

Semiótica e Cognição:
Os conceitos de hábito e mudança de hábito em C.S.Peirce

Priscila L. Farias

priscila_farias@caps.com.br

CECCS - Centro de Estudos em Ciências Cognitivas e Semiótica
COS/PUC-SP

RESUMO. No que diz respeito a fenômenos inteligentes, um aspecto importante, embora pouco explorado, da teoria Peirceana são seus conceitos de *hábito* e *mudança* (ou *quebra*) de *hábito*. O presente trabalho busca esclarecer estes conceitos, a partir da polêmica solução de Peirce para o problema mente/matéria. A hipótese pansemiótica que deriva da visão de Peirce é discutida no cotejo com visões contemporâneas sobre a interação mente/matéria no campo das ciências cognitivas. Baseada nestas considerações, uma *postura semiótica* é proposta, com vistas à definição de uma estratégia para identificação e análise de sistemas usuários de signos.

"Onde quer que haja tendência para aprender, processos autocorretivos, mudanças de hábito, onde quer que haja ação guiada por um propósito, aí haverá inteligência" (Santaella, 1992, p. 79).

Este artigo retoma alguns pontos por mim levantados em um recente debate com James Fetzer (Fetzer, 1998, Farias, 1998). Ele deve ser compreendido como parte de um plano de pesquisa que visa estabelecer uma interface frutífera entre a Semiótica Peirceana e as Ciências Cognitivas. No que diz respeito a fenômenos inteligentes, um aspecto importante, embora pouco explorado, da teoria Peirceana são seus conceitos de *hábito* e *mudança* (ou *quebra*) de *hábito*. O presente trabalho busca esclarecer estes conceitos, a partir da polêmica solução de Peirce para o problema mente/matéria.

Peirce define *hábito* como "princípio geral" (CP 2.170), "regra ativa" (CP 2.643), "especialização da lei da mente através da qual uma idéia geral ganha o poder de excitar reações" (CP 6.145). Ele distingue *hábito* de disposição ou instinto (uma "disposição herdada," cf. CP 2.170), uma vez que *hábitos* seriam tendências adquiridas "para comportar-se de forma similar sob circunstâncias similares no futuro" (CP 5.487). Distingue também *hábito* de crença e de atos conscientes, quando afirma que "um julgamento é um ato de consciência no qual reconhecemos uma crença, e uma crença é um *hábito* inteligente segundo o qual agimos quando a ocasião apropriada se apresenta" (CP 2.435). É importante frisar que o conceito Peirceano de *hábito* não está, necessariamente, ligado a processos conscientes, e muito menos se restringe a seres humanos ou 'vivos' (no sentido corriqueiro da palavra): "percebemos que algumas plantas adquirem *hábitos*. O fluxo de água que prepara um leito de rio está formando um *hábito*" (CP 5.492).

Esta abrangência do conceito de *hábito* deve ser vista à luz de sua solução para o problema mente/matéria. Em 1891, Peirce argumentava que "a única teoria inteligível do universo é a do idealismo objetivo, segundo a qual a matéria é mente esgotada, na qual *hábitos* inveterados tornaram-se leis físicas" (CP 6.25). Peirce concebeu esta teoria como uma alternativa tanto ao monismo quanto ao materialismo e ao idealismo. Em 1892, ele dá o nome de *sinequismo* à sua "tendência a encarar tudo como contínuo" (CP 7.565), enquanto alternativa às doutrinas do materialismo, idealismo e dualismo.

De um ponto de vista Peirceano, portanto, mente e matéria nunca devem ser vistas como tipos absolutamente distintos de substância, ou mesmo como aspectos inteiramente separados de um mesmo fenômeno. A matéria deve ser considerada uma especialização da mente (cf. CP 6.268), de tal modo que, embora a matéria seja vista como nada além de mente sob o domínio de *hábitos* fortemente estabelecidos, algumas propriedades da mente (tais como uma certa capacidade para adquirir e modificar seus *hábitos*) ainda se apliquem a ela.

