

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO**

**Rodrigo Vieira de Almeida**

**O conceito de imortalidade do homem na filosofia de Charles Sanders Peirce**

**Doutorado em Filosofia**

**São Paulo**

**2016**

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO**

**Rodrigo Vieira de Almeida**

**O conceito de imortalidade do homem na filosofia de Charles Sanders Peirce**

Tese apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Área de Concentração: Lógica e Teoria do Conhecimento

Orientador: Prof. Dr. Ivo Assad Ibri

**São Paulo**

**2016**

**Banca Examinadora:**

Orientador: \_\_\_\_\_

\_\_\_\_\_

\_\_\_\_\_

\_\_\_\_\_

\_\_\_\_\_

\_\_\_\_\_

\_\_\_\_\_

A maior parte dos custos desta Pesquisa foi coberta por bolsa, modalidade Taxa, recebida da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), por meio do Programa de Suporte à Pós-graduação de Instituições de Ensino Particulares (PROSUP).

## Agradecimentos

Primeiramente, gostaria de agradecer o incansável e impagável apoio, em *todos* os sentidos, do meu orientador, Professor Dr. Ivo Assad Ibri. Sem ele, eu não teria conhecido Peirce; sem ele eu não teria descoberto o quão apaixonante e gratificante é trilhar as pegadas de um brilhante autor; sem ele, eu não poderia ter descoberto as virtudes do pensamento científico, primeiro passo, pois sempre em desenvolvimento, mas tão necessário como o próprio nascimento; sem ele, jamais eu teria chegado até aqui. Não poderia ter tido um orientador melhor. Um sábio. Um mentor. Um amigo.

Agradeço à CAPES, pela Bolsa-Taxa concedida como apoio à presente pesquisa e que me proporcionou um recurso que não teria como possuir com minhas próprias forças.

Gostaria de agradecer também aos professores Doutores Arthur Octávio de Melo (UFES) Araújo e José Luíz Zanette (CEP), por aceitarem fazer parte da banca de qualificação da presente tese e pelas minuciosas leituras, correções e sugestões, que tanto contribuíram para as lapidações que se fizeram necessárias para que esta tese pudesse ser terminada.

Agradeço imensamente aos professores que aceitaram fazer parte da banca de defesa da presente tese, os professores Doutores Edécio Gonçalves de Souza (USP), Antonio José Romera Valverde (PUCSP), Cassiano Terra Rodrigues (PUCSP), Maria Eunice Quilici Gonzalez (UNESP), José Luiz Zanette (CEP) e Rogério da Costa (PUCSP).

Agradeço também à Marcos Souza Barros e José Luíz Zanette pelo apoio durante a pesquisa que originou essa tese.

Agradeço profundamente também à Villela da Matta e Flora Victória, fundadores e presidentes da Sociedade Brasileira de Coaching, pelo apoio financeiro e motivacional que possibilitou o término desta pesquisa.

Em especial, gostaria de agradecer a minha esposa, Dilcemara Costa de Almeida, primeiramente, por sua inestimável ajuda profissional como Bibliotecária, mas, principalmente, por ser a minha grande inspiração, fonte de força nas horas difíceis, por estar ao meu lado, sempre me apoiando, me ouvindo, me ensinando a superar os obstáculos na jornada, por dividir comigo os bons momentos, pelo carinho e atenção. Enfim, por tudo aquilo que nos unifica no amor.

Agradeço aos meus pais, Vanderlei Lima de Almeida e Iracy Vieira de Almeida. Por tudo que me ensinaram, por tudo que sacrificaram por mim, por serem exemplo de humildade e simplicidade, de luta e persistência, por me darem muito amor. Agradeço ao meu irmão, Silvio Vieira de Almeida, pelo apoio e incentivo.

Agradeço a todos os meus amigos e amigas, os atuais e os do passado, que, sem necessariamente saberem, fazem parte de tudo o que conquistei.

