



A crença religiosa sob a perspectiva semiótica de Peirce

Ricardo Gião Bortolotti

Departamento de História, Faculdade de Ciências e Letras de Assis, Universidade Estadual Paulista 'Júlio de Mesquita Filho', Rua Dom Antonio, 2100, 19806-900, Assis, São Paulo, Brasil. E-mail: bortho@uol.com.br

RESUMO. Esse artigo pretende apresentar algumas relações entre as crenças, especificamente a religiosa, e a teoria dos interpretantes de Peirce. Parte-se, pois, do pressuposto de que a crença religiosa enfatiza o aspecto emocional do fiel, impedindo a crítica e a mudança de hábito. Segundo o autor, a natureza da cognição é contrária à determinação desse tipo de crença, uma vez que se fundamenta no método e no falibilismo de nossas hipóteses. Tal método não se contenta em deduzir suas consequências, mas busca, ao longo do tempo, e por intermédio da comunidade de seres que pensam por meio de signos, a verificação induutiva de seus resultados. O problema da crença religiosa está na aceitação de um mundo transcendente e na intuição que servem de orientação para a conduta. A ideia de Deus, sendo vaga, não se submete aos critérios de verdade das hipóteses científicas, mas engendrada pelos sistemas religiosos cria signos cujo apelo emocional é evidente, reorientando-os para finalidades próprias. Repete, portanto, o sucesso que o dogma alcançou em fórmulas passadas e que foram eficazes para aplacar a angústia do crente e reproduzir a ordem. O conhecimento não deve ter fronteiras, pois alicerçado no método e na cognição do real.

Palavras-chave: ciência, emoção, interpretantes, sagrado, sentimentos, signo.

Religious belief in Peirce's semiotic perspective

ABSTRACT. Current paper presents the relationships between beliefs, specifically religious ones, and the Peirce's theory of interpretants. It is assumed that religious belief emphasizes the emotional aspect of faithful, preventing criticism and change of habit. According to the author, the nature of cognition is contrary to the determination of this kind of belief since it is based on the method and fallibility of hypotheses. It is not enough for the method to deduce its consequences but seeks the inductive verification of their results in the long run and through the community of beings who thinks through signs. The problem of religious belief is the acceptance of a transcendent world and intuition which guides behavior. The vague idea of God is not submitted to scientific hypotheses but, engendered by religious systems, it creates signs whose emotional appeal is evident, redirecting it to its own target principles. Therefore, it repeats the success achieved in the past by dogmas, which were effective to appease the anguish of the believer and reproduce order. Knowledge should not have any boundaries because it is grounded on the method and cognition of reality.

Keywords: science, emotion, interpretants, sacred, signs, feelings.

Do not block the way of inquiry
(PEIRCE, 1992 apud CANTENS, 2006, p. 97).

Introdução

Este trabalho procura refletir a crença religiosa sob o olhar da semiótica de Peirce. Não se trata de uma exploração exaustiva dessa teoria, mas de apontar aspectos que julgamos importantes para a compreensão da crença, especialmente no que se refere à satisfação interna. Assim, um ponto dominante é a questão do método científico em relação às outras formas de estabelecer-se a crença e que corresponde às preocupações de Peirce por volta de 1868. Partimos, pois, da crença religiosa como resistência à mudança, impedindo a correção de hipóteses acerca do real. Essa resistência pode ser

proveniente de autoridade externa ou interna, da garantia de sobrevivência, do afeto gerado pelo grupo ou de ideias preconcebidas em relação a si e ao mundo. O que importa é o bloqueio da investigação, o qual impede o conhecimento do universo em evolução.

Abordamos a crença da perspectiva de sua recepção, ou seja, enquanto reproduutora dos mesmos interpretantes, pois reduzem o risco da perda, da insegurança e da anomia. Esses interpretantes partem de sistemas religiosos, que limitam o entendimento do mundo às explicações cujo centro é o sagrado ou sobrenatural.

Não procuramos explorar a ciência quanto aos sentimentos que acompanham seus *insights*. Ademais, não buscamos esgotar o teísmo de Peirce na defesa da hipótese do Admirável como ideia de Deus no Universo, mas contrapô-la à crença imutável e contrária à evolução, pois atendendo à satisfação particular. A dimensão estética, experimentada na contemplação do cosmos, implica a racionalidade evolucionária, observada por meio da aceitação da atitude científica, a qual nem sempre brinda-nos com o prazer do sucesso. A religião da adoração e da salvação bloqueia essa visão, uma vez que contraria o dogma e a necessidade de barrar a angústia do viver. O consumo de bens espirituais garante o calor do grupo e obscurece a carência de uma vida mais plena.

O leitor poderá cobrar uma exposição mais vertical da semiótica utilizada neste trabalho, com a exploração das diversas divisões dos objetos e dos interpretantes, adentrando em detalhes mais elucidativos do sentimento religioso ou das instituições religiosas. Sua exigência é correta, pois, além de deixar de lado aspectos importantes na exposição que realizamos, arriscamos cair na armadilha da má interpretação de pensamento tão complexo quanto o de Peirce. Entretanto, apenas pensamos num exercício de reflexão, ainda em andamento, e cuja finalidade está longe de esgotar-se. Essa reflexão, embora um *flash* de seu movimento, poderá fornecer elementos para um estudo mais pormenorizado.

Procuramos, pois, expor nosso objeto, a partir de três momentos: o primeiro aborda a crença de um modo geral e sua distinção frente ao método científico, conforme o pensamento de Peirce em 1868. O segundo explora a semiótica, com ênfase para a teoria dos interpretantes. E, por fim, o último procura discutir a crença religiosa e sua relação com os interpretantes.

