

Charles S. Peirce – Precursor da virada não humana

Charles S. Peirce - Precursor of the nonhuman turn

Winfried Nöth

Dr. phil. (Universidade de Bochum). Professor emérito de linguística e semiótica da Universidade de Kassel, Alemanha. Professor do Programa de Pós-Graduação em Tecnologias da Inteligência da PUC-SP. Contato com o autor: wnoth@pucsp.br

Resumo: O artigo apresenta as ideias e os representantes principais (entre eles, Agamben, Derrida, Massumi) do movimento intelectual contemporâneo conhecido como a Virada Não Humana. Ele defende a tese de que a atual tendência de afastamento do antropocentrismo humanista em direção a novos horizontes filosóficos, que incluem reflexões sobre cognição, mentes e consciências humanas e não humanas, tem um precursor na filosofia e semiótica de Charles S. Peirce. Entre as ideias peircianas que prefiguram a ideia chave da Virada Não Humana de que os humanos deviam ser considerados como animais e os animais como seres racionais são o sinequismo e a semiótica da natureza, cujos descendentes contemporâneos são a linhas de pesquisa da zoosemiótica e a biossemiótica.

Palavras-chave: virada não humana; Charles S. Peirce; Brian Massumi; zoosemiose; humanismo antropocêntrico

Abstract: The paper presents the main ideas and representatives (among them, Agamben, Derrida, Massumi) of the current intellectual movement discussed as the Nonhuman Turn. It argues that the current philosophical turn away from anthropocentric humanist positions towards a philosophy whose horizon includes human as well as nonhuman minds, cognition, and consciousness, has a precursor in Charles S. Peirce's philosophy and semiotics. The Peircean prefigurements of the postulates of the Nonhuman Turn that humans should be considered as animals and animals as rational beings revealed in this paper include the principles of synechism and Peirce's semiotics of nature, whose descendants are the modern research trends of zoosemiotics and biosemiotics.

Keywords: nonhuman turn; Charles S. Peirce; Brian Massumi; zoosemiosis; anthropocentric humanism

1 A virada não humana rumo ao fim do humanismo antropocêntrico

Em 1917, em sua Conferência *Introdutória à Psicanálise XVIII*, intitulada “Fixação em Traumas – O Inconsciente”, Sigmund Freud (1920, p. 246 e 247) argumentou que “o narcisismo universal dos homens, o seu amor-próprio, sofreu até o presente três severos golpes por parte das pesquisas científicas”: a própria Psicanálise, com sua descoberta de que “o ego não é o mestre em sua própria casa”; a Revolução Copernicana, que marginalizou o lugar dos humanos no plano cósmico e a descoberta de Darwin da Descendência do Homem, que “roubou do homem sua aparente superioridade sob criação especial e o repreendeu com sua descendência do reino animal, e sua inextirpável natureza humana”.

Hoje, parece que a descoberta de Darwin sobre a proximidade entre animais humanos e não humanos levou mais tempo para ser compreendida do que Freud acreditava há um século. Ao menos nas ciências humanas contemporâneas, o deslocamento dos humanos de seu lugar antropocêntrico no cosmos está outra vez na pauta dos intelectuais. A nova preocupação dos pensadores com o lugar dos humanos no universo há-se tornado conhecida como “A Virada Não Humana”. Sob este título, Richard Grusin e o “Centro de Estudos sobre o Século 21” da Universidade de Wisconsin-Milwaukee, convocaram uma conferência transdisciplinar, em 2015. Em sua introdução à coletânea de trabalhos dessa reunião, Grusin lança nova luz no projeto de Freud do deslocamento dos seres humanos de seu suposto lugar privilegiado no plano cósmico. A “virada não humana” (*The Nonhuman Turn*), como Grusin denomina esta nova tendência de pesquisa nas humanidades:

Cobre uma ampla gama de abordagens críticas, teóricas, e filosóficas, recentes e em voga, nas humanidades e nas ciências sociais [...] engajada em descentralizar o humano em favor de uma virada em relação ao e acerca do não humano, entendido amplamente, em termos de animais, afetividade, corpos, sistemas orgânicos e geofísicos, materialidade ou tecnologias (GRUSIN, 2015, p. vii).

