover publications, 1955.

DIPERT, R. R. Peirce's Underestimated Place in the History of Logic: a Response to Quine. In: **Peirce and Contemporary Thought: Philosophical Inquiries**. KETNER, K. L. (editor). New York: Fordham University Press, 1995 p. 32-58.

ESPOSITO, J. Synechism: The Keystone of Peirce's Metaphysics. In. M. Bergman & J. Queiroz (Eds.). **The Commens Encyclopedia: The Digital Encyclopedia of Peirce Studies. New Edition**. Pub. 130510-1417a. Disponível em: <http://www.commens.org/encyclopedia/article/esposito-joseph-synechism-keystone-peirce%e2%80%99s-metaphysics>. 2005. Acesso em 09/05/2021.

FARKAS, J; SCHOU, J. **Post-truth, Fake News and Democracy**: mapping the politics of falsehood. New York; Oxon: Routledge, 2020.

FISH, M. **Peirce Semeiotic and Pragmatism**: Essays by Max H. Fish. Kenneth Laine Ketner; Christian Kloesel (eds.). Bloomington: Indiana University Press, 1986.

FORSTER, P. **Peirce and the Threat of Nominalism**. United Kingdom: Cambridge University press, 2011.

FREGE, G. **Lógica e Filosofia da Linguagem**. Trad. Paulo Alcoforado. 2 ed. São Paulo, Edusp, 2009.

FREGE, G. Os Fundamentos da Aritmética: uma investigação lógico-matemática sobre o conceito de número. In **Peirce e Frege**. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

GABORA, L. The origin and evolution of culture and creativity. In: **Jornal of memetics: evolutionary models of information transmission**. V. 1. 1997.

GARRET, F. **O que acontece a cada minuto na internet?**. Disponível em: <https://www.techtudo.com.br/noticias/2020/08/o-que-acontece-a-cada-minuto-na-internet-estudo-traz-dados-surpreendentes.ghml>. 2020. Acesso em: 02/03/2021.

GATHERER, D. Why the Thought Contagion Metaphor is Retarding the Progress of Memetics. In: **Jornal of Memetics: evolutionary models of information transmission**. V. 2. 1998.

HAACK, S. **Filosofia das Lógicas**. Trad. Cezar Augusto Mortari; Luiz Henrique de Araujo Dutra. São Paulo: Editora UNESP, 2002.

HARARI, Y. N. **Yuval Noah Harari extract: humans are a post-truth species**. Disponível em: <https://www.theguardian.com/culture/2018/aug/05/yuval-noah-harari-extract-fake-news-sapiens-homo-deus>. 2018. Acesso em 09/03/2021.

HAUSMAN, C. R. **Charles S. Peirce's Evolutionary Philosophy**. Nova York: Cambridge University Press, 1993.

HINTIKKA, J. The Place of C. S. Peirce in the History of Logical Theory. In: **The Rule of Reason: The Philosophy of Charles Sanders Peirce**. BRUNNING, J; FOSTER, P. (editors). Toronto: University of Toronto Press, 1997. p.13-33.

HOOKEYWAY, C. **Truth, Rationality, and Pragmatism: themes from Peirce**. Oxford: Clarendon Press, 2002.

HORTA, N. B. **O Meme como Linguagem da Internet: uma perspectiva semiótica**. 2015. 191 p. Dissertação de mestrado. Programa de pós-graduação em comunicação. Universidade de Brasília. Brasília, 2015.

HOUSER, N. The Desintegration of Social Mind. In: **Cognitio: revista de filosofia**. v. 20. n. 1. p. 62-76. 2019.

IBRI, I. A. Aspectos Éticos das *Fake news* e Fatos Alternativos: uma abordagem semiótico-pragmática. In: SOUZA, E. et al. (org.). **Big Data: Implicações epistemológicas e éticas**. Campinas: CLE-Unicamp; São Paulo: FiloCzar, 2021.

IBRI, I. A. Choices, Dogmatism and Bets: justifying Peirce's realism. In: **Veritas**. v. 57. n. 2. mai/ago. 2012. p. 51-61.