Este é, sem dúvida, um dos aspectos mais controversos da teoria Peirceana. Por um lado, Peirce acreditava que sua hipótese sobre a continuidade entre mente e matéria poderia ser — erroneamente — considerada uma forma de materialismo (cf. CP 6.277). Por outro, seu idealismo objetivo, quando analisado fora do contexto de seu sinequismo, é freqüentemente confundido com um idealismo ‘puro’ — segundo Peirce, "a doutrina de que tudo são idéias" (CP 7.565) —, o que nos levaria a uma forma de pan-psiquismo, hipótese veementemente rejeitada por filósofos como James Fetzer (em sua resposta às minhas considerações em Farias 1998) e John Searle (Searle, 1998, p.172, 184).

Searle, evidentemente, não se refere à hipótese Peirceana, e muito menos às minhas considerações a este respeito. O foco de sua rejeição são algumas hipóteses levantadas por David Chalmers em seu livro *The conscious mind*. Não pretendo analisar em detalhes os argumentos de Chalmers e a disputa que se seguiu (os interessados devem consultar a página <http://ling.ucsc.edu/~chalmers/nyrb/index.html>), mesmo assim, cabe notar que sua posição quanto à interação mente/matéria aproxima-se bastante da visão Peirceana, embora Peirce não faça parte de suas referências. No que diz respeito ao suposto pan-psiquismo de Chalmers, a principal objeção de Searle refere-se à hipótese de que a informação possa ser considerada um princípio básico, capaz de explicar a ligação entre processos físicos e experiência consciente. Se substituirmos ‘informação’ por ‘signo,’ obtemos uma possível formulação da hipótese pansemiótica (e não pan-psiquista) que deriva da visão Peirceana. Uma hipótese pansemiótica, apesar de seu caráter indubitavelmente polêmico, tem como vantagem poder buscar subsídios em uma teoria bastante sólida e abrangente — a Semiótica Peirceana.

É certo que um dos resultados menos desejáveis de uma visão pan-psiquista ‘ilimitada’ seria a incapacidade de se estabelecer, em níveis de descrição adequados para processos cognitivos, critérios eficientes para diferenciar, por exemplo, uma pedra de uma bactéria, e uma bactéria de um ser humano. Isso não deveria ocorrer, contudo, em uma visão pansemiótica. O continuum entre matéria e mente proposto por Peirce não implica em uma falta de distinção entre tipos de mente, ou tipos de consciência. Estas distinções, porém, devem ser encontradas não nas substâncias que compõem tais fenômenos, e sim em sua capacidade de lidar com hábitos.

Desta forma, ‘pura matéria’ poderia ser descrita como pura escravidão ao hábito, enquanto que ‘pura mente’ poderia ser descrita como pura mudança. Ambos fenômenos seriam, claramente, meras abstrações ou possibilidades, uma vez que qualquer atualização (física ou mental) destes se caracterizaria em uma mudança no hábito inveterado da ‘matéria pura,’ ou uma regularidade na mudança sem fim da ‘mente pura.’ De fato, para Peirce "a mais alta qualidade da mente envolve uma grande prontidão para adquirir hábitos, e uma grande prontidão para perdê-los" (CP 6.613). Teríamos, assim, em um extremo do espectro, mentes quase incapazes de mudança devido à rigidez de seus hábitos; do outro mentes absolutamente plásticas, praticamente incapazes de manter qualquer hábito; e entre uma e outra uma infinidade de gradações.

Dado que, em uma visão pansemiótica, tudo é signo, resta ainda saber se todos estes tipos de mentes podem ser considerados como sistemas usuários de signos. Tendo em vista as classificações de signos elaboradas por Peirce, um caminho possível parece ser identificar os diversos tipos de signos com diversos tipos de mente.

Neste sentido, a divisão proposta por Fetzer (1998) entre mentes icônicas, indicais e simbólicas me parece um tanto grosseira e pouco precisa, tanto em suas premissas quanto em suas consequências. No que diz respeito às premissas, Fetzer não fornece nenhum argumento para sustentar sua escolha em classificar diferentes tipos de mente única e especificamente de acordo com a tricotomia que descreve a relação entre signo e seu objeto dinâmico, a não ser a afirmação — imprecisa — de que estes seriam os tipos de signos identificados por Peirce. Mesmo considerando que esta divisão possa ser adequada, os critérios para identificação de diferentes tipos de mentes deveriam ser refinados. A "habilidade para reconhecimento type/token," por exemplo, que Fetzer atribui às mentes icônicas — entendendo como ‘icônicas’ mentes que não teriam capacidade para lidar com índices ou símbolos —, parece depender da existência de índices (ocorrências específicas) e símbolos (tipos gerais). Quanto a suas consequências, certamente a mais contestável é a idéia de que sua teoria de tipos de mente poderia ser conciliada com uma descrição de "estados mentais" enquanto "padrões de ativação de neurônios." Esta forma de neuro-chauvinismo (refutada pelo autor no final do debate que se seguiu à apresentação de Fetzer 1998) leva à conclusão insustentável de que mesmo mentes icônicas, tais como as de organismos unicelulares como bactérias *E. Coli*, devem possuir neurônios.