O desenho na capa do livro apresenta gráficos que representam os fragmentos de uma placa de circuito eletrônico e gráficos parciais de dois insetos. Assim, o design da capa reduz a pluralidade das tendências agrupadas por Grusin sob o título de não humano a duas ciências principais, aparentemente incompatíveis: estudos em animais (*animal studies*) e tecnologia computacional. O argumento visual da capa do livro é que os estudos dos animais e da tecnologia computacional são os principais desafios do novo paradigma dos estudos de uma ciência humana, que se abre para o estudo do não humano. Quem são os protagonistas dessas vertentes da Virada Não Humana?

2 Alguns precursores e protagonistas do novo paradigma

Em 2002, Giorgio Agamben indicou o caminho com suas reflexões sobre a natureza do animal dentro do humano na era de uma filosofia do Não Humano, traduzidas sob o título

“O Aberto – o Homem e o Animal”. Com referência ao *Systema Naturae* de Carl Linnaeus, de 1735, Agamben enfatizou a continuidade biológica entre as espécies biológicas de humanos e de macacos ignorada nas tradições do humanismo. Para Agamben, as insistentes tentativas dos humanos de definir-se como uma espécie separada de outros animais é o produto de uma “máquina antropológica” que cria o não humano como separado do humano:

Homo sapiens, então, nem é uma espécie claramente definida, tampouco uma substância; em vez disso, é uma máquina ou dispositivo para produzir o reconhecimento do humano [...]. É uma máquina ótica construída de uma série de espelhos nos quais o homem, olhando a si mesmo, vê sua própria imagem sempre já deformada nas características de um macaco. *Homo* [...] deve reconhecer-se no não humano, para que possa ser humano (AGAMBEN, 2002, p. 26 e 27).

Derrida não foi menos influente na virada filosófica em direção ao não humano, quando ele tratou da relação entre humanos e animais com sua trilogia da “Besta e o Soberano 1 e 2” e “O Animal que Consequentemente Eu Sou”, de 2002 até 2010. Ainda outro filósofo que foi descoberto pouco depois de Agamben como pensador do paradigma do não humano é Gilbert Simondon. Em 2004, suas “Duas Lições sobre o Animal” e o “Homem”, originalmente surgidas nos anos 1960, foram publicadas postumamente na França. O fato de que o filósofo da tecnologia, Simondon, haja também refletido acerca do lado animal da virada não humana surpreende um pouco, uma vez que ele busca inspiração na doutrina antropocêntrica dos instintos animais dos Estoicos. De acordo com esta doutrina, conforme Simondon apresenta-a, o instinto “consiste essencialmente em automatismo. O animal age por instinto. O que o animal faz de modo semelhante ao homem, ele o faz por instinto. Qualquer coisa que possa ser, o homem o faz pela razão” (SIMONDON, 2011, p. 55).

A despeito dessas visões tão antropocêntricas ao que diz respeito ao abismo entre os instintos dos animais e a razão dos humanos, o livro “Duas Lições”, de Simondon, ainda se faz digno de leitura. O que faz suas Lições ainda interessantes é que elas oferecem um amplo panorama histórico de ideias filosóficas sobre humanos e animais, que vai dos Pré-Socráticos aos clássicos da filosofia Francesa, com reflexões esclarecedoras quanto ao lado mecânico do não humano. Os antípodas no panorama de Simondon do lado animal dos estudos não humanos são Montaigne e Descartes. O autor caracteriza o primeiro como um monista e o último como um dualista:

Montaigne é fundamentalmente um monista, ou seja, todas as faculdades físicas existentes nos animais são as mesmas que existem no homem. Para Montaigne, os animais julgam, comparam, raciocinam, e agem da mesma forma que o homem; da mesma forma e até mesmo melhor (SIMONDON, 2011, p. 70).

Ideias que definitivamente o posicionam como um ancestral dos estudos animais de hoje. O resumo de Simondon da posição dualista de Descartes é que os animais cartesianos são criaturas sem inteligência, instinto, e, certamente, sem alma. Os animais restringem-se à

esfera física da *res extensa*, em que eles agem como máquinas ou autômatos, enquanto que os humanos, dotados de uma alma, consistem não apenas de *res extensa*, mas também de *res cogitans*, uma vez que eles, e somente eles, são seres pensantes.

O panorama de Simondon quanto aos ancestrais filosóficos dos estudos animais não inclui as ideias radicais consideradas por Julien Offray de La Mettrie. As ideias de La Mettrie merecem menção especial aqui, uma vez que elas invertem a visão monista de Montaigne de igualdade entre humanos e animais, por atribuir uma essência mecânica a ambos. Em seu livro intitulado *L'Homme machine*, de 1748, o filósofo francês surpreende seu leitor com a posição precoce de um filósofo do não humano, defendendo o argumento que, não somente os animais, mas também os humanos são máquinas, com a única diferença que os humanos são “máquinas bem esclarecidas” (LA METTRIE In: MAZLISH, 1993, p. 26 e 27).