## Resumo

A presente pesquisa de doutorado exhibe e defende a tese de que a filosofia de Charles Sanders Peirce reserva lugar para um conceito *sui generis* de *imortalidade do homem* no interior de sua metafísica científica. Esse conceito de imortalidade, que pode ser brevemente definido como a possibilidade da permanência da influência do *caráter* de um homem mesmo após a dissolução do seu corpo, ou seja, mesmo após a sua morte, acaba por implicar que a morte não necessariamente significa uma descontinuidade absoluta do contínuo que é o homem. Trata-se, pois, de um conceito de imortalidade profundamente enraizado no *Sinequismo*, e, logo, no *Realismo* e *Idealismo Objetivo* do autor, não obstante possua também uma ligação de natureza conjectural com a sua concepção da realidade de Deus. Assim, propomo-nos analisar como tal conceito pode ser construído e devidamente assentado no interior da *arquitetura filosófica* do autor.

**Palavras-chave:** Charles Sanders Peirce. Imortalidade. Sinequismo. Realismo. Idealismo Objetivo. Deus. Arquitetura filosófica. Metafísica Científica

## ***Abstract***

*This doctorate research presents and defends the thesis that Charles Sanders Peirce's philosophy has a place for a sui generis concept of man's immortality within his scientific metaphysics. This concept of immortality, which may be briefly defined as the possibility of permanence of the influence of a man's character, even after the dissolution of his body, i.e., even after his death, ultimately implies that death does not necessarily mean absolute discontinuity of the continuum that is man. It is, thus, a concept of immortality deeply ingrained in Synechism and, hence, in the author's Realism and Objective Idealism, notwithstanding having also a relationship of a conjectural nature with his conception of the reality of God. We propose, therefore, to analyze how such a concept may be developed and effectively grounded within the author's philosophical architecture.*

***Keywords:*** *Charles Sanders Peirce. Immortality. Synechism. Realism. Objective Idealism. God. Philosophical Architecture. Scientific Metaphysics.*

*A todos os imortais da minha vida*



## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>10</b>
<b>1. CHARLES PEIRCE E UMA VISÃO SINEQUISTA DO HOMEM.....</b>	<b>17</b>
1.1 O homem: um signo.....	17
1.2 A unidade da personalidade e o conceito de pessoa.....	63
1.3 O lugar do homem em uma filosofia sinequista.....	97
<b>2. A IMORTALIDADE DO HOMEM NA FILOSOFIA DE CHARLES PEIRCE.....</b>	<b>109</b>
2.1 Escopo geral da metafísica psíquica ou religiosa de Charles Peirce.....	110
2.2 Construindo o conceito peirciano de imortalidade do homem: uma análise dos textos de Peirce acerca do tema Imortalidade.....	118
2.2.1 "Ciência e Imortalidade".....	123
2.2.2 "Lowell Lecture XI".....	135
2.2.3 "A Imortalidade à luz do Sinequismo".....	148
2.3 Imortalidade: uma hipótese pragmática em um universo sinequista.....	162
<b>3. A CONCEPÇÃO PEIRCIANA DE DEUS E A SUA LIGAÇÃO CONJECTURAL COM POSSIBILIDADE DA IMORTALIDADE DO HOMEM.....</b>	<b>183</b>
3.1 O conceito de Deus na filosofia de Peirce.....	185
3.2 A concepção peirciana de Deus e a possibilidade da imortalidade do homem: uma ligação conjectural.....	233
<b>CONCLUSÃO.....</b>	<b>240</b>
<b>BIBLIOGRAFIA.....</b>	<b>243</b>
<b>APÊNDICES.....</b>	<b>255</b>

## INTRODUÇÃO

A presente pesquisa de doutorado pretende exhibir e defender a tese de que a filosofia de Charles Sanders Peirce reserva lugar para um conceito *sui generis* de *imortalidade do homem* no interior de sua metafísica científica.

