

KANT E O JOVEM PEIRCE A TEORIA DOS SIGNOS E A IDÉIA DO INDIVÍDUO

José Nicolau Heck
UFG

Resumo: Kant e o jovem Peirce. A originalidade da teoria dos signos tem suas raízes no profundo conhecimento da tradição filosófica por parte de Ch. S. Peirce. Neste texto, o autor retoma estudos de Kempfski, Murphey, Apel, Habermas e Calvet de Magalhães sobre a original reativação filosófica da *representação*, operada pelo pragmatista americano. Privilegiada é a problemática do indivíduo que subjaz às relações Peirce-Kant.

Palavras-chave: Kant, Peirce, Habermas, Teoria dos signos, representação.

Summary: Kant and the young Peirce. The originality of the theory of signs has its roots in the deep understanding that Ch. S. Peirce had of the philosophical tradition. In this paper the author retakes the studies of Kempfski, Murphey, Apel, Habermas and Calvet de Magalhães about the original philosophical reactivation of *representation* carried out by the American pragmatist. Here, the problematic of the individual that underlies the Peirce-Kant relations are privileged.

Key-words: Kant, Peirce, Habermas, Theory of signs, representation.

Introdução

1. HABERMAS, J., "Charles S. Peirce über Kommunikation", in: *Texte und Kontexte*, Frankfurt/Main, Suhrkamp, 1991, pp. 9-33.

Em recente estudo sobre *comunicação*¹, J. Habermas (1929) contrapõe ao pragmatismo peirciano tardio uma semiótica de cunho intersubjetivo. De acordo com o pensador alemão, o indivíduo acabou sendo, em Ch. S. Peirce,

(1839-1914), uma figura abstratamente negativa e, como tal, insignificante enquanto agente comunicativo.

Descaracterizado como suporte do erro em face da verdade, marcando o ponto que separa as atitudes egoístas do senso de comunidade, os homens individuais têm, de fato, no pragmatismo amadurecido de Peirce, tão-somente papéis subjetivos a desempenhar, os quais exercem de maneira inocuamente presunçosa. Conceitualmente determinado como diferença daquilo que se impõe por suas virtualidades universais, o indivíduo identifica-se com o negativo. Assim observa o filósofo americano: "O homem individual cuja existência separada se manifesta tão-somente pelo erro e pela ignorância, distante de seus companheiros e daquilo que ele e eles não de vir a ser, é apenas uma negação"².

Neste ensaio, proponho-me mostrar que tal postura intelectual deve-se à forma original como o filósofo americano recepcionou o pensamento de I. Kant (1724-1804). Esperamos poder paralelizar nossa investigação com o posicionamento de Habermas diante de alguns clássicos problemas na tradição filosófica, como representação, subjetividade e a noção de indivíduo. A idéia que orienta nosso trabalho reporta-se às discussões em torno da filosofia prática no pensamento contemporâneo³.

2. CP 5.317 — *Collected Papers of Charles S. Peirce 1931-58*, editados por C. Harthorne et al., Cambridge/Mass, Harvard University Press (volume e parágrafo).

3. Ver HABERMAS, J., *Consciência moral e agir comunicativo*, trad. de Guido A. de Almeida, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1989; HÖFFE, O., *Justiça política. Fundamentação de uma filosofia crítica do direito e do Estado*, trad. de E. Stein, Petrópolis, Vozes, 1991.

1. Signo e indivíduos

A noção de signo em Peirce é complexa, porque não se limita a mediar a relação sujeito-objeto ou a concretizar a função do intérprete como agente de determinada língua. O "conceito" do signo foi concebido por Peirce para servir a sinais naturalizados ou convencionais, não menos do que às esferas pré-lingüísticas ou aos símbolos instituintes da linguagem. Neste sentido, os signos aplicam-se tanto a textos e proposições particulares como à situação dialógica e aos atos de fala.

Num primeiro passo, tento esclarecer o destino do falante e do ouvinte, ou do remetente e do destinatário na teoria dos signos. Para tanto, valho-me da idéia regulativa em Peirce, segundo a qual "toda evolução lógica do pensamento deveria ser dialógica"⁴.

1.1. O alcance dos pronomes "I" — "Thou" — "It" no jovem Peirce

No início da década de sessenta, Peirce viu no emprego dos pronomes pessoais um sistema referencial para a sua emergente

4. CP 4.551.

concepção triádica dos signos. As expressões "I", "You" e "It" lhe pareceram um sistema de relações irreduzíveis e simultaneamente convertíveis. Neste contexto ele escreve: "Embora não possam ser expressos em termos de reciprocidade, os pronomes pessoais têm uma relação uns com os outros. Para 'Thou' está um 'It', no qual há outro 'I'. 'I' olha para dentro, 'It' olha para fora, 'Thou' olha através, para fora e para dentro novamente"⁵.

5. CE 1,45 — *Writings of Charles S. Peirce; A Chronological Edition*, editados por Max H. Fish et al., Bloomington, Ind. Indiana University Press, 1982 (volume e página).

6. O uso performativo da linguagem distingue-se do uso constativo da linguagem. Ver HABERMAS, J., "Was heisst Universalpragmatik?", in: APEL, K.-O., *Sprachpragmatik und Philosophie*, Frankfurt/Main, Suhrkamp, 1976, pp. 215-24.