Um dos mais recentes documentos da estranha aliança de estudos animais com Inteligência Artificial e robótica é a obra de Michael Type, *Tense Bees and Shell-Shocked Crabs: Are Animals Conscious?* O foco de seu interesse nos dois campos antipodais de pesquisa é a questão da consciência. Enquanto o autor tem como certo que não somente as mentes dos humanos, mas também as dos mamíferos em geral evidenciam consciência, ele estende a questão para indagar se animais de menor complexidade biológica, tais como os peixes, abelhas, caranguejos, lagartas, protozoários ou mesmo plantas de um lado e complexos robôs de outro são seres conscientes.

3 Brian Massumi sobre a questão do que os animais nos ensinam sobre a política

O filósofo canadense, Brian Massumi, contribuiu para a virada não humana dos estudos culturais e filosóficos com um livro, que provoca já por seu título, “O que os animais nos ensinam sobre política” (2014). Massumi caracteriza seu projeto de repensar o lugar dos humanos no universo com um argumento que ecoa o ataque de Freud contra o pensamento antropocêntrico como um sintoma de “o *narcisismo* universal dos homens”, quando ele escreve:

A esperança é que [...] nós possamos nos mover além de nosso antropomorfismo em relação a nós mesmos: a imagem que temos de nós mesmos como estando humanamente separados de outros animais; nossa inveterada presunção em relação à suposta identidade de nossa espécie, apoiada nos fundamentos especiosos de nossa exclusiva propriedade de linguagem, pensamento e criatividade (MASSUMI, 2014, p. 3).

A declaração de Massumi é um manifesto contra um humanismo antropocêntrico no século XXI, fazendo um apelo a uma alteração radical do rumo da política para um mundo em que humanos e não humanos possam coexistir verdadeiramente lado a lado. O autor formula suas respostas à questão de o que os animais possam nos ensinar sobre política, na forma de quatorze “proposições” (MASSUMI, 2014, p. 38-54), que são condensadas nas quatro seguintes teses:

1. O pensamento dicotômico que opõe os humanos e os animais precisa ser repensado para ser substituído por um pensamento em termos de um contínuo entre os dois. Nas palavras de Massumi: “a substituição do humano no contínuo dos animais deve ser feita de uma maneira que não elimine aquilo pelo qual os humanos se destacam, mas respeite essa diferença, trazendo-a para uma nova expressão no contínuo imanente à animalidade” (MASSUMI, 2014, p. 3).

2. Precisamos tratar o humano como pertencendo ao animal e introduzir uma lógica de inclusão mútua entre animais e humanos. É mister reconhecer que se “trata da animalidade e da humanidade como um todo e que os animais humanos e não humanos, na sua diferença, paradoxalmente têm entrado numa zona de indiscernimento” (MASSUMI, 2014, p. 7).

3. Precisamos acabar com as abordagens dos estudos com animais comprometidos à pesquisa em comportamento animal, termo que de qualquer modo possui um tom de behaviorismo. Em vez disso, devemos estudar “o pensamento animal e a sua distância ou proximidade daquelas capacidades sobre as quais nós humanos afirmamos ter um monopólio e das quais estamos cheios de orgulho da essência da nossa espécie: linguagem e consciência reflexiva” (MASSUMI, 2014, p. 2).

4. Precisamos repensar o conceito de instinto como um mecanismo cego, por meio do qual os animais agem quase automaticamente. Com referência aos estudos de Tinbergen sobre o comportamento mendicante dos filhotes da gaivota prateada, nos anos 1950 e 1960, Massumi rejeita a hipótese de que os animais se comportam de acordo com a lógica da necessidade inata e postula, em vez disso, que os animais pensam de acordo com uma lógica de abdução, a qual admite uma margem considerável de criatividade na busca por seus objetivos. Ironicamente, Massumi descobre que o autor, em cujos exemplos ele se apoia para ilustrar o pensamento abduutivo dos não humanos, o laureado do Prémio Nobel, Niko Tinbergen (1907 - 1988), não estava consciente da proximidade entre os modos de raciocínio do animal humano e não humano, descrevendo o último até como “uma máquina, embora de ‘grande complexidade’ [...], uma ‘máquina caça-níqueis’” (MASSUMI, 2014, p. 16). Contra a “imagem rígida de Tinbergen do animal como um mecanismo dominado por um automatismo”, Massumi postula que:

Os movimentos instintivos são animados por uma tendência a superar formas dadas, que eles são movidos por um ímpeto em direção à criatividade [...] que não se pode destacar nenhuma causa eficiente externa que impulse este movimento de autossuperação da experiência (MASSUMI, 2014, p. 17).