Considerações iniciais acerca das crenças

Em um texto intitulado ‘A fixação das crenças’ (CP-5.358-387)¹, Peirce mostra-nos que há quatro métodos de se estabelecer a crença: tenacidade, autoridade, *a priori* e científico². Os três primeiros estão associados ao comportamento repetitivo e de difícil mudança, seja pela facilidade de acomodação que a fuga possibilita, no caso do método da tenacidade, seja pela determinação autoritária, externa ou interna. Em todo caso, esses três métodos

não atendem aos ditames do real, definido pelo autor num trabalho subsequente ao citado, e denominado ‘Como tornar claras nossas ideias’ (CP-5.388-410). Poder-se-ia, inicialmente, definir a crença religiosa como algo que se refere a um mundo transcendente? O autor condena essa divisão, não tendo sentido falar em mundo transcendente, mas em algo que se restringe ao indivíduo isolado, ou seja, se o dogma serve a esse isolamento, e não à comunicação das ideias, estaríamos frente à crença prática, para a satisfação pessoal. Por outro lado, as crenças ditas da tenacidade e da autoridade escravizam o indivíduo, sendo, ambas, caracterizadas pela passividade diante do temor. A crença no real, a última forma de crer, segundo o autor, e que se refere à aplicação do método científico, justifica-se por sua principal característica, a de ser falível, de pressupor o ‘falibilismo’, sem o qual, os resultados seriam tomados como absolutos e ilusórios, o que os desclassificaria como científicos, pendendo para o método do gosto, ou *a priori*. Com efeito, os resultados da investigação devem permanecer abertos, na expectativa de novas propostas de estudos, que teriam o poder de gerar correções e modificações (KEMP-PRITCHARD, 1981).

Como pensador, Peirce interessou-se por áreas diversas, desde a literatura, matemática, religião etc. Quando se fala em religião ou na ideia de Deus, devemos traçar um limite, para não nos confundir. Inicialmente, o autor abraça o método científico, que abraça o ‘falibilismo’, o pragmatismo e o estudo dos signos. Campos integrados na visão de mundo realista. Sua ingerência filosófica e a pressuposição da realidade dos universais conduziram-no à busca de uma ontologia baseada na noção de contínuo, o que significa, do ponto de vista epistemológico, que conhecemos gerais, mesmo que diante de uma experiência particular, uma vez que a singularidade se revela no ato cognitivo, num processo sígnico, no qual qualidades são trazidas à tona. Assim, conheço o mundo, pois ele está para mim como signo, interpretado conforme uma cadeia de inferências. Essa concepção combate, pois, o nominalismo que relega à singularidade a noção de real, deixando o indivíduo isolado, à mercê da ignorância, já que egoisticamente determinado pelo presente, negando a característica processual de seu próprio pensamento (CP-5.354). Sua crença se torna tenaz e do gosto. Àquele que resiste ao egoísmo, aceitando a ideia de contínuo, a qual perpassa não só os processos mentais, mas constitui a realidade, então passa a integrar a comunidade de seres que pensam por meio de signos e que têm como tarefa a investigação do real. A peculiaridade dessa comunidade é a de elaborar hipóteses provisórias em relação ao mundo.

¹ Citaremos os trabalhos de Peirce conforme o padrão; assim, CP significa *Collected Papers* e os números referem-se ao volume e parágrafo.

² “Em outros termos, o método de investigação de Peirce propõe que nossas crenças se autocorrijam com a experiência, enquanto os outros propõem a aceitação preestabelecida de crenças” (BORTOLOTTI, 1994, p. 178).

Baseado numa epistemologia realista, para fundamentá-la e não tomá-la como busca de meros fantasmas, Peirce elabora a hipótese do contínuo, uma hipótese metafísica, que se coaduna com o seu Idealismo Objetivo (SILVEIRA, 2007). O meu pensamento condiz com o objeto, no sentido de não haver uma realidade separada dele, isto é, uma coisa-em-si. Se o mundo traduz-se nos gerais, então o conheço e ajo conforme a minha interpretação e a integração em meio aos existentes. A dúvida mostrar-nos-ia o erro de nossa abordagem, de nossa hipótese, levando-nos a corrigi-la. Permanecer apegado a ela, aí, sim, estaríamos reduzidos e delimitados a um ponto isolado do contínuo e, como a verdade somente pode ser alcançada por intermédio da investigação, o conhecimento apenas atingiria seu fim ao rompermos com a couraça singular, dando lugar ao processo sínico, o que equivale a entendermo-nos como signo numa cadeia investigativa.

Para Peirce, a dúvida que estimulou a investigação deve provir do real e não suscitada a partir da imaginação, como ensina-nos Descartes. A conduta do sujeito deve apresentar-se errática, levando-o a novas hipóteses acerca do objeto de dúvida. As hipóteses, assim geradas, deverão passar pelo crivo da investigação da comunidade, possibilitando a compreensão de condutas dentro de um contexto de regularidades futuras. O objeto da dúvida, ao ser interpelado de uma forma diferente, projeta-se numa rede de possibilidades, na qual a sua conduta é controlada por lei. É assim que o observamos como parte de um contínuo, num espaço possível.

Mas, se a experiência é essencial para a ciência, como fica a crença religiosa?

Observemos, a título de exemplo, a ciência nos moldes de Descartes. O que a caracteriza? O método, que retira de seu objeto todas as qualidades secundárias, projetando-o num plano matemático. O sujeito possui, com o método e a vontade centrada, o domínio total de seu objeto, o qual não passa de uma construção da razão. Não se fala, nesse caso, de sentimento, pois este faz parte do rol das ideias confusas e obscuras.

Peirce rejeita o método cartesiano, como podemos conferir em vários de seus trabalhos, especificamente os de 1968-69 (CP-5.213-263, 5.264-317, 5.318-357)³. Não aceita a intuição, a introspecção, a dúvida *a priori*. Da mesma forma que rejeita o transcendentalismo kantiano, por pressupor regras derivadas da razão e o incognoscível. Para Peirce, a experiência é importante na determinação

da consciência, o que dispensa regras *a priori* e a intuição cartesiana no processo de conhecimento. Este último processa-se por meio de signos e de modo inferencial, não sendo possível constatar se uma informação aflora na cognição via intuição, uma vez que somente temos acesso ao objeto enquanto signo ou representação. Intuição, segundo Peirce, significa conhecimento independente de experiência prévia, o que seria impossível, uma vez que o pensamento não se origina do nada, mas do contínuo, que se estende do passado para o futuro. Começamos, portanto, com um saber do objeto, rústico e grosseiro, mas entranhado na malha sínica, como um signo dentre outros. Não é à toa que o autor afirma ser o homem um signo de si mesmo.

As crenças, sejam elas religiosas ou científicas, possuem uma base comum: o instinto. Para o autor, o homem precisou alcançar algumas noções acerca do espaço físico, como também da mente de seu semelhante, do contrário, não conseguindo sobreviver num mundo violento como o primitivo. A verdade é que sobreviveu, edificando a cultura e refinando seus conhecimentos, atingindo o que denominamos de ciência⁴. Como vimos, a peculiaridade de seu método está na aceitação do real, da insistência de reações ao longo do tempo.