7. Ver introdução de Max H. Fish in CE 1,XXIX (cf. nota 5 supra).

8. HABERMAS, J., "Charles S. Peirce über Kommunikation", in: *op. cit.*, p. 13.

9. CP 2.224.

10. CP 5.289.

Em 1861, Peirce teve a idéia de escrever um livro sobre "I, It and Thou" como elementos constituintes do pensamento. O caráter performativo⁶ a caracterizar a perspectiva do falante, dirigindo-se ao ouvinte na segunda pessoa, pareceu a Peirce inerente à lógica dos pronomes pessoais. Aos 24 anos, o filósofo chegou a especular sobre uma futura era comunitária sob a égide do "Tuismo", definido como doutrina de acordo com a qual "todo pensamento é endereçado a uma segunda pessoa, ou para o seu próprio futuro como a uma segunda pessoa"⁷.

A primeira preleção de Harvard, em 1865, procura ainda elaborar o conceito do signo próximo ao sistema dos pronomes pessoais. Peirce comenta a relação triádica do interpretante com base na individuação da segunda pessoa como grandeza epistêmica insubstituível⁸.

Desde então, porém, a interação entre falante/ouvinte e o correspondente sistema pronominal perderam qualquer significado na semiótica de Peirce. As relações interpessoais foram substituídas pela atuação universalizante do signo **qua** representação. Sua estrutura anula as posições intersubjetivas do falante e do ouvinte como elementos irreduzíveis no tecido das relações sociais. Embora Peirce conceda que "em cada asserção podemos distinguir um falante e um ouvinte", ele reduz tal relação a zero, ao observar: "O problemático ouvinte pode estar, igual ao falante, dentro da mesma pessoa; como quando registramos mentalmente um juízo à revelia de um registro. Podemos dizer que, em tal caso, o ouvinte fica sendo igual ao falante"⁹. Dito em outras palavras, um proferimento que não seja registrável pela estrutura dos signos carece de sentido lógico, ou, como Peirce formula: "(...) do mesmo modo como dizemos que um corpo encontra-se em movimento, e não que o movimento está no corpo, devemos dizer que nos encontramos em pensamento, e não que pensamentos estão em nós"¹⁰.

1.2. A noção triádica de representação

Entre 1868 e 1885 Peirce concebe a sua lógica das relações (*logic of relatives*). Enquanto a lógica clássica leva somente em conta a

relação da similaridade, a lógica peirciana considera a relação sob todos os prismas, isto é, em sua generalidade e sob qualquer ponto de vista. Tal concepção abrangente das formas relacionais introduz a noção de sistema, definido por Peirce como “um acervo de objetos, envolvendo tudo aquilo que está para algum outro objeto, em um grupo de relações conexas”¹¹.

11. CP 4.5.

A diferença entre a lógica clássica-formal e a das relações decide-se, portanto, na idéia do sistema. Assim observa Calvet de Magalhães: “Em vez de considerar a ‘classe’ ou o conjunto de objetos que compreendem todos os objetos que se encontram uns em relação aos outros em uma relação de similitude (*similarity*), a relação de identidade, a lógica das relações fala do sistema que, enquanto tal, é composto de objetos interrelacionados não importa por qual gênero de relação”¹². Com base nesse sistema, as formas elementares de predicação — “qualidades de sentimento, relações diádicas e predicações de representações” — expostas por Peirce em uma série de artigos no ano de 1867¹³, são reelaboradas em 1885 logico-matematicamente¹⁴ e fixadas na dedução categorial das relações¹⁵ como *qualidade*, *reação* e *mediação*, às quais equivalem, respectivamente, as categorias da primeiridade (*Firstness*), secundidade (*Secondness*) e terceiridade (*Thirdness*).

12. MAGALHÃES, T. C. de, “Un, Deux, Trois: Catégories fondamentales”, in: *Acta Semiotica et Linguistica*, 1984 (5), Mariana, Global. p. 72.

13. Publicadas em “Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences”.

14. “On the Algebra of Logic: A Contribution to the Philosophy of Notation”.

15. “One, Two, Three: Fundamental Categories of Thought and of Nature”.

Em relação às formas categoriais, Peirce enumera três espécies de signos como referências imprescindíveis para todo tipo de pensamento: ícones, índices e símbolos¹⁶.

16. Ver PEIRCE, C. S., *Semiótica e filosofia*, trad. de Octanny Silveira da Mota e Leonidas Hegenberg, 2ª ed., São Paulo, Cultrix/Universidade de São Paulo, 1990, pp. 27-28.

À primeira vista, tal classificação resulta *per se* da triádica estrutura categorial, ou seja, à categoria da primeiridade corresponderia o signo tipo *ícone*; à categoria da secundidade, o signo de tipo *índice*, e à categoria da terceiridade o signo do tipo *símbolo*. Ocorre que todos os signos são *representamina*, para Peirce, isto é, em virtude de sua relação triádico-essencial, perfazem elementos instituintes do pensamento ou da terceiridade, a qual constitui o objeto da semiótica.