Massumi (2014, p. 17) conclui: “Qualquer que seja o nome, não estamos lidando com uma máquina caça-níqueis, mas com um primeiro grau de mentalidade na continuidade da natureza”.

4 Peirce: a premissa sinequista do contínuo entre a zoosemiose e antroposemiose

A semiótica é o estudo dos signos. É o estudo dos signos humanos, bem como dos animais não humanos? De fato, as premissas da semiótica estruturalista refletem um pensamento antropocêntrico, por exemplo, quando Ferdinand de Saussure descreve o pensamento humano como estruturado só pelos signos da linguagem humana, pois: “Tomado em si, o pensamento é como uma nebulosa onde nada está necessariamente delimitado [...] e nada é distinto antes do aparecimento da língua” (SAUSSURE, 1969, p. 130). Para uma semiótica erigida em tais premissas antropocêntricas, a natureza não humana é sempre, por assim dizer, uma natureza cultural, ou, como Greimas e Courtés afirmam,

Uma estrutura ‘discursiva’, pois se apresenta no quadro da relação sujeito/objeto: é o ‘enunciado’ construído pelo sujeito humano e decifrável por ele [...]. A natureza é portanto [...] um referente fortemente culturalizado [...], uma natureza já ‘culturalizada’, enformada pela cultura (GREIMAS; COURTÉS, 1979, p. 291 e 303).

A abordagem à semiótica que a define como o estudo dos signos na cultura e na natureza tem outras raízes e ambições. Nesta estrutura, o estudo dos signos na natureza não humana há-se tornado o foco da pesquisa da zoosemiótica e da biossemiótica, dois campos interdisciplinares de estudo que unem biólogos e semiólogos em seu interesse comum em animais e em micro-organismos (NÖTH; KULL, 2015).

Os estudos semióticos sobre a natureza estão muito em dívida com os fundamentos de semiótica estabelecidos por Charles Sanders Peirce (1839-1914). A seguir, dá-se um olhar nas premissas semióticas de Peirce, que mostrarão que o fundador da semiótica pragmaticista antecipou as quatro ideias-chave do projeto zoopolítico de Massumi resumido acima, pois para cada uma das teses do filósofo canadense podem-se encontrar precursores na filosofia de Peirce, como se tentará mostrar a seguir.

A tese da continuidade de Massumi é claramente antecipada pela doutrina da continuidade, a teoria do sinequismo, de Peirce. Contra a premissa de uma grande linha divisória entre a racionalidade humana e o comportamento instintivo dos animais não humanos evocada por Tinbergen, Simondon e outros, Peirce argumenta que tanto os animais não humanos como os humanos têm a capacidade de superar seus instintos por uma mente “autocrítica”:

Quando primeiramente se começou a estudar a mente dos animais inferiores, foi a imutabilidade dos métodos animais que levou os observadores a traçar uma linha precisa de demarcação entre o instinto e a razão. Mas subsequentemente vieram à luz fatos mostrando que a fixidez era apenas relativa, que as abelhas em um clima de perpétuo verão, após algumas gerações, desistem de estocar grandes quantidades de mel; que os castores, quando dispõem de material novo, gradualmente desenvolvem novos estilos de arquitetura; que as ovelhas, levadas aos vales onde nasce o heléboro venenoso, aprendem a não comê-lo; que os pássaros, às vezes, comem uma comida não costumeira, e passam a preferi-la [...] Tais fenômenos evidenciam um elemento de autocrítica e conseqüentemente, de raciocínio (MS 831: 12-13, 1900).

A tese monista (ou ‘antidualista’) de Massumi de que há continuidade entre animais humanos e não humanos tem, portanto, um precedente no sinequismo de Peirce, “a doutrina de que tudo que existe é contínuo” (CP 1.72, 1897). Ela é igualmente em linha com as objeções de Peirce contra qualquer tipo de dualismo, que Peirce denuncia como “a filosofia que realiza sua análise com um machado, deixando como últimos elementos, desconexos fragmentos de ser” (CP 7.570, 1893, EP 2, 1).