IBRI, I. A. Habit Formation and Self-Organization: a Peircean approach. In: Alfredo Pereira Jr.; William Alfred Pickering; Ricardo Ribeiro Gudwin. (Org.). **Systems, Self-Organization and Information: An Interdisciplinary Perspective**. 1ed. New York: Routledge, 2019, v. 1, p. 192-204.

IBRI, I. A. **Kósmos Noetós: a Arquitetura Metafísica de Charles S. Peirce**. São Paulo: Paulus, 2015.

IBRI, I. A. O Crepúsculo da Realidade e a Ironia Melancólica do Sucesso Brilhante e Duradouro: Reflexões sobre os Interpretantes Emocionais e Lógicos nos Modos Peircianos de Fixação das Crenças. In: **Veritas**. v. 63. n. 3. 2018. p. 921-932.

IBRI, I. A. Pragmatismo e técnica. In: **Hypnos**. Ano 3. n. 4. 1998. p. 149-155.

IBRI, I. A. A Face Estética da Epistemologia Pragmaticista de Peirce. In: **Veritas**. v. 65. n. 3. set.-dez. 2020. p. 1-16.

IBRI, I. A. **Semiótica e Pragmatismo**: interfaces teóricas. vol 1. Marília: Oficina Universiátria; São Paulo: Cultura acadêmica, 2020.

IBRI, I. A. The Heuristic Exclusivity of Abduction in Peirce's philosophy. In: **Semiotics and Philosophy in Charles Sanders Peirce**. Ed. R. F. Leo; S. Marietti. Newcastle, UK: Cambridge Scholars Press, 2006.

JOHANSEN, J. D. Prolegomena to a Semiotic Theory of Text Interpretation. In: **Semiotica**. vol. 57. n. 3-4, 1985. p. 225-288.

JONES, R. P. C. S. **Peirce on Intuition and Instinct**. Oklahoma, 1972. Thesis (Ph. D). The University of Oklahoma.

KANT, I. **Crítica da Razão Pura**. Trad. Fernando Costa Mattos. 4 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

KILPINEN, E. Memes versus Signs: on the Use of Meaning Concepts about Nature and Culture. In: **Semiotica**. v. 171. n 1. p. 215-237. 2008.

LEAL-TOLEDO, G. **Os Memes e a Memética**: o uso de Modelos Biológicos na Cultura. São Paulo: FiloCzar, 2017.

LYNCH, A. **Thought Contagion**. New York: Basic Books, 1996.

MALIK, K. **Fake News has a Long History. Beware the state being keeper of "the truth"**. Disponível em: <https://www.theguardian.com/commentisfree/2018/feb/11/fake-news-long-history-beware-state-involvement>. 2018. Acesso em: 26/02/2021.

MARR, B. **20 fatos sobre a internet que você (provavelmente) não sabe**. Disponível em: <https://forbes.com.br/fotos/2015/10/20-fatos-sobre-a-internet-que-voce-provavelmente-nao-sabe/#foto18>. 2015. Acesso em 02/03/2021.

MARSHALL, G. **The Internet and Memetics**. Disponível em: <https://web.archive.org/web/20060525070911/http://pespmc1.vub.ac.be/Conf/MemePap/Marshall.html>, 2000. Acesso em: 28/10/2020.

MAYORGA, R. M. P. **From Realism to "Realicism"**: the Metaphysics of Charles Sanders Peirce. Reino Unido: Lexington Books, 2007.

MCINTYRE, L. **Post-Truth**. Cambridge, MA: MIT Press, 2018.

MICHAEL, F. Two Forms of Scholastic Realism in Peirce's Philosophy. In: **Transactions of the Charles S. Peirce society**. n. XXIN, 1988. p. 317 – 348.

MORA, J. F. **Dicionário de Filosofia**. Trad. Roberto Leal Ferreira e Álvaro Cabral. 4 ed. São Paulo: Martins fontes, 2001.

NASCIMENTO, C. A. R. A Querela dos Universais Revisitada. **Cadernos PUC**. n. 13. Filosofia. São Paulo: Educ. Editora da PUCSP; Cortez Editora, 1981.