Nenhum signo é, em conseqüência, primeiro no sentido da categoria da primeiridade, senão o primeiro termo de uma relação incoercivelmente triádica. Sob este aspecto, o signo é, como *representamen*, uma mediação mental relacionada a um fundamento, a um objeto e a um interpretante. O interpretante é o signo criado em função de uma idéia ou de outro signo; o objeto é o que o signo representa, e o fundamento é o outro signo ou idéia, cujo lugar o interpretante ocupa como representante do objeto. Dito de outro modo: o conceito tradicional da represen-

tação como representação de algo encontra-se substituído na semiótica de Peirce pela relação triádica do signo como representação de todo e qualquer objeto imaginável. “Direi”, expõe Peirce, “que um signo é algo constituído por qualquer modo de ser, mediando entre um objeto e um representante; determinado mediadamente pelo objeto em relação ao interpretante, ele determina o interpretante em relação ao objeto, de modo a forçar o interpretante a ser determinado pelo objeto através da mediação desse signo”¹⁷.

17. PAPE, H., “Charles S. Peirce on Objects of Thought and Representation”, in: *Nous*, 1990 (24), pp. 392-93. *Apud*: HABERMAS, J., *op. cit.*, p. 11.

Quanto às categorias, poder-se-á dizer que o signo as contém implícitas em sua definição: o símbolo é a sua forma mais perfeita, mas fica vazio sem a articulação semiótica das funções e índices; esses, por sua vez, permanecem cegos, caso não se encontrem integrados pela atuação sintético-mediadora dos símbolos como linguagem universal¹⁸.

18. APEL, K.-O., *Der Denkweg von Charles S. Peirce. Eine Einführung in den amerikanischen Pragmatismus*, 3. Aufl. Frankfurt/Main, Suhrkamp, 1991, pp. 46-47.

1.3. A estrutura do signo e a lógica da comunicação

Peirce está convencido da estrutura lingüística do pensamento. Sua concepção de linguagem não supõe, porém, um falante que emita ou expresse sinais, os quais sejam entendidos por um ouvinte ou destinatário. Peirce pensa, pelo contrário, a comunicação como um fenômeno intra-signo. Ele tematiza os signos menos como um estruturalista do que como um lógico da linguagem.

19. CP 4.551.

Todo signo postula, segundo Peirce, duas quase-consciências (*Quasi-minds*): “Um quase-declarante e um quase-intérprete”¹⁹. De acordo com essa visão, o signo aparenta-se com as formas da inteligência artificial, lembrando a laboriosidade “inteligente” das abelhas e das formigas. As figuras do falante/ouvinte ou do emissor/destinatário encontram-se, conseqüentemente, amalgamadas umas às outras no signo e, somente enquanto tais, devem ser pensadas distintamente. Peirce escreve: “E, embora esses dois sejam um único só (ou seja, são uma mente) no próprio signo, eles devem ser, mesmo assim, considerados distintos. No signo eles estão, por assim dizer, *interpenetrados*”²⁰. Segundo Peirce, o signo mantém vivas no mundo as funções epistêmicas (*standing for*) e as funções interpretativas (*standing to*) da cognição.

20. *Ibidem*.

A função *standing for* (representação) de um signo é inseparável da função *standing to* (interpretação) no mesmo signo. Tal reciprocidade sistêmica faz com que todo signo determine o seu

interpretante de acordo com a relação na qual ele próprio se encontra posto pelo objeto que representa. O termo signo é, assim, predicável a tudo que leva algo — seu interpretante — a relacionar-se a um objeto, assim como o signo está relacionado com esse objeto. Graças a essa relação triádica, o signo pode representar um objeto, para Peirce.

A referência ao chamado **objeto** sugere, à primeira vista, que Peirce elabora o signo como grandeza epistêmica na ordem das tradicionais teorias do conhecimento, isto é, como uma espécie de mediação categorial entre sujeito e objeto. Todavia, por mais rudimentar que a função do representar seja, Peirce não a explica pela relação dual de “algo estar para algo”. Representar algo um signo só pode, para Peirce, por ser simultaneamente passível de interpretação como signo. Quanto a isso o filósofo é taxativo: “Uma coisa não pode referir-se a algo, sem que esteja para algo, o qual representa”²¹.

21. CE 1,466.

Os signos instituem relações de realidade ao ser endereçados a algo (em alguém) que os interprete de alguma maneira, ou seja, os torna comunicáveis. O que, em contrapartida, for incomunicável também não poderá ser representado para Peirce. Por um lado, portanto, a função epistêmica do signo não é vista por Peirce jamais isolada da comunicabilidade por meio de uma possível interpretação desse signo. Por outro lado, a operatividade interpretativa dos signos adquire, na teoria peirciana, um caráter de anonimidade iminente, a qual dispensa a ação de quaisquer intérpretes individualizados. A dinâmica da interpretação, aduzida pela seqüência representativa dos signos, é concebida por Peirce de forma tal que cada signo, enquanto interpretante de algum anterior, esteja relacionado ao signo subsequente como objeto interpretado.