O conceito de imortalidade do homem de Peirce pode ser brevemente definido como a possibilidade da permanência da influência do *caráter* de um homem mesmo após a dissolução do seu corpo, ou seja, mesmo após a sua morte.

No entanto, atrás dessa aparentemente simples definição se encontram elementos que precisam ser devidamente explicitados, de modo a deixar bem claro que o conceito peirciano de imortalidade do homem não é uma concepção de tipo dogmático e muito menos uma afirmação que pode ser comparada ou confundida com quaisquer interpretações religiosas/institucionais acerca do tema. Ao contrário, esse conceito exhibe, na verdade, uma estreita ligação com toda a arquitetura filosófica do autor e, em particular, com três doutrinas capitais de sua *Metafísica Científica*, a saber, o realismo, o idealismo objetivo e o sinequismo.

Contudo, e como se verá detidamente, esse conceito de imortalidade do homem também se encontra ligado, de maneira conjectural, com a concepção de Deus exibida pelo autor em diversas passagens de sua obra. Desse modo, essa concepção de Deus, tal como a concepção de imortalidade do homem, também deverá ser devidamente conceituada para não correr o risco de ser associada a quaisquer formas de dogmatismo. Ao contrário, o tema “Deus” também está inserido no interior da metafísica científica do autor, obedecendo a ordem de dependência em relação às ciências<sup>1</sup> que a precedem no interior da classificação das ciências por ele preconizada. Portanto, esse tema se encontra, apesar de alguns pontos problemáticos, assentado, no lugar que lhe cabe, no interior do sinequismo de Peirce.

O *realismo*, o *idealismo objetivo* e, conjecturalmente, o conceito de *Deus*, identificados no interior do *sinequismo* de Peirce, funcionam, portanto, como o elemento

---

<sup>1</sup> Nos referimos aqui, conforme explica detalhadamente Ibri, em (IBRI, 1992, capítulo 1) e conforme também abordamos em nossa propedêutica, em (ALMEIDA, 2014), às Ciências Normativas (Estética, Ética e Lógica), à Fenomenologia e à Matemática.

unificador da análise do conceito de imortalidade do homem que procuraremos levar à cabo nas páginas que se seguem.

No entanto, e malgrado essas explicações iniciais, essa é uma tese de exposição bem delicada. Isso porque, entre os seus leitores possíveis, teríamos o risco de nos depararmos com duas situações iniciais eventualmente problemáticas, como a seguir consideraremos.

De um lado, um leitor já familiarizado com a filosofia peirciana e também com caminhos interpretativos já sedimentados de sua obra, poderia estranhar a atribuição de tal linha de pensamento a Peirce, devido, por exemplo, às várias críticas que o próprio autor dirige aos dogmatismos de todos os tipos e, particularmente, aos de tipo religiosos, em diversas passagens de sua obra<sup>2</sup>; além disso, um leitor familiarizado sobretudo com a longa tradição de estudos peircianos que insistem no caráter maduramente fenomenológico de sua filosofia não deixando de recorrer sempre que necessário à âncora balizadora da experiência, poderia também considerar o tema ‘imortalidade’ bem problemático.

De outro lado, um leitor ainda não familiarizado com a filosofia peirciana, poderia, a partir do tema dessa tese, ter uma interpretação apressada de que Peirce era uma espécie de religioso dogmático, algo que não poderia estar mais distante do espírito científico do autor.

Essas possíveis “primeiras impressões” no início da leitura podem resultar, eventualmente, em abandono da leitura. Por isso, gostaríamos sinceramente de poder evitar ambos os efeitos que acabamos de descrever, mas, por outro lado, considerando esses tipos possíveis de leitores, trata-se, talvez, de algo realmente inevitável no início da leitura. No entanto, mantemos a esperança de que, mesmo entre esses tipos de leitores, aqueles que, eventualmente, não “bloquearem o caminho da investigação”<sup>3</sup>, possam perceber, ao final, que ambas as interpretações apontadas acima não esgotam as possibilidades de interpretação da obra de Peirce, havendo, portanto, outros caminhos que podem ser considerados passíveis de fazer justiça ao seu pensamento. E, a presente tese poderia ser lida, então, como um desses possíveis caminhos interpretativos.