Uma questão, no entanto, pode ser aventada: se Deus, para Peirce é real, como diferenciar a ciência, que busca esse real, da religião, que também se alimenta desse real? O autor não descarta a ideia de Deus no universo, como o Admirável, manifestado na evolução do cosmos, na configuração matemática das leis. Para ele, os efeitos produzidos por essa evolução constituem os significados dessa Ideia. Por outro lado, se tal Ideia é real, é por ser um signo mediador de nossas experiências, porém, 'não existe', ou seja, não possui existência, ao menos como uma mesa ou uma pedra possuem⁵. Em outros termos, Peirce não defende o real apenas de elementos tangíveis, mas de sentimentos como amor, veneração, admiração, simpatia, leis da física, gravidade, ódio etc. (STEWART, 2000). Como ponderar entre elementos desse tipo? Como dizer a quantidade de veneração a determinada divindade, amor a determinada pessoa ou simpatia⁶? Com efeito, Peirce fugia do nominalismo, que reduzia o real ao singular, mas seu realismo não renega a generalidade àqueles universais encontrados nas

⁴ Para Peirce, os instintos possuem um papel importante na determinação de hipóteses (CANTENS, 2006).

⁵ Na verdade, Deus não existe, no sentido de segundadade, de reação bruta, mas de 'continuidade de reações', ou seja, "[...] sua natureza deve se assemelhar a lei [...]" (RAPOSA, 1987, p. 494).

⁶ Uma exposição esclarecedora sobre a hipótese da realidade de Deus encontra-se em Silveira (2011).

³ Santaella (2004) brinda-nos com uma leitura esclarecedora acerca do ant cartesianismo de Peirce e de sua concepção de ciência.

ocorrências fenomênicas e que conferem racionalidade ao nosso mundo. Nesse sentido, a ideia de Deus pode ser contemplada no universo em crescimento, na aquisição de leis. A racionalidade, assim vista, é experimentada por meio da dimensão estética, interpretante do Admirável ou Racionalidade no cosmos.

Assim sendo, Peirce aceita a ideia de Deus que evolui com o universo, conferindo racionalidade ao mundo. Nossas hipóteses são falíveis, frente à investigação dos fenômenos do universo dos existentes. Um indivíduo isolado, ao elaborar uma hipótese inteiramente baseada em considerações particulares, pode não ter assegurado a conduta eficiente em relação a seu desejo, a não ser que 'ceda' ao método, que pressuponha o conhecimento adquirido da comunidade e que exige a verificação indutiva ao longo do tempo (SILVEIRA, 2011). Por outro lado, as crenças religiosas, ao enfatizarem aspectos emocionais, não procuram produzir novos signos, os quais poderiam contradizer o sistema teológico previamente imposto. O sagrado é o mediador das relações entre os homens, que procuram se integrar no mundo em conformidade a essa ideia. A ciência, enquanto determinante de interpretantes lógicos, busca conceitos que explicitem a experiência das reações recorrentes, existenciais e que possam ser verificadas indutivamente ao longo do tempo (SILVEIRA, 2011). Também, na sua tarefa experimental/conceitual, a ciência não se separa dos sentimentos⁷, que alimenta a expectativa do sucesso. A crença religiosa, por sua vez, não deve se separar da produção e reprodução de seus efeitos emocionais, a ponto de perder-se numa teologia racional e destituída de significado expressivo para o fiel⁸. A ciência, por seu turno, não deve se preocupar com o prazer ou sucesso de sua investigação, muitas vezes, seus resultados são contrários a esses sentimentos (CANTENS, 2006).

A crença religiosa, portanto, está voltada para as soluções de problemas que exigem a pronta satisfação, estabelecendo um estado de segurança para o indivíduo. Segundo Peirce, é o tipo de conhecimento que não tem por finalidade a investigação e a verdade, que é animada somente pelo "[...] espírito científico [...]" (CP-6.428-434 apud CANTENS, 2006, p. 95)⁹. As crenças

religiosas não teriam essa peculiaridade, uma vez que satisfazem o indivíduo nas suas preocupações existenciais. No entanto, não é somente no aspecto emocional que uma crença opera, mas também ao nível da teologia, que tenta justificá-la por intermédio de cosmovisões e princípios, inquestionáveis e incompatíveis com a provisoriação das hipóteses científicas. Na verdade, a realidade é determinada por um sistema que não se modifica em relação ao real, baseando-se em princípios transcendentais, e afeitos a quem os aceite, variando conforme a satisfação individual. Com efeito, embora a crença sirva a propósitos práticos, Peirce critica a crença absoluta e infalível que foge desse propósito e passa a ser justificada por meio de conhecimentos teóricos e de base metafísica, barrando o caminho da investigação (CANTENS, 2006). Nesse caso, o teólogo estaria comprometido com questões voltadas para a prática, e que dizem respeito à adoração de Deus, a um sistema moral e à salvação (CANTENS, 2006). Questões que se referem à conduta do crente que as assume.

Aspectos gerais da semiótica e da teoria dos interpretantes

Tendo divagado sobre algumas características da crença e com esses elementos em mãos, adentraremos em alguns aspectos de sua semiótica, ou melhor, de sua teoria dos interpretantes, de uma maneira bastante sucinta. Com isso, possibilitamos a compreensão da distinção das crenças científica e religiosa, baseadas, a primeira, na lógica, a segunda, na fé, ou na predominância do sentimento.

A teoria peirceana do significado pressupõe o estudo dos interpretantes de um signo. Com efeito, para Peirce, o signo, que é uma representação, possui base triádica, sendo um dos correlatos, o signo em si mesmo (ou como aparece: uma palavra, imagem, som etc.), o outro, seu objeto, e, por fim, o seu interpretante ou a ideia que remete (CP-1.346, 1.540, 1.541; 2.242, 2.303; 5.283)¹⁰. Essa estrutura assenta-se, por sua vez, na sua Fenomenologia ou Ciência das categorias da experiência^{11,12}, as quais

⁷ Silveira (1982) explicita participação dos três interpretantes (emocional, energético e lógico) no processo científico, no qual a hegemonia é do interpretante lógico.