O encadeamento conseqüente de uma série continuada de signos (representação/interpretação e vice-versa) constitui o que podemos chamar de inteligência consciente. Assim diz Peirce: “Uma consciência inteligente deve participar dessas séries”²². Essas ordenações seqüenciais da cognição são anônimas; sua atividade **qua** signos esgota-se no *continuum* de suas relações triádicas. Sob este aspecto, a teoria dos signos é declaradamente continuísta em Peirce e descarta como improcedente a idéia da individuação como princípio interativo. Na formulação precisa de Calvet de Magalhães isso significa: “A continuidade é a ausência de partes últimas naquilo que é divisível. Uma teoria continuísta não acredita que haja coisas conscientes e outras inconscientes, a não ser que por inconsciência se entenda uma certa escala de sentimentos (*feeling*); mas ela pergunta, muito

22. CP 2,303.

23. MAGALHÃES, *op. cit.*, p. 74.

mais, quais são as circunstâncias que constituem (*raise*) tal graduação. Em suma, uma teoria continuísta ("*synechism*") reduz-se ao princípio segundo o qual não se pode considerar o inexplicável (*inexplicabilities*) como sendo uma explicação possível"²³.

A teoria amadurecida dos signos não reserva, assim, lugar para os indivíduos como esteios de possíveis formas do agir comunicativo. As relações de falante/ouvinte, bem como as perspectivas diferenciais entre a primeira e a segunda pessoa do singular são relegadas em favor de uma estruturação semiótica cuja funcionalidade mantém em atividade a comunicação graças a um conseqüente modelo de intersubjetividade lógico-pragmática.

2. Peirce e a tradição filosófica

Peirce foi um exímio conhecedor da tradição filosófica. Dentro dessa tradição, a filosofia alemã ocupou um lugar especial em seu desenvolvimento intelectual. Ele relata que os primeiros livros estritamente filosóficos que leu pertenciam às escolas clássicas alemãs e ficou tão imbuído de seu modo de pensar que nunca conseguiu delas se libertar²⁴.

24. PEIRCE, CH. S., "Fragmentos vários", in: *Escritos coligidos*, trad. de Armando Mora D'Oliveira e Sérgio Pomerangblum, 3ª ed., São Paulo, Abril Cultural, 1983, p. 114 (Col. Os Pensadores).

Concentro-me a seguir na tese de que o modo como Peirce encaminhou soluções aos problemas inerentes à filosofia de Kant foi determinante para a idéia de indivíduo em seu pensamento e explica a concepção *sui generis* de intersubjetividade no pragmatista americano.

2.1. A reconstrução semiótica do ponto de vista transcendental

Peirce começou a estudar Kant aos 16 anos de idade. "Devotei duas horas diárias", escreve Peirce, "ao estudo da *Crítica da Razão Pura* por mais de três anos, até que sabia o livro todo de cor e tinha examinado criticamente cada uma de suas seções"²⁵.

25. *Ibidem*.

Em seu célebre estudo, *The Development of Peirce's Philosophy*, M. Murphey mostra que o problema Peirce-Kant concentra-se na "dedução transcendental" das categorias. Peirce rejeita o transcendentalismo kantiano e critica o filósofo alemão, porque "seu método não apresenta essa referência direta à unidade de consistência, única capaz de conferir validade às categorias"²⁶.

26. *Apud* MURPHEY, M., *The Development of Peirce's Philosophy*, Second impr., Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1983, p. 65.

A denominada *unity of consistency* não mais se decide, para Peirce, na unidade objetiva das representações de uma consciência, como ocorre em Kant²⁷, mas na representação intersubjetivamente válida de objetos por meio de signos. Já em 1866 Peirce havia alterado o ponto de vista transcendental em Kant em função do universalismo lógico-semiótico, próprio à espécie humana. Assim argumenta Peirce: "Entendemos que cada juízo está sujeito a uma condição de consistência; deve ser possível levar os seus elementos à unidade. Essa unidade consistente, uma vez que pertence ao juízo de toda a humanidade, podemos dizer que lhe pertence"²⁸.

Por um lado, portanto, a unidade de consistência marca em Peirce o ponto alto da filosofia, próximo ao posicionamento da primeira *Crítica*, onde tal ponto se encontra localizado na unidade pessoal da consciência em ação. Por outro lado, a unidade da consciência peirciana, estruturada que está com e por signos, articula no ponto filosófico mais elevado uma noção de intersubjetividade, à qual a consciência do Eu transcendental em Kant permaneceu estranha. Em sua "Theory of Mind", de 1868, de cunho semiótico, Peirce escreve: "(...) Consciência é um termo vago. Pode referir-se à emoção que surge quando pensamos que somos animais dotados de vida (...); quanto melhor animal o homem for, mais nítida será essa consciência, mas nem tanto se for apenas um homem melhor (...). Consciência é usada para significar o *Eu penso*, ou a unidade no pensamento; mas a unidade não é outra coisa senão consistência ou o seu reconhecimento. A consistência é própria de todo signo, desde que se trate de um signo (...). Se cada pensamento é um signo e a vida uma corrente de pensamento, o homem é um signo (...). É difícil o homem entender isto, pois persiste em identificar-se com a vontade, com o seu poder sobre o organismo animal, com a força bruta. Ora, o organismo é tão-somente um instrumento do pensamento. E a identidade de um homem consiste na *consistência* daquilo que faz e pensa. (...) A existência do pensamento de agora depende do que há de ser; tem apenas existência potencial, dependente do pensamento futuro da comunidade"²⁹.

A última assertiva revela que o universalismo pragmático de estilo peirciano possui um substituto *real* para a autoconsciência em Kant.