NOONEY, L; PORTWOOD-STACER, L. One does not simply: An introduction to the special issue on internet memes. In: **Journal of Visual Culture**. vol. 13. n. 3. p, 248–252. 2014.

NÖTH, W; SANTAELLA, L. **Introdução à semiótica**: passo a passo para compreender os signos e a significação. São Paulo: Paulus, 2017.

OLIVER, D. W. The Final Cause and Agapasm in Peirce's Philosophy. In: **Studies in the Philosophy of Charles Sanders Peirce**. Ed. by Edward C. Moore and Richard S. Robin. Amherst: University of Massachusetts Press, 1964.

O'NEIL, C. **Weapons of math destruction**: how Big Data increases Inequality and threatens Democracy. New York: Crown, 2016.

PARISER, E. **The Filter Bubble**: what the internet is hiding from you. Reino Unido: Penguin UK, 2011.

PARKER, K. A. **The Continuity of Peirce's Thought**. Nashville: Vanderbilt University Press, 1998.

PEIRCE, C. S. A Fixação da Crença. in: **Ilustrações da Lógica da Ciência**. Trad. Renato Rodrigues Kinouchi. 2 ed. Aparecida, SP: Ideias e Letras, 2008.

PEIRCE, C. S. Algumas Consequências de Quatro Incapacidades. In: **Semiótica**. Trad. João Teixeira Coelho Neto. São Paulo: Perspectiva, 2012.

PEIRCE, C. S. Amor Evolucionário. In: **Cognitio**. Trad. Basílio João Sá Ramalho Antônio, São Paulo. vol. 11. n. 1, 2010. p. 162-182.

PEIRCE, C. S. **Collected Papers of Charles Sanders Peirce**. 8 vols. Ed. by Hartshorne, Charles, Paul Weiss and Arthur Burks. Cambridge, MA. Harvard University Press. 1931-35 e 1958.

PEIRCE, C. S. **Charles Sanders Peirce**: Contributions to the Nation. Edited by Kenneth Ketner and James Edward Cook. Lubbock: Texas Tech Press, 1975-1987, 4 vols.

PEIRCE, C. S. **The New Elements of Mathematics by Charles S. Peirce**. Edited by Carolyn Eisele. The Hague: Mouton, 1976. 4 vols.

PEIRCE, C. S. Questões concernentes a certas faculdades reivindicadas pelo homem. In: **Semiótica**. Trad. João Teixeira Coelho Neto. São Paulo: Perspectiva, 2012.

PEIRCE, C. S. **The Essential Peirce**: Selected Philosophical Writings. vol. 1. Edited by Nathan Houser and Christian Kloesel. Bloomington: Indiana University Press, 1992.

PEIRCE, C. S. **The Essential Peirce**: Selected Philosophical Writings. vol. 2. Edited by the Peirce Edition Project. Bloomington: Indiana University Press, 1998.

PEIRCE, C. S. **Writings of Charles Sanders Peirce**: A Chronological Edition. Edited by Max Fisch, Edward C. Moore, Christian Kloesel, Nathan Houser, André De Tienne et al. Bloomington: Indiana University Press, 1982-2010. 8 vols.

PEROSA, T. **O Império da Pós-verdade**. Disponível em: <https://epoca.globo.com/mundo/noticia/2017/04/o-imperio-da-pos-verdade.html>. Acesso em: 02/03/2021.

PLOTKIN, H. **Darwin Machines and the Nature of Knowledge**. London: Penguin, 1994.

POPPER, K. **The logic of scientific discovery**. New York: Basic Books, 1959.

PORTA, M. A. G. **Crítica al Psicologismo y Concepción de Subjetividad en Frege**. Manuscrito. v. 37. n. 2. Campinas. July/Dec. 2014.

RANDELL, J. **Charles Peirce**: the Idea of Representation. Tese de doutoramento. New York: Columbia University, 1966.

RODRIGUES, C. T. Explicações, Abdução e Raciocínio Fingido: uma tentativa de filosofar a partir de uma folclórica experiência brasileira. In: **Sementes de Pragmatismo na Contemporaneidade**: homenagem a Ivo Assad Ibri. Org. E. B. Ghizzi; et al. São Paulo: FiloCzar, 2018.