⁸ A problemática da reprodução é apresentada de modo claro em Silveira (1982).

⁹ Sobre a mais alta máxima da lógica, Peirce afirma: "Após este primeiro, e único sentido, a regra da razão, que para aprender é preciso desejar aprender, e assim desejando não se satisfazer com o que se está inclinado a pensar, segue-se um corolário que merece ser inscrito nos muros da cidade da filosofia [...]" (PEIRCE, 1992, p. 178 apud CANTENS, 2006, p. 97).

¹⁰ "Um signo, ou *representamen*, é algo que está para alguém sob algum aspecto ou capacidade. Endereça-se alguém, isto é, cria na mente desta pessoa um signo equivalente ou talvez mais desenvolvido. O signo, assim criado, eu chamo interpretante do primeiro signo. O signo representa alguma coisa, seu objeto. Está para esse objeto, não em todos os aspectos, mas em referência a um tipo de ideia, tida por mim algumas vezes, e que denromo de fundamento do *representamen*" (CP-2.228).

¹¹ "[...] a palavra 'Categoria' possui o mesmo significado que em todos os filósofos. Para Aristóteles, Kant e Hegel, uma categoria é um elemento do fenômeno de primeiro grau de generalidade. Segue-se, naturalmente que as categorias são poucas em número, da mesma maneira que os elementos químicos. A matéria da fenomenologia é preparar um catálogo de categorias, provar sua suficiência, livre de redundâncias, compreender as características de cada uma e mostrar as relações que mantêm entre si" (CP-5.43).

¹² Um trabalho que explora, detalhadamente, as categorias e sua importância na arquitetura filosófica de Peirce é *Kósmos Noétós*, de Iibri (1992).

nos orientam na apreensão dos fenômenos, do que aparece ‘à percepção e à mente’ (SANTAELLA, 2002, p. 7). Para Peirce, tudo o que aparece a uma consciência, determinada pela experiência, e não por regras transcendentais, pode ser reduzido a três modos de ser: Primeiridade (CP-1.302), Segundade e Terceiridade (CP-1.536). A primeira corresponde ao que denominamos de qualidade de sentimento, cujo estatuto é o presente imediato (CP-1.304, 531; 5.44; 8.329); a segunda refere-se à sensação de ação e reação, confinando-se, da mesma forma, à consciência do presente (CP-1.326, 427); por fim, a terceira corresponde à experiência de mediação (CP-1.356), a qual dá sentido à repetição dos estados duais, relacionando-os numa experiência de aprendizado ou de conhecimento (CP-1.381). Se a experiência nada mais valesse a não ser o acontecimento presente, não teríamos como utilizá-lo para o aprendizado. Em resumo: na primeira categoria, incluem-se as qualidades dos fenômenos, sem discriminação, ou seja, é o estado de consciência dominado pelo presente, conforme vivenciamos o som de um assobio de trem, abstraído do sujeito afetado pelo som a preencher a consciência (CP-1.354); na segunda categoria, a consciência cinde-se em sujeito e objeto, em ação e reação. A experiência ainda é imediata e reativa, sem a participação de uma mente que aprende: consiste na simples sensação de esforço, de algo que resiste à nossa vontade. Por fim, na terceira categoria, a experiência do tempo é a consciência da apreensão de dois estados ou da ação e reação, possibilitando a síntese e a generalidade. É a consciência do aprendizado, da inteligência e do pensamento.

A experiência é, assim, aprendida por uma mente por meio dos signos, os quais traduzem os fenômenos, enquanto ocorrências semióticas, do contrário as ocorrências perder-se-iam no instante presente, deixando de significar algo para nós, ou para uma mente que aprende.

O signo, dito genuíno, é um elemento de Terceiridade (SANTAELLA, 2000; CP-1.339), uma vez que é um fenômeno do pensamento, representando o objeto para uma mente que o interpreta. Essa relação corresponde à cognição, resultado de inferências derivadas do mundo externo. Com efeito, o signo afeta uma mente, sem a qual não poderia ser considerado como tal. O girassol, que volta sua corola para o sol, somente pode ser considerado indicador da posição do astro, se uma mente o interpretar dessa forma. Gerar um interpretante faz parte da natureza do signo, conforme atesta Santaella (2000).

Ora, como observamos, o signo ocupa o lugar do objeto para uma mente interpretante. A ação do

signo está na produção dos interpretantes, os quais correspondem aos efeitos dos objetos, mediados pelo próprio signo (SANTAELLA, 2000). Assim sendo, podemos dizer que o significado do signo consiste no seu interpretante (CP-8.184 apud SANTAELLA, 2000).

Conforme suas categorias, Peirce divide os interpretantes em três, havendo variações na forma de tratamento por parte dos estudiosos de seu pensamento. Para nosso intento, seguiremos a divisão mais familiar, pois mais usual, e que considera três tipos de interpretantes¹³, com uma subdivisão no segundo tipo, ou seja, o chamado interpretante dinâmico. Assim, temos o interpretante imediato, o dinâmico (emocional, energético e lógico) e o final. Cada um deles está relacionado a uma categoria: imediato (Primeiridade); dinâmico (Segundade) e final (Terceiridade) (SANTAELLA, 2000). Santaella (2000) nos alerta de que tal divisão mostra um processo, ou seja, a geração de interpretantes até atingirem o final.

O signo, portanto, gera outro signo, que chamamos de interpretante do primeiro, e que significa o objeto, apresentado pelo signo. Sua ação primeira revela o ‘interpretante imediato’. O que poderíamos dizer sobre ele? Não é, de fato, um efeito concreto, como uma reação (CP-8.315), mas a possibilidade de reação (SANTAELLA, 2000). Em CP-8.314, Peirce apresenta-nos um exemplo de interpretante imediato. O autor conta-nos que, numa manhã, ao despertar antes de sua esposa, é questionado por ela acerca do tempo. Segundo o autor, sua resposta foi sobre a impressão do tempo observado naquela manhã, enunciada de modo imperfeito. Na questão estaria envolvido tudo o que poderia acompanhar a qualidade do tempo. Em outros termos, o signo transmitido para a esposa refere-se aos aspectos qualitativos do tempo, às possibilidades aventadas das impressões obtidas (CP-8.315; CP-5.474).