O livro de Murphey confirmou, em grandes linhas, o trabalho anterior de J. Kempfski sobre as relações Peirce-Kant. Kempfski concluiu que a terceiridade, como categoria por excelência de representação, constitui em Peirce o equivalente filosófico da unidade das representações na consciência do Eu transcendental em Kant³⁰.

27. "O eu penso", escreve Kant, "deve poder acompanhar todas as minhas representações" (*Crítica da razão pura*, B § 16).

28. Apud MURPHEY, *op. cit.*, p. 89.

29. CP 5.313-316.

30. KEMPSKI, J. von, *Ch. S. Peirce und der Pragmatismus*, 2. Aufl., Stuttgart, 1970, pp. 60-65.

2.2. A supressão da coisa-em-si e da razão prática

A transformação semiótica da postura crítica de Kant implica o desaparecimento da coisa-em-si como referência cognitiva em Peirce.

O filósofo dos signos não vê mais sentido na conhecida delimitação kantiana de *Noumena* e *Phainomena*. A pretensão de saber algo tem, para Peirce, o mesmo raio de ação que as hipóteses acerca do real possuem. A distinção kantiana entre fenômenos cognoscíveis e coisas, as quais, malgrado incognoscíveis, devam ser pensadas como reais, é de todo inaceitável para Peirce. Assim argumenta ele: “A coisa-em-si (...) não pode ser indicada nem encontrada. Conseqüentemente, nenhuma proposição pode referir-se a ela, e nada de verdadeiro ou falso pode ser dela predicado, razão por que todas as alusões a ela devem ser descartadas como arrazoados carentes de sentido”³¹.

31. CP 5.525.

À primeira vista, o sem-sentido da noção de coisa-em-si desqualifica Kant como um pensador metafísico-tradicional. Peirce não tirou essa conclusão, mas continuou vendo no filósofo alemão o executor da revolução copernicana, ao escrever: “De fato, o que Kant denominou sua virada copernicana foi precisamente a passagem do ponto de vista nominalista para o ponto de vista realístico da realidade. Essência de sua filosofia foi considerar o objeto real como determinado pela mente”³². Poder-se-ia dizer que, para Peirce, a lógica transcendental de Kant perfaz um raciocínio correto, não obstante estar ainda perturbada pela realidade. Ou, como Peirce formula: “Kant (...) não passa de um pragmatista pouco incisivo”³³.

32. CP 8.15.

33. CP 5.525.

A eliminação da coisa-em-si abre, portanto, o caminho em Peirce para um tipo de raciocínio prático, o qual Kant não foi capaz de fazer. A impossibilidade de deduzir analiticamente as categorias da autoconsciência, forçou Kant, o filósofo do ponto de vista transcendental, a aceitar a primazia de um dado elementar, postulando um *Faktum* indecifrável para a razão: a liberdade como condição de possibilidade da moralidade individual. Peirce, pelo contrário, pôde dispensar, com base em sua transformação semiótica da lógica transcendental, tal pressuposto prático, já que o único, continuado, indefinido e universal processo cognitivo — em virtude das convicções pragmático-científicas, consubstanciais à Comunidade de Investigadores — é objeto da lógica e da ética. Onde Kant abandona definitivamente o “ponto alto” de seu transcendentalismo, para legitimar metafisicamente a idéia do indivíduo como fato da razão, Peirce elabora sua “Nova Lista de Categorias”, de 1868, nas quais a

coisa-em-si é, junto com a razão prática, supressa logicamente como referencial e exercício filosóficos. Quem, segundo Peirce, age em conformidade com os hábitos de uma *indefinite Community*, comporta-se necessariamente como lógico, ou seja, sacrifica a sua alma a favor da comunidade de pesquisadores, única capaz de, *in the long run*, atingir a verdade. Ou, como Peirce mesmo formula: "Aquele que não está disposto a sacrificar sua própria alma, para salvar o mundo, é ilógico em todas as suas inferências, coletivamente. O princípio social está, assim, intrinsecamente enraizado na lógica"³⁴. Como prática eminentemente lógica, a ética carece em Peirce de um específico espaço filosófico, própria à *episteme* do espaço público desde Platão (427-347 a.C.).

34. CP 5.354.

O formalismo ético de Kant ignora, em contrapartida, qualquer logicidade no tecido social. Kant destinou a máxima moral para o indivíduo, de modo que a vontade individual pudesse vir a vigorar soberanamente como lei universal, comparada à natureza ao legislar universalmente a ordem das coisas. Por mais formalista que a moral kantiana seja, em sua formulação universal, ela *supõe* que haja indivíduos em condições de a praticar.

Tal pressuposto opera em Kant com a segunda pessoa do singular, destinatária de seu imperativo categórico: "Age apenas segundo uma máxima que possas ao mesmo tempo querer que se torne lei universal"³⁵.

35. A fórmula do imperativo categórico recebeu em Kant ao todo nove formulações. Com uma exceção apenas, ela vem expressa na segunda pessoa singular do imperativo ("Handle so / Handle nach").

2.3. Subjetividade/intersubjetividade em Kant e Peirce

As investidas mortíferas de Peirce contra a introspecção, o intuicionismo e o fenomenalismo, bem como sua crítica fulminante à dúvida radical de estilo cartesiano e, sobretudo, ao autofundamentalismo em Kant³⁶ acertam no núcleo problemático da *Crítica da Razão Pura*: o estatuto epistemológico da subjetividade.