Embora uma classificação de tipos de mente enquanto tipos de signos não deva ser descartada, a possibilidade de entender mente enquanto processo de aquisição e modificação de hábitos me parece mais interessante. Este processo seria, segundo Peirce, um movimento de crescimento em direção ao que chama de "heterogeneidade organizada" ou "racionalidade variada" (cf. CP 6.101), uma vez que princípio do hábito (o princípio básico de que tudo tem uma tendência para adquirir hábitos), embora implique em uma tendência para a uniformidade, deixaria de operar caso fosse rigidamente obedecido.

Desta forma, embora hábitos consistam em regularidades e mudanças de hábito consistam em divergências da regularidade (cf. CP 6.101), tanto fenômenos mentais quanto fenômenos materiais apresentam uma certa "mistura de liberdade e constrição que permite que ambos sejam, ou melhor, faz com que ambos sejam teleológicos, ou imbuídos de propósito" (CP 7.570). Tal afirmação se aproxima da noção de "postura intencional" defendida por Daniel Dennett (1981; 1997, p. 25-55). Quanto a isso, é importante notar que uma análise Peirceana da proposta de Dennett poderia questionar a objeção de Searle (1980) e seus seguidores (ver, por exemplo, Fetzer, 1996, p.74) quanto à diferença entre intencionalidade original e derivada com base em argumentos diferentes, uma vez que o modelo Peirceano de signo independe da existência de um agente interpretador, fora do signo, que lhe 'inje' intencção, significado ou propósito. Esta capacidade de significar está inscrita no próprio signo, enquanto Interpretante Imediato (para uma descrição detalhada do Interpretante Peirceano e seus momentos lógicos, ver Santaella 1995, p.83-116).

Gostaria de terminar por propor, em analogia à postura intencional de Dennett, uma postura semiótica, e indicar alguns pontos que devem ser explorados para que esta postura possa funcionar como estratégia para identificar e fazer previsões sobre o comportamento de sistemas usuários de signos:

(a) Pansemioticismo. A postura semiótica parece depender da adoção de uma descrição pansemiótica dos fenômenos ligados à cognição. Uma vez que esta postura pretende ser o mais abrangente possível, ela deve ser capaz de lidar com todo tipo de sistema candidato à ser identificado como usuário de signo, dos mais simples aos mais complexos. Neste sentido, uma das vantagens da descrição pansemiótica é exatamente sua capacidade de descrever fenômenos inteligentes em estruturas extremamente simples como organismos unicelulares ou mesmo moléculas. Segundo Claus Emmeche (1998, p. 40), um aspecto importante de uma descrição pansemiótica de fenômenos biológicos é que, segundo tal descrição, fenômenos biológicos não precisariam ser vistos como "signos que emergem de um nível não-semiótico," uma vez que a semiose estaria presente em todos os níveis.

(b) Hábito. Segundo uma postura semiótica, qualquer tipo de sistema deve ser considerado, a princípio, como potencial usuário de signos. Devemos partir da hipótese de que todo e qualquer sistema deve possuir uma certa tendência para adquirir hábitos, embora alguns destes sistemas possam estar paralisados por hábitos fixos e rígidos. Esta rigidez dificultaria enormemente (ou mesmo impediria) a ação do signo, o que faz com que tais sistemas não possam ser considerados como usuários de signos.

(c) Mudança de hábito. Uma vez que hábitos, e mesmo uma tendência intrínseca para perde-los, são propriedades primárias (cf. CP 6.101), podemos dizer que o que realmente diferencia um sistema usuário de signos é a efetiva mudança ou quebra de hábitos. Esta capacidade para modificar seus hábitos deve estar necessariamente presente em qualquer sistema usuário de signos, embora possa se apresentar em graus e níveis diferentes.