Mas, o que nos motivou e nos levou a ideia contida nessa tese?

---

<sup>2</sup> Ver, por exemplo, CP 6.428-434; CP 6.435-448.

<sup>3</sup> CP 1.135.

Iniciamos os nossos estudos peircianos há cerca de seis anos, no mestrado em Filosofia da Faculdade de São Bento, sob a orientação do professor Ivo Assad Ibri, que, aliás, orienta também a presente tese. O professor Ibri, devemos dizer, resgatou-nos de um caminho de estudos que não traria a gratificação que hoje sentimos como estudiosos da obra de Peirce e nos mostrou a grandeza e beleza da *arquitetura filosófica* do autor, que passou a ser o nosso ponto de partida desde então.

Após frequentarmos os cursos do professor Ibri e passar certo tempo envoltos em pesquisas para a definição do objeto da nossa dissertação de mestrado, deparamo-nos com um texto de Peirce que se tornou muito caro para nós, a saber, a *Lowell Lecture XI*<sup>4</sup>, a última de uma série de conferências sob o título geral de “A Lógica da Ciência ou Indução e Hipóteses” proferidas por Peirce em 1866, no *Lowell Institute*, de *Boston, Massachusetts*<sup>5</sup>.

Neste texto, Peirce, partindo de uma premissa que se tornará recorrente em seu pensamento, a saber, a de que devemos “adotar a nossa lógica como a nossa metafísica”<sup>6</sup>, discorre acerca do tema “*O que é o homem?*”, com o objetivo de tornar ainda mais clara a importância de se estudar a lógica da ciência, tal como a vinha expondo nas *Lectures* anteriores. A célebre utilização do trecho shakespeariano “*Most ignorant of what he’s most assured, his glassy essence*”<sup>7</sup> para definir o que se poderia chamar de “essência” do homem ocorre pela primeira vez aqui, antecedendo a sua mais conhecida utilização no texto “Algumas consequências de quatro incapacidades”<sup>8</sup>.

Esse texto chamou a nossa atenção pela primeira vez acerca da concepção diferenciada que Peirce parecia exibir acerca do homem e sua relação com o cosmos em que habita. Particularmente, ao final deste texto algo nos chamou ainda mais a atenção, e foi exatamente a descrição que o autor fez, a partir da lógica objetiva que procurou ensinar durante todas as suas *Lectures*, de uma possível teoria da imortalidade do homem, teoria essa que, segundo Peirce, teria sido, a essa altura, “enunciada de maneira pobre, pensada de maneira pobre, mas cuja fundação é a rocha da verdade.”<sup>9</sup>

---

<sup>4</sup> W 1.490-504.

<sup>5</sup> Aliás, o site da universidade, infelizmente, nem sequer menciona em sua “História”, no site oficial, as *Lectures* proferidas por Peirce, embora mencione as de William James sobre Psicologia. <http://www.lowellinstitute.org/History.htm> (último acesso em 20/03/2016).

<sup>6</sup> W 1.490.

<sup>7</sup> Em tradução livre: “Mais ignorante daquilo que está mais seguro, sua essência vítrea.”

<sup>8</sup> W 2.211-242.

<sup>9</sup> W 1.502. Embora nessa passagem Peirce anuncie o tema da imortalidade como configurando uma teoria, essa teoria não foi desenvolvida como tal em posteriores textos que acabaram tocando no assunto

Ao terminar de ler esse texto, tivemos a nítida sensação de ter encontrado o nosso objeto de pesquisa, sobretudo porque a concepção da imortalidade do homem exibida por Peirce não parecia ter como fim algum tipo de ambição humana de perdurar e sobreviver à morte. Não! Em termos quase que paradoxais, o que parecia estar por detrás da exibição do autor acerca da possibilidade da imortalidade para o homem era algo maior que as suas individualidades perduráveis, algo cuja logicidade anunciava um projeto que, perceberíamos um pouco mais tarde, exigiria uma compreensão aprofundada dos vários aspectos que balizavam o pensamento do autor, para além, é claro, das outras passagens em que tratou do assunto de maneira direta ou indireta.