36. PEIRCE, C. S., "Questões referentes a certas faculdades reivindicadas pelo homem", in: *Semiótica*, trad. de José T. C. Neto, São Paulo, Perspectiva, 1990, pp. 241-82.

"A arquitetônica da filosofia de consciência", escreve Habermas, "esteve determinada pela relação sujeito-objeto, a qual foi interpretada como representação (*Vorstellung*). No paradigma do pensamento que representa, o mundo objetivo é concebido como a totalidade de objetos passíveis de representação, e o mundo subjetivo como a esfera de nossas representações acerca de possíveis objetos. O acesso a essa esfera da interioridade torna-se possível pelo auto-relacionamento do sujeito que concebe (ou da autoconsciência), isto é, inicia-se com a concepção de representação de quaisquer representações nossas de objetos"³⁷.

37. HABERMAS, J., *op. cit.*, p. 16.

Habermas observa que Peirce destruiu tal arquitetura, ao haver reinterpretado semioticamente o conceito básico de “representação”: a relação bipolar de representação cede lugar à triádica relação de representação por signos, e a subjetividade kantiana é repostada por uma práxis de aprendizagem que libera seqüências infundáveis de signos e novas interpretações.

Ao conectar o pragmatista americano com a questão-chave da representação no pensamento ocidental, Habermas insere-o corretamente na tradição filosófica e revida sub-repticiamente a abordagem de *Conhecimento e Interesse* (1968) ao legado peirciano³⁸, ao sugerir um reexame das consagradas justaposições entre positivismo e idealismo.

Para Habermas, tal reelaboração encontra, em contato com a concepção dos signos em Peirce, dificuldades imprevistas para a tese segundo a qual o problema arqueológico da representação é caudatário da noção arquimédica de sujeito em filosofia. A não ser que a polêmica do jovem Peirce contra a autoconsciência em Kant não passe de um mal-entendido pessoal, os *representamina* peircianos não evocam a figura de um sujeito cuja atividade cognitiva legitime *a priori* os fenômenos como “first principles”. A originalidade de Peirce, segundo Habermas, está no fato de ele, próximo de E. Husserl (1859-1938), haver rastreado com os signos pré-simbólicos *icon/index* a gênese da experiência predicativa³⁹. Em suma, os signos teriam suturado em Peirce, como o espírito a seu modo em G.-F. Hegel (1770-1831), a separabilidade entre sujeito e objeto, de R. Descartes (1596-1650) a Kant a característica das filosofias de consciência.

Somente a esse nível da discussão o problema da intersubjetividade em Peirce adquire cidadania filosófica, para Habermas, e a transformação semiótica do ponto de vista transcendental, operada pelo filósofo americano, lhe parece relevante em vista das interações comunicativas de cunho pragmático-semiótico.

Na tradição metafísica, a intersubjetividade se orientou naquilo que, por definição, opõe-se à consciência, conhecido como ser ou realidade. Ao abalar tal posição, legitimando o eu teórico como condição de possibilidade universal de conhecimento, Kant também anacronizou com um modelo intersubjetivo de comunicação, o qual se vale dos fatos como o crente se vale da Bíblia. Mas somente à primeira vista, a mera não-fundamentação ontológica pode garantir algo assim como intersubjetividade.

38. HABERMAS, J., *Conhecimento e interesse*, trad. de José N. Heck, Rio de Janeiro, Ed. Guanabara, 1987, pp. 109-55.

39. Habermas refere-se aqui à obra de Husserl *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik (Experiência e juízo; investigações acerca da genealogia da lógica)*, publicada em 1938, mas cujos manuscritos remontam aos anos de 1910-14.

Essa foi, possivelmente, a razão por que Kant achou por bem reescrever partes decisivas da *Crítica da Razão Pura* para a sua segunda edição.

Por mais importante que tal detalhe seja, a crítica de Peirce ao fundamentalismo kantiano atinge o calcanhar-de-aquiles do ponto de vista transcendental. Com base no transcendentalismo kantiano, a não-separabilidade entre indivíduo e eu teórico só é concebível como um dado positivo, de modo semelhante como a teologia cristã pensa Deus necessariamente bom, ao antepô-lo à perene crueldade divina nos mitos e nos grandes trágicos gregos. Pois, enquanto ativa, a razão teórica apenas consegue justificar o que não é positivamente, ou, em termos técnicos: ao Eu transcendental não é predicável nem a *ousia* aristotélica, nem o *haec* da Escolástica; nada lhe é essencial no sentido do *tò tí en éinai* metafísico ou da *quiditas* medieval. O que de essencial Kant tem a dizer da “*res cogitans*” vem expresso basicamente na dedução transcendental das categorias. Parafraseando L. Wittgenstein (1889-1951), poder-se-ia dizer que aquilo que Kant silencia acerca do Eu transcendental foi o que dele fora possível dizer, o que nos grandes místicos medievais já havia redigido o argumento-chave contra a ortodoxia do Deus revelado.