RODRIGUES, C. T. Lógica, Investigação e Verdade como nosso limite (conferência). In. **19º Encontro Internacional Sobre Pragmatismo**. PUC-SP. São Paulo, 2019.

RODRIGUES, C. T. Squaring the Unknown: the generalization of logic according to G. Boole, A. De Morgan and C. S. Peirce. In: **South America Journal of Logic**. Vol. 3. N. 2. p 1–67. 2017.

RODRIGUES, C. T. The Method of Scientific Discovery in Peirce's Philosophy: Deduction, Induction, and Abduction. In: **Logica Universalis**. Berlin: Springer, 2011. p. 127-164.

ROSE, N. Controversies in Meme Theory. In: **Jornal of Memetics**: evolutionary models of information transmission. V. 2. 1998.

SALGADO, M. M. **Polarização Ideológica, Filtros-bolha e Algoritmos nas Redes Sociais**. disponível em: <https://sociotramas.wordpress.com/2018/07/30/polarizacao-ideologica-filtros-bolha-e-algoritmos-nas-redes-digitais/>. 2018. Acesso: 25/02/2021.

SANTAELLA, L. **A Pós-verdade é Verdadeira ou Falsa?**. Barueri, SP: Estação das Letras e Cores, 2018.

SANTAELLA, L. **A Teoria Geral dos Signos: Semiose e Autogeração**. São Paulo: Editora Ática, 1995.

SANTAELLA, L. **O Método Anticartesiano de C. S. Peirce**. São Paulo: Editora UNESP, 2004.

SANTAELLA, L. **Por que lembrar Peirce**. Disponível em: <https://redeciep.wordpress.com/2020/09/15/santaella-por-que-lembrar-peirce/>. 2020. Acesso: 09/03/2021.

SARANYANA, J. **A Filosofia Medieval: das origens patrísticas à escolástica barroca**. Trad. Fernando Salles. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência "Raimundo Lúlio" (Ramon Llull), 2015.

SAVAN, D. **An introduction to C. S. Peirce's full System of Semiotic**. Toronto: Victoria College of the University of Toronto, 1976.

SHANNON, C.; WEAVER, W. **A Mathematical Theory of Communication**. Urbana: University of Illinois Press, 1998.

SILVEIRA, L. F. B. A indução como processo de determinação progressiva dos conceitos: um estudo de caso. In: **Cognitio: revista de filosofia**. v. 12. n. 2. p. 297-308. jul/dez, 2011.

SILVEIRA, L. F. B. **Curso de Semiótica Geral**. São Paulo: Quartier Latin, 2007.

SILVEIRA, L. F. B. **Incursões Semióticas**. Campinas: UNICAMP, 2014. Coleção CLE, v 65.

SILVEIRA, L. F. B; GONZALEZ, M. E. Q. Instinct and Abduction in the Peircean Informational Perspective: Contributions to Biosemiotics. In: **Peirce and Biosemiotics: a guess at the riddle of life**. London: Springer, 2014. p. 151-169.

SUMPTER, D. **Outnumbered: from Facebook and Google to fake news and filter-bubbles – the algorithms that controls our live**. Bloomsbury, 2018. (ebook).

VEYNE, P. **Acreditavam os Gregos em seus mitos?**. Trad. Horácio González e Milton Meira Nascimento. São Paulo: Editora Brasiliense, 1983.

THAGARD, P. R. Peirce on Hypothesis and Abduction. In: **Proceedings of the C. S. Peirce Bicentennial International Congress**. Ed. K. L. Ketner. Texas: IEP, 1981. p. 271-284.

WHITEHEAD, A. N; RUSSELL, B. **Principia Mathematica**. 2. ed. Cambridge University Press, 1963.

WIGGINS, D. Reflections on inquiry and truth arising from Peirce's method for the fixation of belief. in: **The Cambridge Companion to Peirce**. Ed. C. Misak. Cambridge University Press, 2004.

WILKINS, J. Memes ain't (just) in the head. In: **Jornal of Memetics: evolutionary models of information transmission**. V. 3. 1999.