O sinequismo de Peirce vai muito além do postulado da continuidade entre os animais não humanos e os humanos. Para Peirce, há continuidade mesmo entre os seres humanos individuais, a saber, naquilo que diz respeito ao fato de que eles compartilham sentimentos, experiências e crenças. Seu argumento é que, quando dois indivíduos têm os mesmos pensamentos e sentimentos, eles não são mais indivíduos mutuamente isolados, mas mentes entre as quais há continuidade (PEIRCE In: LANE, 2009, p. 6). É por isso que é errado dizer, “ ‘sou inteiramente eu mesmo, e de não sou de maneira nenhuma você’ [...] Realmente, a individualidade [*selfhood*] que você gosta de se atribuir, é, na maioria das vezes, o mais vulgar engano vaidoso” (CP 7.571, 1893, EP 2:2). Peirce objeta em 1893 à alegação de que os humanos são, sob todos os pontos de vista, indivíduos discretos.

Aqueles que alegam haver tido experiências absolutamente individuais cometem o erro de acreditar que os signos que eles interpretam são todos seus. Eles não reconhecem que nós não somos nem os criadores dos signos que interpretamos, nem os construtores da realidade que nossos signos representam. Peirce conclui que, uma vez que toda experiência vem a nós pelos signos,

A experiência de um homem não é nada, caso que ela permanece isolada. Se um homem vê o que outros não conseguem ver, chama-se a isso de alucinação. Não é sobre a ‘minha’ experiência, mas sobre a ‘nossa’ experiência que se deve pensar; e este ‘nós’ tem indefinidas possibilidades” (CP 5.402, 1878, fn. 2).

Mais especificamente, Peirce trata da questão da continuidade semiótica entre animais humanos e não humanos nos dois manuscritos MS 309 e MS 658. Só o primeiro, de 1903, foi publicado, sob o título “A comunicabilidade dos sentimentos [‘feelings’]” em CP 1.314-16. O segundo, de 1910, é sobre a natureza do sentimento em animais e humanos e tem o título “A planta baixa da razão” (MS 658). O assunto, se é que não é o mesmo, está ao menos intimamente relacionado ao que Thomas Nagel discutiu em 1974 sob o famoso título “Como é ser um morcego?” Steven Shaviro (2015) reconheceu recentemente que a questão levantada por Nagel aborda o cerne do aspecto cognitivo dos estudos em animais não humanos. A posição de Peirce a este respeito é o nosso tema no seguinte.

É possível especular acerca dos sentimentos e percepções dos animais não humanos a partir da perspectiva de um animal humano? Apesar do fato de os sentimentos “serem algo que apenas só uma mente pode ter” (MS 658: 2261, 1910), a resposta de Peirce é, na sua essência, que os humanos podem, sim, refletir sobre os sentimentos dos não humanos, não

obstante Peirce também reconhece que um sentimento em si seja ininteligível, uma vez que “compreendê-lo ou expressá-lo dentro de uma regra geral está fora de questão” (CP 5.49, 1903). Não há razão para negar que os animais realmente têm sentimentos. Que eles realmente sentem pode ser inferido dos sinais que eles dão e do bom senso de supor que a vida dos animais não humanos evidencie analogias à vida dos humanos. “Segundo parece, é razoável presumir-se que os animais, de fato, sentem, se eles são coisas vivas num sentido, no mínimo grau que seja, àquilo que qualquer pessoa quer dizer quando afirma que está viva” (MS 658: 2258, 1910).

De modo semelhante, é razoável supor que as percepções dos animais não humanos não sejam fundamentalmente diferentes das dos humanos. Por que a percepção de cor de um touro irritado por um trapo vermelho deveria ser fundamentalmente diferente da percepção de cor de um observador humano? Eis como Peirce justifica o seu argumento:

Estou confiante que um touro e eu sentimo-nos de modo muito semelhante à visão de um trapo vermelho. [...] Você nunca me persuadiria de que meu cavalo e eu não simpatizamos, ou que o canário que tanto se deleita em brincar comigo não sente comigo e eu com ele; e essa minha confiança instintiva que é assim, evidencia, para mim, que é realmente assim. Meu amigo metafísico que me pergunta se nós podemos em algum momento entrar no sentimento um do outro [...] poderia muito bem perguntar-me se estou certo de que o vermelho me pareceu ontem da mesma maneira como o faz hoje e se a memória não está me enganando. Eu sei experimentalmente que as sensações variam levemente mesmo de uma hora à outra; mas em sua maior parte, há ampla evidência de que elas são comuns a todos os seres cujos sentidos são suficientemente desenvolvidos. [...] Eu ouço você dizer: “Isso soa demasiadamente a uma concepção antropomórfica”. Eu replico que toda explicação científica de um fenômeno natural é uma hipótese de que haja alguma coisa na natureza à qual a razão humana seja análoga (CP 1.314-16, 1903).