Exatamente por causa disso decidimos, antes de abordar o conceito de imortalidade do autor propriamente dito, estudar e mapear, como uma espécie de *propedêutica*, as principais ciências e doutrinas que configuram a arquitetura filosófica do autor, a qual havíamos começado a entender por meio dos cursos ministrados pelo professor Ibri e, depois, aprofundamos por meio da leitura detida da sua obra pioneira, *Kósmos Noetós*.<sup>10</sup>

Essa parte preliminar das nossas pesquisas acabou por se tornar a nossa dissertação de mestrado<sup>11</sup>, que abordou, numa espécie de introdução à arquitetura filosófica do autor, os seguintes temas: a Classificação das Ciências; a Filosofia, passando pelo estudo das três ciências que a compõem, a saber, a Fenomenologia (estudando as três categorias, primeiridade, segundidade e terceiridade), as Ciências Normativas (estudando a concepção do autor de Estética, Ética e Lógica) e a Metafísica (estudando a afirmação da realidade das três categorias do autor); Idealismo Objetivo, Sinequismo, Pragmatismo e a Semiótica.

A propedêutica realizada em nosso mestrado, ofereceu-nos, assim, a oportunidade de assentar as bases teóricas necessárias para o futuro entendimento, naquela ocasião, do conceito de imortalidade do homem, segundo Peirce. E, a presente tese de Doutorado, é, pois, a continuidade e realização dessa pesquisa que se iniciou há cerca de seis anos.

Visando cumprir a contento o seu propósito, a presente tese encontra-se dividida em três capítulos:

---

novamente. Essa é a razão pela qual, já no título dessa tese, tomamos o tema imortalidade no interior da filosofia peirciana como configurando mais um conceito, ou concepção, do que propriamente uma teoria.

<sup>10</sup> (IBRI, 1992).

<sup>11</sup> Publicada em formato de livro em (ALMEIDA, 2014).

O capítulo um, intitulado “Charles Peirce e uma visão sinequista do homem”, tem a missão de oferecer uma análise o máximo possível adequada do conceito peirciano de homem. Esse primeiro passo se configura como essencial para o entendimento do tema específico desta tese, posto que a imortalidade em questão é a imortalidade *do homem*. Iniciamos essa análise abordando detidamente as passagens da *Lowell Lecture XI*<sup>12</sup> nas quais Peirce define, pela primeira vez, o homem como sendo um signo, e, particularmente, um símbolo. Exploramos, também, algumas reflexões peircianas contidas nos textos da chamada Série sobre a Cognição, que compreende, na verdade, uma sequência de três artigos publicados no *Journal of Speculative Philosophy*, entre 1868 e 1869<sup>13</sup>. Eles não apenas reforçam a concepção de homem defendida na *Lowell Lecture XI*, mas, também, a complementam com importantes e contundentes aspectos, como, por exemplo, a questão, central para essa tese, da natureza contínua do homem/símbolo (Tópico 1.1). Na sequência, num movimento necessário de aprofundamento sobre a concepção de homem no interior da filosofia peirciana, os fundamentais conceitos de *personalidade* e de *pessoa* serão devidamente explorados a partir de importantes passagens da obra do autor, particularmente, passagens dos textos *The Law of Mind*<sup>14</sup> e *Man's Glassy Essence*<sup>15</sup>, ambos publicados no periódico *The Monist*, em 1892. A análise desses conceitos, em união com as reflexões do tópico anterior, mostrará que o homem/símbolo possui uma *essência*, ou melhor, um *caráter* que, em circunstâncias específicas, pode vir a ser imortal (Tópico 1.2). Finalmente, o capítulo um se encerra com uma abordagem sobre como é possível pensar o lugar do homem no interior da filosofia sinequista de Peirce. Essa abordagem tem como eixo uma das consequências mais contundentes da definição do conceito de homem do autor levada a cabo nos dois tópicos anteriores, a saber, a sua natureza inexoravelmente social (Tópico 1.3).