A indiferença do existencial, dito subjetivo, ante a estrutura dita objetivo-transcendental não é, por certo, idêntica nas duas redações da primeira *Crítica*. Uma vez em exercício, o Eu transcendental evoca uma identificação individual, pois sem essa a lógica (transcendental) não operaria em Kant: nada de disponível haveria para ser unificado pelas categorias. Mas o postulado do **um**, como identidade particular, remete pela via categorial, sistematicamente, à identificação do universal, o qual caracteriza necessariamente a **unidade** do conhecimento para Kant.

O fundamentalismo kantiano da autoconsciência, interditando as relações do eu teórico com o indivíduo de carne e osso pelo pressuposto da inseparabilidade entre a definição do que seja racional e o conhecimento em ação, protege a subjetividade em Kant contra o anátema do psicologismo. Dito com outras palavras: a primeira *Crítica* pode ser avaliada como o anestésico mais eficaz já aplicado na medula da subjetividade. Assim K. Popper (1902-) vê em Kant o *alter ego* para suas definições de objetivo e subjetivo. “O uso que faço dos termos ‘objetivo’ e ‘subjetivo’”, escreve Popper, “não difere do de Kant. Ele usa a palavra ‘objetivo’ para indicar que o conhecimento científico deve ser **justificável**, independentemente de capricho pessoal; uma justificação será ‘objetiva’ se puder, em princípio, ser sub-

40. POPPER, K. R., *A lógica da pesquisa científica*, trad. de Leonidas Hegenberg e Octanny S. da Mota, 2ª ed., São Paulo, Cultrix, s. d., p. 46.

41. Kant escreve: "Wenn es für jederman gültig ist, sofern er nur Vernunft hat, so ist der Grund desselben objektiv hinreichend, und das Fürwahrhalten heisst alsdann *Überzeugung*" (*Crítica da Razão Pura*, B 848).

42. PEIRCE, Ch. S., *Selected Writings*, ed. por Ph. P. Wiener, Nova Iorque, Dover Publications, 1966, p. 29.

metida a prova e compreendida por todos. 'Se algo for válido', escreve Kant, 'para todos os que estejam na posse da razão, seus fundamentos serão objetivos e suficientes'⁴⁰.

Popper não se sente obrigado, a bem da verdade, a concluir a frase por ele citada, porque o termo *convicção*, empregado pelo filósofo⁴¹, é entendido pelo lógico isento de qualquer subjetividade, ou seja, está para a objetividade como o teste científico em Popper está para a verdade.

Tal tipo de racionalismo crítico, para o qual a incognoscibilidade das coisas orienta o proceder científico com a mesma segurança como o ser, a verdade metafísica, não é o negócio do pragmatista americano.

Peirce tem uma aguda consciência da subjetividade como elemento inalienável na ciência. Assim observa ele: "Em suma, o **erro** surge e somente é explicável, se admitimos um **eu** que é falível". Contra o Ego transcendental — de tanto conscientizar-se de limitações, insensível às agruras do indivíduo — o lógico Peirce postula existencialmente, ao escrever: "Ignorância e erro são tudo o que distingue nossos eus privados do *ego* absoluto da pura apercepção"⁴². Concebida a partir do Eu transcendental, a noção de intersubjetividade não se afirmaria menos metafísica do que na tradição, já que a pluralidade de eus transcendentais alterou tão pouco os estatutos gnosiológicos em Kant quanto a multiplicidade dos entes tem alterado o **status** ontológico do ser na metafísica. Ao nível da primeira *Crítica* de Kant, a intersubjetividade pode perfeitamente declinar da existência de suportes fácticos, sem que o instinto da razão venha a se desorientar, como Popper não cansa de chamar a atenção.

É nesse vácuo argumentativo, preenchido na *Crítica da Razão Pura* com um voluntarioso "meu" metafísico, que a original teoria dos signos de Peirce desenvolve todas as suas potencialidades lógicas e legítimas, contra Kant, a intersubjetividade como o *a priori* semiótico de todo conhecimento falível. Por representar algo, cada signo possui, também em Peirce, traços universais próprios ao eu teórico de Kant. Mas, diferentemente do que ocorre com o Eu transcendental, é exatamente devido a tal universalidade supra-subjetiva que nenhum signo, segundo Peirce, coincide com *um* interpretante, de cuja posse alguma consciência ou representação sua possa se vangloriar ou estar em condições de atestar contra a falibilidade da razão discursiva. À revelia do paradoxo de um solipsismo universal, Peirce não identifica os indivíduos-intérpretes com a respectiva função universalizante de seus interpretantes semióticos. "Desse con-

sórcio supra-subjetivo”, escreve Habermas, “o indivíduo se dá conta no instante em que, em confronto com a opinião de algum outro, se apercebe de um erro como o fender de um corisco”⁴³. De tal corisco Kant quis preservar o indivíduo pela dedução transcendental das categorias, mas foi obrigado a admitir que os indivíduos são livres, ou seja, reconheceu que a autoconsciência desconhece razões que possam neutralizar logicamente a liberdade como condição de possibilidade para o que, desde tempos imemorais, denominamos verdade ou erro.