Em suma, embora um sentimento seja acessível diretamente apenas àquele que o experimenta, de maneira que somente podemos sentir os nossos próprios sentimentos, nós podemos e devemos inferir por analogia que outros, animais humanos e não humanos, realmente têm os mesmos sentimentos que nós temos. O que se deve notar é que nossas suposições quanto aos modos de experiência e pensamento dos outros exigem necessariamente o mesmo tipo de inferência (MS 318: 194, 1907; NÖTH, 2011, p. 181).

5 Os humanos como animais e os animais como seres racionais

São muitas as passagens na obra de Peirce que antecipam o segundo item do manifesto de Massumi, que postula que devíamos refletir sobre os humanos como animais. Restringimo-nos a três passagens nas quais Peirce exprime essa mesma ideia. A primeira é a reflexão de Peirce em 1902 de que “o instinto animal e o vegetal [...] joga muita luz quanto à natureza do homem” (CP 1.266, 1902). A segunda é a seguinte reflexão meio aforística sobre o lado animal da consciência humana, de 1866:

O que queremos dizer com consciência [...]? Há aquela emoção que acompanha a

reflexão de que temos vida animal. Uma consciência que é ofuscada quando a vida animal está em declínio, em idade ou sono, mas que não é ofuscada quando a vida espiritual está em declínio; que é mais vigorosa quanto melhor animal o homem é, mas não é assim quanto melhor homem ele é (CP 7.585, 1866).

A terceira passagem nos escritos de Peirce que antecipa o pensamento do paradigma não humano encontra-se na seguinte digressão de 1910, em que Peirce define o ser de “uma pessoa” e, portanto, de um animal humano, em contraste a um animal não humano, como um *homo syntacticus*, um animal que domina uma língua com regras sintáticas:

A propósito, por “pessoa”, eu suponho que se queira dizer um animal que possui comando de alguma linguagem sintática, uma vez que não se chamam quaisquer dos animais inferiores de pessoas, (pois embora eles sejam capazes de transmitir seus significados por meio de vários sons, eles não combinam diferentes sons para construir sentenças) (MS 659; 2272).

Não só para o segundo dos quatro postulados de Massumi, o de interpretar os humanos como animais, mas também para o terceiro, que postula que devemos tratar os animais como seres racionais, seres que pensam, encontram-se ideias afins no pensamento de Peirce. Com o último postulado, Massumi se posiciona claramente contra a famosa máxima de Pascal, conforme a qual “o homem é uma cana, mas uma cana pensante”. A sua implicação era evidentemente que os únicos seres pensantes são os homens. Nessa tese de Pascal ecoa, claramente, a definição aristotélica do homem como um “animal racional” (*animal rationale* ou *animal rationabile*).

Peirce se opôs tanto à interpretação reducionista de Pascal como à de Aristóteles das capacidades cognitivas supostamente restritas dos animais não humanos. A sua contraposição é que os animais não apenas pensam e têm ideias, mas eles também raciocinam. Em 1898, analisando as “ideias instintivas dos animais”, Peirce conclui que “as ideias do homem são absolutamente tão miraculosas quanto as do pássaro, do castor e da formiga” (CP 5.480, 1898). O documento no qual Peirce exprime de maneira mais explícita a posição de que os animais são criaturas racionais, ou seja, seres que também raciocinam, pode ser encontrado num manuscrito de 1901, no qual Peirce desenvolve as ideias seguintes:

Os instrutores psicológicos da minha época de faculdade costumavam dizer-me que quando se observa um cachorro agir como se ele tivesse raciocinado, ele estava realmente agindo, não na base de razão, mas pelo princípio da “associação de ideias”. Porém, estudos mais avançados me ensinaram que aquilo foi um abuso chocante de uma expressão inventada para assinalar a maior descoberta já feita na ciência da mente, a saber, que todas as operações da alma ocorrem de acordo com uma única regra geral, que aplica de maneira semelhante ao raciocínio como à ação instintiva [...]. Depois, em 1863, vieram as “Palestras sobre as Mentes dos Homens e dos Irracionais” de Wilhelm Wundt, autor que enfatizou tanto a analogia entre os processos no pensamento do cachorro e os do filósofo, de maneira que eu, por um momento, perdi do meu horizonte, a distinção que os meus antigos professores haviam feito; uma distinção de importância essencial, não obstante o modo errado de expressá-la. De certeza, os cachorros, ocasionalmente, realmente raciocinam (MS 691, 1901).