O ‘interpretante dinâmico’, por sua vez, consiste nos efeitos reais do signo (CP-8.343, 4.536). Se o interpretante imediato consiste no signo tomado em si mesmo, sem atentar para o contexto (CP-5.474), o dinâmico, ao contrário, implica nos efeitos concretos, produzidos de uma experiência singular (SANTAELLA, 2000). Em suma, se o imediato apresenta-nos qualidades inanalisáveis e destituídas do contexto, vagando entre o ser e o não ser, o dinâmico está centrado na ação concreta, ou seja, na ação “[...] que realmente ocorre [...]” (RANSDELL, 1983, p. 42 apud SANTAELLA, 2000, p. 73). Por

¹³ Savan (1981) adota essa divisão.

último, o ‘interpretante final’. Este interpretante refere-se ao resultado a que tende a mente no desenvolvimento do pensamento (CP-8.343). A explicação mais precisa, a nosso ver, a esse tipo de interpretante, é a que o caracteriza como tendência, disposição ou hábito. Este último, entendido no sentido do *habitus* escotista não se resume à explicação behaviorista do hábito, mas ao que Peirce denomina de *would-be*, a existência de uma regra que poderia, caso ocorra a ocasião, manifestar-se, e da qual a verdade independe de tal manifestação singular. Para facilitar o entendimento, atentemos às palavras de Peirce, na tradução de Santaella (SANTAELLA, 2000, p. 74):

O interpretante final não consiste no modo pelo qual qualquer mente realmente age, mas no modo pelo qual toda mente agiria. Isto é, ele consiste numa verdade que poderia ser expressa numa proposição condicional deste tipo: ‘Se tal e tal tivesse de acontecer a qualquer mente, este Signo determinaria esta mente a tal e tal conduta’. Por ‘conduta’ quero significar ‘ação’ sob uma intenção de autocontrole. Nenhum evento que ocorre em qualquer mente, nenhuma ação de qualquer mente pode constituir a verdade dessa proposição condicional (CP-8.315).

Assim, tendo exposto de modo bastante sucinto a primeira tricotomia dos interpretantes, passaremos à subdivisão do interpretante dinâmico em emocional, energético e lógico. Com esta teoria, estaremos munidos para a discussão da crença religiosa, objetivo de nosso estudo.

O que Peirce denomina de ‘interpretante emocional’? Um sentimento pode ser a resposta frente a um signo: é “[...] a prova de que compreendemos o efeito específico de um signo [...]” (CP-5.475). Em suas palavras (CP-5.475):

O primeiro significado apropriado do signo é um sentimento produzido por ele. Há quase sempre um sentimento que chegamos a interpretar como prova de que compreendemos o seu efeito, embora o fundamento da verdade seja frequentemente trivial. Este ‘interpretante emocional’, como eu lhe chamo, pode atingir muito mais do que o sentimento de reconhecimento; e, em alguns casos, é o único efeito adequado do significado produzido pelo signo. Assim, o desempenho de uma peça de música é um signo. Ela transmite, e se destina a transmitir as ideias musicais do compositor; mas estas geralmente consistem apenas em uma série de sentimentos.

Mas, se a primeira ação do signo é da alcada dos sentimentos, ou qualidades de sentimentos, significado apreendido de modo vago e indefinido (SANTAELLA, 2000), como bem nota Peirce pelo exemplo do concerto musical, a reação, tanto mental quanto muscular, corresponde ao ‘interpretante

energético’, conforme define o autor, na segunda parte dos CP-5.475:

Se um signo produz qualquer efeito adicional, ele irá fazê-lo por meio da mediação do interpretante emocional, e tal efeito adicional sempre envolverá um esforço. Cham-o de interpretante energético. O esforço pode ser muscular, como é o caso do comando de descansar armas; mas geralmente consiste no esforço interno, um esforço mental. Tal efeito jamais poderá ser o significado de um conceito intelectual, uma vez que é um ato único, [enquanto] tal conceito é de natureza geral. Mas que outro tipo de efeito pode haver?

Esse interpretante implica atividade, seja um esforço mental, como a busca de entendimento de algum problema (CP-5.490), a ação sob a determinação de um conceito (CP-5.491), ou esforço físico (CP-5.475; SANTAELLA, 2002). Assim, o esforço ou o dispêndio de energia, são atividades próprias do interpretante energético¹⁴. Entretanto, esses dois interpretantes (emocional e energético) carecem de generalidade (CP-5.491), não servindo para a compreensão requerida pela ação, ou seja, a aprendizagem somente tem lugar com a participação do pensamento, na elaboração conceitual. O ‘interpretante lógico’ consiste no conjunto de regras, num “[...] hábito de ação que pode ser expresso por palavras [...]” (SANTAELLA, 2000, p. 79). Atentemos à leitura do texto de Savan (1976 apud SANTAELLA, 2000, p. 79):

A regra ou hábito é um padrão de ações que, sob certas condições apropriadas, será repetido indefinidamente no futuro [...]. As ocorrências da regra ou hábito se dão num conjunto particular de ações dentro de um período de tempo limitado. Estes conjuntos de ações particulares são interpretantes energéticos; mas, uma vez que eles exemplificam um hábito indefinidamente repetível, eles também são réplicas de interpretantes lógicos. Note-se que, enquanto os interpretantes emocional e energético têm uma terminação finita, o interpretante lógico é sempre potencialmente repetível sem terminação.

Com essa explanação de alguns aspectos da semiótica, estamos prontos para a discussão do próximo tópico, o qual discorre sobre a associação da crença religiosa e os interpretantes.

Produção e significado da crença religiosa

A crença religiosa tem por objeto o sagrado e, conforme Elíade (2010), em ‘O sagrado e o profano’,

¹⁴ “Se o intérprete não tiver internalizado a regra interpretativa para guiar uma determinada interpretação, pode-se ficar sob a dominância do nível energético ou mesmo do puramente emotivo. [...]” No caso da música, os intérpretes que não possuem conhecimento de teoria musical, podem tão somente atingir o interpretante lógico apenas para constatar que aquela música pertence a certo gênero musical (SANTAELLA, 2002, p. 40-41).

o sagrado não se resume somente nos objetos utilizados em cultos e rituais, mas pode também estar na reverência de momentos bons, vividos no passado. Lembremo-nos do filme, de fundo psicanalítico, mas que parece apontar para essa definição, *Cidadão Kane* (1941). A busca inconsciente de sua infância abandonada conduziu a personagem principal à criação de um império econômico. Da mesma forma que sentimentos intensos são buscados e podem ser tidos como sagrados, também servem para determinar nossa conduta, como no filme *A vila* (2004).