43. HABERMAS, J., *op. cit.*, p. 24.

Enquanto Kant, a rigor, apenas na *Crítica da Razão Prática* (1788) sugere uma idéia de indivíduo — culturalmente tão órfã quanto a figura de Emílio em Rousseau (1712-1778) — o *Common-sense* peirciano opera espontaneamente, já em sua polêmica contra o transcendentalismo kantiano, com o indivíduo como intérprete de signos, muito embora a figura do intérprete não faça parte da engenhosa tríade semiótica. Talvez seja essa a razão pela qual Peirce viu na intersubjetividade, ao menos no plano sensitivo, uma espécie de integralismo bioemocional, ao escrever: “Quando comunico meus pensamentos e meus sentimentos a um amigo com o qual simpatizo muito, de modo que meus sentimentos passam por ele e estou ciente do que ele pensa, não vivo, então, em seu cérebro tanto quanto em meu próprio — e isso assaz literalmente?”⁴⁴

44. CE 1,498.

Habermas observa que o mundo da linguagem tende em Peirce, igualmente, à comunhão e não propriamente à comunicação. O pragmatista americano teria, ele próprio, negligenciado uma objeção sua aos hegelianos — à guisa de Feuerbach (1804-1872) — no sentido de fazerem pouco caso da *secundidade* filosófica, perceptível indutivamente na resistência que qualquer objeto existente oferece a quem dele se queira apossar ou valer conceitualmente⁴⁵.

45. HABERMAS, J., *op. cit.*, pp. 32-33.

A noção peirciana de indivíduo exige apoditicamente, como em Kant, uma representação universalizante para poder repercutir filosoficamente. A originalidade de Peirce está no fato de ele, no espaço conceitual da primeira *Crítica* de Kant, haver concebido a representação não mais a partir da subjetividade. Essa as interações comunitárias só podem suportar como ignorância e erro. Em Kant, pelo contrário, a diferença entre razão teórica e razão prática fez com que a subjetividade se mantivesse às custas de sua representação universal, ou seja, a liberdade/moralidade, como fato da razão, suporta metafisicamente o indivíduo, o qual, porém, já em Kant deve ser educado para a idéia de humanidade⁴⁶.

46. Ver PERINE, M., “A educação como arte segundo Kant”, *Síntese*, 40 (1987):9-32.

Conclusão

Os pressupostos filosóficos transcendentais, segundo os quais a chamada realidade só pode ser conhecida a partir da subjetividade — razão por que o real em si permanece em Kant incognoscível — foram substituídos por Peirce pela teoria dos signos. De acordo com o filósofo americano, real é única e exclusivamente aquilo que pode vir a ser conteúdo de autênticas representações.

A eliminação do paradigma teórico de Kant não tem, em Peirce, familiaridade com um discurso deconstrutivista e suas variantes pós-modernas. Enquanto para a **episteme** arqueológica os textos de Kant são descartáveis e podem ser dispensados, a “deconstrução” semiótica de estilo peirciano opera literalmente em cima da *Crítica da Razão Pura* e é, sem a estrutura argumentativa dessa, incompreensível em seu alcance filosófico.

Concordo com Habermas em que a concepção acentuadamente negativa de Peirce quanto ao indivíduo é problemática. Relevante tal problematização só se torna, porém, no horizonte da tradição filosófica. Embora para M. Foucault (1926-1984), lembrando F. Nietzsche (1844-1900), o Homem esteja morrendo, a constatação do evento é feita sem a dor que em Nietzsche tomara consciência da morte de Deus. De modo semelhante, à revolta de Th. Adorno (1903-1969) contra o extermínio capitalista do sujeito, J.-F. Lyotard (1924-) lembra, liberto da tradição, o **fato** de seu desaparecimento. Para a razão desiludida com as primaveras da práxis nos anos sessenta, qualquer crítica ao sistema, por mais pertinente que seja, não deixa de viver dele, quer dizer, não passa de representação sua. Nosso *fin du siècle* está, porém, mostrando aos filósofos da *désirévolution* que, já em 1968, Paris não era mais o centro do mundo.

Discordo de Habermas quando escreve que o conceito peirciano de indivíduo não é articulável com “nossas melhores intuições”⁴⁷. Tal formulação me parece prenhe de mal-entendidos.

Habermas não pode estar se referindo à noção cristã de pessoa, pois antes de sermos instruídos pelo cristianismo de que o indivíduo é uma pessoa, já sabemos pela sua teologia que em Deus existem **três** Pessoas. Tampouco pode Habermas remeter aqui a Hegel, onde o indivíduo foi posto aos cuidados do espírito que, por costume e herança, não tem por que se impressionar com ele. Mas também Kant, do qual poder-se-ia à primeira vista esperar uma representação do indivíduo burguês *in statu*

47. HABERMAS, J., *op. cit.*, p. 14.

nascendi, não pode ser evocado por Habermas com “nossas melhores intuições”. O esforço hercúleo de Kant contra o dogmatismo fez do indivíduo, enquanto sujeito, um dogma.

Ao remeter a questão à individuação societária em G.-H. Mead (1863-1931) — cujo texto *Mind, Self and Society* (1934) constitui um clássico na área da psicologia social⁴⁸ — Habermas concede tacitamente que na tradição filosófica, contra todas as declarações em contrário, o indivíduo está abandonado às traças. A teoria dos signos é, se quisermos, um tratamento de choque para o sujeito, forçando-o a assumir um ponto de vista intersubjetivo.

48. Idem, *ibidem*, p. 32.

Endereço do autor:
Rua 24 nº 266/203
Setor Central
74030-060 — Goiânia — GO