6 Repensando os instintos dos animais não humanos e humanos

A quarta tese programática de Massumi, que Peirce também antecipa nos seus escritos, opõe-se à interpretação do instinto dos animais não humanos como um mecanismo cego. A mais detalhada afirmação de Peirce contra o dogma, de que o instinto opera cegamente, pode ser encontrada em um manuscrito de 1911, no qual o autor lida com a oposição entre a razão e o instinto como uma falsa dicotomia (MS 676, 1911). O fundamento é a lógica da abdução de Peirce:

Cerca de setenta anos atrás, minha querida e excelente professora ensinou-me que a humanidade, sendo formada à imagem de nosso Criador, fora dotada com a faculdade de raciocínio, enquanto que “os animais”, desprovidos dessa capacidade (o que os pode ter deixado insatisfeitos), receberam, cada espécie, certos “instintos” para fazer o que era geralmente necessário em suas vidas. Ao menos, assim a compreendi. Porém, quando subsequentemente passei a observar os comportamentos de vários cachorros grandes, de pássaros pequenos e de dois papagaios, gradualmente passei a pensar a contrário. Porque, em primeiro lugar, eu gradualmente acumulei um conjunto de experiências que me convenceram de que muitos animais, talvez todos os mais desenvolvidos, realmente raciocinam, se, por raciocínio se entende qualquer operação mental em que pela agregação de dois fatos em que se acredita chega-se a uma crença substancialmente diferente de qualquer uma dessas duas (MS 672, II. 11-2, 1911).

Em seguida, Peirce descreve uma instância cotidiana de comportamento inteligente de um cachorro, concluindo que ela exemplifica o caso de raciocínio abduativo, o primeiro modo de raciocínio ao lado do raciocínio indutivo e dedutivo. Uma vez que inferir é raciocinar e implica pensamento, o exemplo prova que os animais não apenas pensam, mas também raciocinam.

7 A raiz comum aos humanos e não humanos na quase mente do desenho cósmico

Para Peirce, a natureza humana e a não humana têm uma raiz comum naquilo que ele define como “pensamento”, e pelo que ele entende um pensamento “não necessariamente conectado com o cérebro”. Esse pensamento:

Aparece no trabalho das abelhas, dos cristais, e por todo o mundo puramente físico. – Não se pode mais negar que ele realmente está aí, de que as cores, as formas etc., dos objetos, estão realmente aí. [...] Não apenas há pensamento no mundo orgânico, mas ele se desenvolve aí (CP 4.551, 1906).

Aqui, pensamento não significa o que é atualizado numa mente pensante, tampouco significa um pensamento acerca do qual algum pensador está verdadeiramente consciente, conforme Peirce explica em uma carta a William James. “Não se deve tomar [...] pensamento como se fosse algo que um homem possui em sua consciência. [...] Se consciência quer dizer pensamento, ela é mais fora do que dentro de nós. Nós é que estamos nele, ao invés dele em

qualquer um de nós” (CP 8.256, 1902).

O sentido em que pensamento, assim definido, não está dentro, mas fora das mentes humanas é aquele em que os signos, como fenômenos da Terceiridade, são a incorporação de regras gerais ou “leis” (qua Terceiridade) que determinam o modo como eles se incorporam em instâncias específicas do pensamento (qua Secundidade). “O terceiro traz [...] a informação à mente, ou determina a ideia e a corporifica. É pensamento informativo, ou cognição. Porém, elimine o elemento humano psicológico ou acidental, e nessa genuína Terceiridade aparece a operação de um signo” (CP 1.537, 1903). Terceiridade, isto é, leis semióticas, “informam” nossas mentes e os nossos pensamentos no sentido literal da palavra “informação”, em que informação ‘dá forma’.

Na semiose dos animais não humanos, as leis semióticas que “informam” nossos pensamentos têm principalmente a forma de símbolos. Na semiose não humana, as leis são aquelas que determinam a realidade como ela é; independentemente do que se pensa sobre isso. Neste sentido, a mente não está somente em nossos pensamentos, mas também fora delas, onde elas informam os nossos pensamentos e cognições, agindo como uma quase mente em processo de quase semiose, a ação triádica dos quase signos.