Segundo Otto (1992), em seu importante trabalho, intitulado 'O sagrado', uma religião não pode ser inteiramente racional ou inteiramente irracional, mas a racionalização deve possibilitar a fruição emocional. Seria essa dimensão religiosa, experimentada pelo crente ao entrar num templo católico, por exemplo. A racionalidade estaria na construção objetiva do templo, nas áreas de sombra, para meditação, nas áreas iluminadas, revelando o céu, com seu cortejo de anjos; nas belas esculturas e ícones. Haveria, segundo o autor, certa elevação do fiel, envolvido emocionalmente com aquele espaço sagrado. Uma experiência primitiva, sem a formalização do sagrado, com seus ritos, perder-se-ia na experiência do terror.

Ora, tendo em mente esses aspectos do sagrado, como relacioná-los com a teoria peirceana do significado? Em primeiro lugar, a crença deve conduzir o indivíduo no mundo dos existentes conforme os hábitos estipulados pela ideologia religiosa ou visão de mundo, as quais conferem à realidade uma série de interpretantes lógicos. Em outros termos, o significado do sagrado com suas variações e determinação da conduta integra um *corpus teórico*. O crente, no entanto, tem sua ação limitada pelo efeito do signo, que gera interpretantes emocionais e energéticos, ou seja, diante de uma experiência do sagrado, eleva-se na condição de receptor do signo em todo seu potencial; num primeiro momento sua consciência é tomada pelo sentimento de completa fusão com o objeto (sagrado). Moto-contínuo, a ação imediata, motivada pelo objeto e o eu, a força do *tremendum*, no dizer de Otto, gera uma reação imediata, que pode ser tomada como um contraste entre a grandiosidade e a pequenez. A ação também é imediata, manifestando-se no comportamento de veneração, de admiração. Isso significa apenas que prevalecia um hábito de ação, o qual, embora seja um interpretante, integra a visão de mundo que compete¹⁵. Se estivéssemos

frete a um batalhão de soldados e o comandante emitisse a ordem de descansar, observaríamos de imediato o cumprimento da ordem. Em suma, a ordem fora interpretada como sendo a aprendida e exercitada. Não se produz nos soldados outros interpretantes lógicos, a não ser os do universo de possíveis propostos pelo ensino militar. O soldado, portanto, cumpre a ordem sem questioná-la, uma vez que não a interrompe a fim de refletir, generalizando-a. Assim, o signo 'ordem' tem como interpretante final a própria ação, que corresponde também ao seu objeto dinâmico.

O dogma pode ser criticado, porém, não é abandonado devido a dúvidas que, porventura, possam ser desencadeadas. O problema é que, para o aprendizado, o hábito de ação deve ser rompido, gerando instabilidade¹⁶. Nas palavras de Berger (1985), em 'O dossel sagrado', geraria certa anomia, conduzindo ao esforço de produção de um novo sentido, um novo comportamento perante o signo do sagrado. Em termos de conceituação, somente por meio da produção de interpretantes lógicos, alcançados pela experimentação diagramática. O problema é que a urgência da vida exige a crença para as soluções triviais do dia-a-dia e, nesse caso, os significados que cubram o lapso emocional são mais prontamente aceitos. O fim da anomia é possível por meio dos encantos de uma nova visão de mundo, de expectativas e promessas. Na verdade, o universo encantado e transcendente da religião não compromete o crente com um método falível, mas com a satisfação de seu sentimento de angústia. Ao pressupor um universo simbólico transcendente, produz-se uma distância entre Deus e os homens, revelando apenas o essencial, mas mantendo o mistério, vivido no nível das emoções. Por conseguinte, podemos falar de comunidade de crentes, a qual compartilha com os mesmos sistemas simbólicos, e que induzem comportamento condizente com aquele sistema, alimentando-o enquanto esses hábitos não são quebrados. O problema está na satisfação e envolvimento pessoal de cada indivíduo isoladamente, já que a fonte de angústia é individual, subjetiva. Romper com um sistema de hábitos transcendentes por uma perspectiva nova, secular, cujo conhecimento da realidade é universal, compartilhado por uma comunidade de investigadores, nem sempre em conformidade com nossos ideais e nem de acordo com a satisfação interna, vivida diante do signo do

¹⁵ "Uma prática envolve um conjunto relativamente estabelecido de hábitos, disposições e regras, isto é, um conjunto de interpretantes últimos e finais, que determinam (no sentido de restrição em vez de controle) seus praticantes para certo tipo de ação (CP-5.487ss). Práticas são mantidas dentro de uma comunidade" (LIZSKA, 1996, p. 99).

¹⁶ Peirce define a crença como sendo um estado de calma que não desejamos abandonar (CP-5.372), "[...] um sentimento subjetivo de controle [...]" (CP-5.389). A dúvida, por seu turno, gera instabilidade, estimulando a mente para certa atividade (CP-5.394).

sagrado, não condiz com a necessidade religiosa. A satisfação imediata está em conformidade com a diminuição da angústia. Em suma: a crença religiosa adequa-se à necessidade do indivíduo, segundo sua satisfação, a qual deve corresponder às normas e princípios do dogma que abraça. Assim, a atitude do crente reproduz, em si, significados emocionais e energéticos, mais evidentes do que generalizações, baseadas na produção de conceitos. O crente, acima de tudo, alimenta-se do sentimento, sem o qual não poderíamos falar em crença religiosa.