(d) Diferentes níveis de hábito/mudança de hábito. Quanto mais complexo é um sistema, maior o número de níveis de descrição possíveis para descrevê-lo. É possível que um sistema seja ao mesmo tempo capaz de mudanças de hábito em um nível e incapaz em outro. Um exemplo que me ocorre é um robô controlado por uma rede neural artificial, onde mudanças de hábito são possíveis quando consideramos o nível de descrição da rede, mas não quando consideramos o nível de descrição do comportamento do robô. As perguntas que se seguem são: para ser considerado um usuário de signos, é necessário que este seja capaz de modificar seus hábitos em todos os possíveis níveis de descrição? Se isso não for necessário, quais níveis devem ser analisados? Certamente, estas são questões delicadas, e, ao menos por enquanto, não poderia responde-las por completo.

A postura semiótica, mais do que explicar como um sistema se tornou um usuário de signos, poderia explicar por que, e em que medida, certos sistemas podem ser considerados sistemas usuários de signos. Uma análise multi-estratificada me parece o melhor caminho para entender estes sistemas. Acredito que,

neste ponto, poderíamos buscar subsídios nas estruturas tricotômicas das classificações de signos de Peirce, uma vez que um sistema usuário de signo é, ele mesmo, um signo. Contudo, uma vez que estes sistemas são provavelmente signos bastante complexos — ou mesmo compósitos relativamente estáveis de signos —, a classificação proposta por Fetzer me parece insuficiente. Minha hipótese é que poderíamos basear esta análise na estrutura tri-tricotômica das 10 classes de signos, ou mesmo na estrutura deca-tricotômica das 66 classes.

Agradecimentos

À João Queiroz, por seus comentários à respeito deste texto; à FAPESP (Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo) pelo apoio financeiro à minha pesquisa.

Referências Bibliográficas

- CHALMERS, D. J. *The conscious mind: in search of a fundamental theory*. New York: Oxford University Press, 1996.
- DENNETT, D. C. True believers: the intentional strategy and why it works. In: HAUGELAND, J. (Ed.) (1997). *Mind design II*. Cambridge: MIT Press, 1981. p.55-79.
- DENNETT, D. C. *Tipos de mente*. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.
- EMMECHE, C. The Sarkar challenge to biosemiotics: is there any information in a cell?. In: SEMINÁRIO AVANÇADO DE COMUNICAÇÃO E SEMIÓTICA, 1, 1998. p. 31-44.
- FARIAS, P. Computers as sign-users: considerations on J. Fetzer's semiotic approach to consciousness and cognition. In: SEMINÁRIO AVANÇADO DE COMUNICAÇÃO E SEMIÓTICA, 1, 1996.
- FETZER, J. H. *Philosophy and cognitive science*. 2.ed. Minneapolis: Paragon House, 1996.
- FETZER, J. H. Consciousness and cognition: semiotic conceptions. In: SEMINÁRIO AVANÇADO DE COMUNICAÇÃO E SEMIÓTICA, 1, 1998.
- MÜLLER, R. On the principles of construction and the order of Peirce's trichotomies of signs. *Transaction of the Charles S. Peirce Society*, v.30, n.1, p.135-53, 1994
- PEIRCE, C. S. *The collected papers of Charles Sanders Peirce*. Ed. C. Hartshorne and P. Weiss. Edição eletrônica reproduzindo os seis primeiros volumes. Cambridge: Harvard University Press, (1866-1913) 1994. (citados aqui como CP, seguido pelos números referentes a volume e parágrafo)
- _____. *The collected papers of Charles Sanders Peirce*. Ed. A. W. Burks Edição eletrônica reproduzindo os seis primeiros volumes. Cambridge: Harvard University Press, (1931-1935) 1958. v.7-8. (citados aqui como CP, seguido pelos números referentes a volume e parágrafo)
- SANTAELLA, L. *A teoria geral dos signos: semiose e autogeração*. São Paulo: Ática, 1995.
- SANTAELLA, L. *A assinatura das coisas*. São Paulo: Imago, 1992.
- SEARLE, J. R. *O mistério da consciência*. São Paulo: Paz e Terra, 1998.

SEARLE, J. R. Minds, brains and programs. In: HAUGELAND, J. (Ed.) *Mind design II*. Cambridge: MIT Press, (1980) 1997. p.183-204.