O segundo capítulo, intitulado “A imortalidade do homem na filosofia de Charles Peirce”, consiste no cerne da presente tese, uma vez que tem como tarefa, partindo da concepção de homem explorada no primeiro capítulo, analisar, com a máxima possível fidelidade aos textos originais, o conceito de imortalidade do homem na filosofia de Charles Peirce. Esse capítulo encontra-se dividido em três tópicos. Primeiramente, com

---

<sup>12</sup> W 1.490-504.

<sup>13</sup> *Questions Concerning Certain Faculties Claimed for Man* (1868), *Some Consequences of Four Incapacities* (1868) e *Grounds of Validity of the Laws of Logic* (1869), (W 2.193-272).

<sup>14</sup> W 8.135-157.

<sup>15</sup> W 8.165-183.

o objetivo de mantermos a estrutura de exposição temática da tese de acordo com a arquitetura filosófica do autor, iniciamos com uma exposição geral da sua *metafísica psíquica ou religiosa*, onde se situa o tema da imortalidade na sua Classificação das Ciências (Tópico 2.1). Em seguida, (Tópico 2.2) procedemos a uma análise detalhada dos três principais textos nos quais Peirce desenvolve, diretamente, as suas ideias acerca da questão da imortalidade do homem, a saber, “Ciência e Imortalidade”<sup>16</sup>, de 1887 (Tópico 2.2.1), a continuação da *Lowell Lecture XI*<sup>17</sup>, de 1866 (Tópico 2.2.2), e, finalmente, o “Imortalidade à Luz do Sinequismo”<sup>18</sup>, de 1893 (Tópico 2.2.3). Seguimos essa ordem não exatamente cronológica de análise por um motivo estratégico bem específico, a saber, o primeiro texto, “Ciência e Imortalidade”, de natureza mais crítica, nos oferece a oportunidade de entender, já de início, o que o conceito de imortalidade do homem de Peirce *não é*, facultando, assim, evitar mal-entendidos de interpretação logo no início. Depois, os outros dois textos são analisados em um movimento de construção do conceito positivo de imortalidade do autor, que se mantém ao longo de sua carreira filosófica. Por fim, o capítulo se encerra com um exame acerca de como o conceito peirciano de imortalidade do homem pode exhibir suas credenciais pragmáticas no interior do universo sinequista por ele preconizado (Tópico 2.3).

O terceiro, e último capítulo dessa tese, intitulado “A concepção peirciana de Deus e a sua ligação conjectural com a possibilidade da imortalidade do homem” tem como missão analisar, dentro de certos limites, o conceito peirciano de Deus que, conforme adiantamos acima, possuiria uma certa ligação, de natureza conjectural, com o tema da imortalidade do homem na filosofia do autor. (Tópico 3.1). Dizemos ‘dentro de certos limites’, porque sabemos ser o tema “Deus”, na filosofia de Peirce, bem controverso, uma vez que algumas passagens nas quais o autor trata o assunto nem sempre permitem o estabelecimento de uma linha lógico-interpretativa bem definida, sendo, talvez por isso, um dos temas que mais geram desacordo entre os próprios estudiosos da obra do autor. Portanto, o mero descrevê-lo no interior da presente tese já foi, na verdade, um grande desafio, o que, por sua vez, nos levou a evitar, durante a exposição, adentrar análises detalhadas das controversas entre as diversas posições possíveis de interpretação do conceito peirciano de Deus. Após cumprirmos a tarefa reservada ao tópico anterior, supomos estar em condições de, finalmente, fechar o ciclo de exposição da presente tese,

---

<sup>16</sup> W 6.61-64.