A teoria da semiose de Peirce postula que “qualquer conjunto de signos conectado de uma maneira em que um conjunto de dois deles possa ter um interpretante, devem ser determinações de um signo que é uma Quase Mente” (CP 4.550, 1906). Os dois signos conectados num processo de quase semiose bem como em genuína semiose são, certamente, o signo em si mesmo e seu objeto, o qual, para Peirce, é apenas outro signo representado no primeiro. Pelo signo que determina os quase signos atuais na semiose natural, a que ele chama ‘uma quase mente’, Peirce se refere às leis, na qual “todas as regularidades da natureza [...] são reputadas como produtos do crescimento”, conforme ele afirma em seu ensaio, “A Lei da Mente” (CP 6.102, 1892).

Referências

AGAMBEN, Giorgio. **L’aperto. L’uomo e l’animale**. Torino: Bollati Boringhieri, 2002.

DERRIDA, Jacques. **L’Animal que donc je suis**. Paris: Galliée, 1999.

DERRIDA, Jacques. **Séminaire**. La bête et le souverain - vol. 1. Paris: Galilée, 2008.

DERRIDA, Jacques. **Séminaire**. La bête et le souverain - vol. 2. Paris: Galilée, 2010.

FREUD, Sigmund. **A General Introduction to Psychoanalysis**. Trans. G. Stanley Hall. New York: Boni and Liverights, 1920.

GREIMAS, Algirdas J.; COURTÉS, Joseph. **Sémiotique: Dictionnaire raisonné de la théorie du langage** - vol. 1. Paris: Hachette, 1979.

GREIMAS, Algirdas J.; COURTÉS, Joseph. **Sémiotique**: Dictionnaire raisonné de la théorie du langage - vol. 2. Paris: Hachette, 1986.

GRUSIN, Richard. **The Nonhuman Turn**. Minneapolis: Minnesota UP, 2015.

LA METTRIE, Julien Offray de. **L'homme machine**. Leiden: Luzac, 1748.

LANE, Robert. **Persons, signs, animals**: A Peircean account of personhood. Transactions of the Charles S. Peirce Society 45.1, 2009.

MASSUMI, Brian. **What Animals Teach Us about Politics**. Durham, NC: Duke Univ. Press, 2014.

MAZLISH, Bruce. **The Fourth Discontinuity**: The Co-Evolutions of Humans and Machines. New Haven: Yale UP, 1993.

NAGEL, Thomas. What is it like to be a bat? **The Philosophical Review**, Durham, v. 83, n. 4, p. 435-450, oct. 1974.

NÖTH, Winfried. **Semiotic foundations of pragmatics**. Foundations of Pragmatics. Eds. Wolfram Bublitz and Neal R. Norrick. Berlin: de Gruyter Mouton, 2011.

NÖTH, Winfried; KULL, Kalevi. **Biosemiotik**. Ecocriticism. Ed. Gabriele Dürbeck and Urte Stobbe. Köln: Böhlau, 2015.

PEIRCE, Charles S. **Collected Papers**, vols. 1-6, eds. Charles Hartshorne and Paul Weiss; vols. 7-8, ed. Arthur W. Burks. Cambridge, MA: Harvard UP, 1931-1958 (quoted as EP 2).

PEIRCE, Charles S. **The Charles S. Peirce Papers**. [30 reels, 3rd microfilm edition.] Cambridge, MA: The Houghton Library, Harvard University, Microreproduction Service, 1963–1966 (quoted as MS, followed by the manuscript number).

PEIRCE, Charles S. **The Essential Peirce**. Vol. 2. Ed. Peirce Edition Project. Bloomington: Indiana UP, 1998 (quoted as EP 2).

SAUSSURE, Ferdinand de; SECHEHAYE, Albert. **Cours de linguistique generale**. Paris: Payot, 1916.

SHAVIRO, Steven. Consequences of panpsychism. In: GRUSIN, Richard. **The Nonhuman Turn**. Minneapolis: Minnesota UP, 2015.

SIMONDON, Gilbert. **Two Lessons on Animal and Man**. Minneapolis: Univocal, 2011.

TYPE, Michael. **Tense Bees and Shell-Shocked Crabs**: Are Animals Conscious? Oxford: University Press, 2017.