Mas o que queremos dizer por emoção e sentimento? Em relação à emoção, trata-se de um estado derivado do mundo externo, ou seja, um sentimento explicado pela atribuição de uma sensação a algo externo. A emoção, nesse sentido, é um signo, uma vez que sentimentos são imediatos e *sui generis*, enquanto a emoção se repete (SAVAN, 1981). Na verdade, Savan (1981), seguindo Peirce, discute as emoções naturais, morais e os sentimentos lógicos (SAVAN, 1981). O primeiro tipo consiste nas emoções instintivas, relativas à sobrevivência (CP-1.118). Esse estado tem como interpretante final, o sentimento de segurança, o estabelecimento de garantias propícias para a sobrevivência. O segundo tipo, por sua vez, refere-se às emoções morais. Tais emoções são signos de ocorrências contrárias às nossas determinações e regras, como, por exemplo, culpar-se por um ato indigno frente aos princípios de certa religião. O interpretante final dessas emoções reside no estabelecimento de condutas no dia-a-dia; consiste, pois, em crenças práticas. Ainda, seguindo Savan (1981), o interpretante final das emoções morais depende dos interpretantes das emoções naturais. Ora, tendo em vista que ambas as emoções estão ligadas a determinações internas e externas - a primeira, no caso do instinto; a segunda, devido a mandamentos externos provenientes de um grupo -, o objeto buscado será a paz, mas uma 'justa paz', nas palavras de Savan (1981). Assim, uma pessoa desejosa de algum objeto poderá evitar o delito devido a princípios morais, julgando e reprimindo o ato. Esses princípios, embora operem como interpretantes energéticos, também envolvem o domínio de interpretantes lógicos, generalizações, racionalizações acerca do ato e referente ao sentimento de satisfação e de integração à comunidade de crentes daqueles princípios. Envolve, pois, algum tipo de educação e aprendizado (SAVAN, 1981).

As emoções, quando controladas, são originadas a partir de um sistema, de uma instituição, que faz

uso de um método para fixar a crença. É a disciplina, no caso do religioso, que o conduz ao controle de suas emoções, investindo no sentimento de amor, caridade, humildade etc. Poder-se-ia dizer que o crente busca, em sua prática cotidiana, atingir o cume dos sentimentos propagados por sua doutrina. Esse sentimento último seria o interpretante final (SAVAN, 1981), a busca da estabilidade proveniente da compreensão do sofrimento do mundo. Para os católicos, a santidade.

Como podemos observar, as emoções podem ser controladas, regidas por regras, imposições e métodos. A ciência, por sua vez, controla por meio de seu método, garantindo esse controle sem, no entanto, ater-se ao absolutismo das crenças. Ao questionar o próprio método, generaliza suas teorias, conforme a investigação do real. Em outros termos, a atitude científica difere, segundo o autor, por não aceitar a naturalização de suas hipóteses, rejeitando o autoritarismo interno e externo, além de não se ater ao egoísmo, resistindo às evidências da comunidade de seres que pensam por meio de signos. Em suma, o homem de ciência atém-se ao 'socialismo lógico' (CP-5.354), resistindo a seus impulsos egoísticos e neuróticos, para aceitar a investigação do real em toda sua plenitude, ou seja, nos dissabores engendrados de uma má hipótese, de métodos que resistem a mudanças, na crítica atenta de seus pressupostos etc.

Diante de tais considerações, qual diferença poderíamos enfatizar de sentimentos lógicos, esperança, amor e fé, afirmados por Savan (1981) e relacionados à ciência e à crença religiosa, que também mantém um sistema de explicação de mundo e um método disciplinar?

A diferença está na busca de interpretantes lógicos, limitados e organizados conforme a necessidade do crente, e também nos interpretantes finais, ou seja, nos hábitos de ação. O controle do crente é baseado no que entende pelo dogma, no retorno do cumprimento de suas ações, na esperança de gratificação que reside na adoração etc. Com efeito, a atitude científica estimula a esperança no conhecimento e na verdade sem, no entanto, apelar para o sobrenatural, abandonando hipóteses que não condizem com a razoabilidade da comunidade. Sua esperança está na fé na investigação que almeja a verdade ao longo do tempo. Essa busca não é interrompida pela satisfação instintual ou por estados de culpabilidade, impostos por princípios transcendentais.

Esclarecidos alguns aspectos essenciais da teoria das emoções, retornamos à definição da emoção

como sendo um signo, uma mediação, cujo objeto constitui o fenômeno externo que o engendrou, tendo em vista o sistema de interpretantes a conferir aquele significado, e não outro. No caso do sagrado, os ícones, cultos, rituais, relíquias, lugares, nomes, elementos naturais, funcionam como signos, interpretados conforme a teologia reinante. O peso nos efeitos emocional e energético centra-se na legião dos crentes, que são fortalecidos com todo aparato mediático que as religiões têm às mãos, desde meios de comunicação de massa (TVs, rádios, jornais e revistas) até representantes políticos. A facilidade de compreensão e o apelo emocional são evidentes. A inserção social também tem um papel importante, estando o indivíduo e sua família integrados na comunidade, reconhecidos como irmãos de fé. Por outro lado, a discussão do campo permanece nas mãos dos intelectuais, que lutam pela hegemonia de seu capital simbólico, para citar uma noção importante para Bourdieu. Esses teólogos trabalham no nível conceitual, em termos de cadeias de interpretantes lógicos, experimentando possibilidades do estabelecimento de hábitos de ação, ou de como provocar reações previsíveis por meio da determinação de crenças ou de seu capital simbólico.

O papel da doutrinação, por parte da instituição religiosa, impõe o sistema de mundo e, assim, disciplinando a vida do indivíduo, integrado no grupo que aceita a ordem sobrenatural, é preponderante. É, pois, a partir do medo de mudança, suscitado do afeto estimulado pela integração do grupo, que o indivíduo se apegá à sua crença. Diante disso, dos modos de manter a crença, estabelece-se um ‘universo do discurso’, no qual não se questiona o sagrado, mas o implementa na ordem natural e sobrenatural, com a produção de interpretantes lógicos limitados ou concepções religiosas. Como já aludimos, a temática do filme ‘A vila’, com a educação produzindo os mesmos interpretantes, inculcando nas crianças um universo encantado, em que o mal compartilha o espaço com o bem. Um universo de inibições e ansiedades, no qual a ação dos indivíduos é mediada pelo sentimento de pavor, impossibilitando, claramente, o pensar além do medo. A segurança é estabelecida pela repetição da ordem, pelas explicações recorrentes, a partir da visão de mundo já fixada e mantida pelas autoridades da vila.

O contexto ficcional, embora exagerado, não altera a questão que envolve a cooptação de indivíduos, por meio da criação de promessas de cura e de riqueza fácil. Num mundo em que o

consumo é a norma e no qual se substitui o conhecimento de si pela aquisição de objetos e pelo apelo ao corpo, o esforço para a produção de novos interpretantes, provenientes da compreensão do estado presente, é quase impossível. Ademais, a pressão narcísica geraria grande tensão, beirando a anomia, frente a mudanças estruturais, que conduziriam o indivíduo a se distanciar de seu grupo, no qual encontra proteção. Não é à toa que a separação de um grupo religioso praticamente não acontece, uma vez que o indivíduo apenas troca de denominação, passando a pertencer a outro grupo. A crença no sagrado, na ideia de Deus, específica de cada grupo, é aglutinadora de interpretantes ou hábitos de ação.

Considerações finais

Explicitamos que a crença religiosa, ao ter por objeto o sagrado, produz significados emocionais e energéticos, os quais estão vinculados a sistemas de regras, que fornecem interpretantes lógicos limitados a tal sistema, reproduzindo comportamentos padronizados e de acordo com aquele sistema. A distinção entre tais crenças e o conhecimento científico está no método. Como vimos, o método científico produz seus resultados de maneira crítica, podendo, inclusive, colocar-se em questão. É como navegadores que singram o mar, enquanto constroem sua embarcação, ou seja, no próprio ato de navegar constrói-se a embarcação. A crença religiosa apoia-se num solo seguro, como o universo do sagrado, fornecendo apoio ao indivíduo que aceita o dogma.

Observamos que Peirce não renega o sentimento religioso, mas o aceita enquanto dimensão estética do universo¹⁷. Nesse sentido, de contemplação de um universo em evolução, é que defende a hipótese da realidade de Deus, ou o Admirável. A crença religiosa, que mantém o fiel preso no universo de seus desejos individuais, reproduzindo a calma por intermédio de signos do domínio sobrenatural, com expectativas de salvação, não corresponde ao processo cognitivo, baseado na ideia de contínuo, no qual a noção de signo ocupa papel central. Assim, a crença religiosa, embora possa fornecer ao indivíduo que a aceita um remédio razoável para as dores do cotidiano, bloqueia o conhecimento do real, fundado nos processos investigativos e na verificação de seus resultados ao longo do tempo.

¹⁷ Leitura instrutiva sobre a relação da dimensão estética e a religião, encontramos em Raposa (1984). A discussão dessa dimensão estética da realidade de Deus, também pode ser encontrada, de uma forma bastante didática, com exemplificações, em Stewart (2000).

Referências

- A VILA. Produção de Blinding Edge Pictures/Scott Rudin/Manoj Night Shyamalan. EUA: Buena Vista Home Entertainment, 2004. 1 DVD (108 minutos), NTSC, son., color. Legendado. Port.
- BERGER, P. **O dossel sagrado**: elementos para uma teoria sociológica da religião. Tradução de José Carlos Barcellos. São Paulo: Edições Paulinas, 1985.
- BORTOLOTTI, R. G. **O realismo de Charles S. Peirce (1855-1884)**. 1994. 277f. Dissertação (Mestrado em Filosofia)-Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 1994.
- CANTENS, B. Peirce on science and religion. *International Journal for Philosophy of Religion*, v. 59, n. 2, p. 93-115, 2006.
- CIDADÃO KANE. Produção de Orson Welles e George Schaefer. Los Angeles: RKO Radio Picture, 1941. 2 DVD, 119 min./113min., NSTC, son., color. Legendado. Português
- ELÍADE, M. **O sagrado e o profano**: a essência das religiões. Tradução de Rogério Fernandes. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.
- IBRI, I. A. **Kósmos Noetós**: a arquitetura metafísica de Charles S. Peirce. São Paulo: Perspectiva, 1992.
- KEMP-PRITCHARD, I. Peirce on philosophical hope and logical sentiment. *Philosophy and Phenomenological Research*, v. 42, n. 1, p. 75-90, 1981.
- LISZKA, J. J. **A general introduction to semiotic of Charles Sanders Peirce**. Blooming and Indianapolis: Indiana University Press, 1996.
- OTTO, R. **O sagrado**. Tradução de João Gama. Lisboa: Edições 70, 1992.
- PEIRCE, C. S. **Reason and the logic of things**: the Cambridge conferences lectures of 1898. Cambridge: Harvard University Press, 1992.
- PEIRCE, C. S. **The Collected Papers**. Cambridge: Harvard University Press, 1931-1958.
- RANSDELL, J. Peircean semiotics. Manuscrito inédito (cópia cedida pelo autor), 1983. In: SANTAELLA, L. **Teoria geral do signo**. São Paulo: Pioneira, 2000.
- RAPOSA, M. L. Art, religion and musement. *The Journal of Religion*, v. 42, n. 4, p. 427-437, 1984.
- RAPOSA, M. L. Peirce's theological semiotic. *The Journal of Religion*, v. 64, n. 4, p. 493-509, 1987.
- SANTAELLA, L. **O método anticartesiano de C. S. Peirce**. São Paulo: Unesp/Fapesp, 2004.
- SANTAELLA, L. **Semiótica aplicada**. São Paulo: Pioneira Thompson Learning, 2002.
- SANTAELLA, L. **Teoria geral do signo**. São Paulo: Editora Pioneira, 2000.
- SAVAN, D. **An Introduction to C. S. Peirce's full system of semiotic**. Toronto: Victoria College of the University of Toronto, 1976.
- SAVAN, D. Peirce's semiotic theory of emotion. In: C. S. PEIRCE BICENTENNIAL INTERNATIONAL CONGRESS, 23., 1981, Lubbock. *Anais...* Lubbock: Texas Tech University, 1981. p. 319-333.
- SILVEIRA, L. F. B. A indução como processo de determinação progressiva dos conceitos: um estudo de caso. *Cognitio: Revista de Filosofia*, v. 12, n. 2, p. 297-308, 2011.
- SILVEIRA, L. F. B. **Curso de semiótica geral**. São Paulo: Quartier Latin, 2007.
- SILVEIRA, L. F. B. **Um estudo semiótico da estratégia burguesa de determinação da conduta social**. Marília: Faculdade de Educação, Filosofia, Ciências Sociais e da Documentação, 1982. (Publicação avulsa, n. 43).
- STEWART, A. F. C. S. Peirce, Deus e realismo: a intersecção negligenciada entre ciência e religião. *Cognitio: Revista de Filosofia*, n. 1, p. 153-183, 2000.

Received on June 12, 2014.

Accepted on August 6, 2014.

License information: This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License, which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original work is properly cited.