<sup>17</sup> W 1.500-502.

<sup>18</sup> EP 2.1-3.

descrevendo, de maneira relativamente breve, como o conceito da realidade de Deus exibido pelo autor, mesmo que eventualmente problemático, pode oferecer, a partir de sua identificação conjectural com o real/ideal no interior do sinequismo do autor, elementos consideráveis para um entendimento mais completo da realidade da imortalidade do homem (Tópico 3.2).

Essa é, portanto, a exposição geral do plano da presente tese. Esperamos que por meio dela possamos contribuir com os estudos da obra de Charles Sanders Peirce, esse filósofo que nos deixou um amplo legado intelectual ainda muito longe de seu esgotamento e, provavelmente, nunca o seja, posto que, ideias/símbolos que tangenciam a evolução do real/ideal, crescem, infinitamente, e adquirem mais e mais o poder de influenciar a nossa conduta.



## 1. CHARLES PEIRCE E UMA VISÃO SINEQUISTA DO HOMEM

Uma vez que o objetivo da presente tese, como vimos na introdução, consiste em exhibir como Peirce pensou a possibilidade de um tipo de imortalidade para o homem, qualificando esse conceito no intuito de torná-lo inteligível dentro do seu devido contexto e expandindo-o em direção às suas relações para com algumas das principais doutrinas da filosofia peirciana, sob um pano de fundo que assume a interpretação de que o autor desenvolveu uma arquitetura filosófica, devemos partir de um ponto estratégico que torne esse processo o mais compreensível possível.<sup>19</sup> Tomando por assentados, de maneira mínima, os elementos trabalhados em nossa propedêutica, particularmente a compreensão da definição e classificação da Filosofia para o autor, através, sobretudo, do entendimento do escopo atribuído às três ciências que a configuram, a saber, a Fenomenologia, as Ciências Normativas e a Metafísica, mas também extrapolando esses elementos em direção à exposição do Pragmatismo e da Semiótica peircianas<sup>20</sup>, julgamos que é propício iniciar a partir de uma discussão acerca do conceito de homem em Peirce. Por que entendemos ser essa uma estratégia adequada? Simplesmente, porque, se desejamos falar sobre a possibilidade da imortalidade do homem em Peirce, é lícito inquirir, primeiramente, o que o filósofo entendia por homem.

### 1.1 O homem: um signo

Pode-se dizer que o primeiro texto no qual Peirce se dedica a expor, descendo em detalhes, a sua concepção acerca do que é o homem é a *Lowell Lecture XI*, de 1866.<sup>21</sup> Essa é a última de uma série de conferências sob o título geral de “A Lógica da Ciência ou Indução e Hipóteses” proferidas por Peirce no *Lowell Institute*, de Boston, Massachusetts. Peirce inicia o texto falando sobre o que é a Filosofia: “A *Filosofia é a*

---

<sup>19</sup> Esse é o ponto de partida de toda a nossa empreitada, tanto no mestrado como agora no doutorado e o devemos aos ensinamentos do nosso orientador, o professor Ivo Assad Ibri. Para detalhes, ver a sua obra pioneira sobre a arquitetura filosófica do autor (IBRI, 1992) e, para uma introdução de caráter bem mais modesto à essa arquitetura, ver (ALMEIDA, 2014). Ver também (HAUSMAN, 1993), (PARKER, 1998) e (ANDERSON, 1995).

<sup>20</sup> Ver (ALMEIDA, 2014). Acrescentaremos durante essa tese os elementos que não foram trabalhados na referida propedêutica e que precisam ser esclarecidos para que a tese defendida aqui seja devidamente compreendida.

<sup>21</sup> W 1.490-504.

*tentativa – pois, como a própria palavra implica, ela é e deve ser imperfeita – é a tentativa de formar uma concepção geral e substancial do Todo.*”<sup>22</sup> Pela continuidade do texto, torna-se patente que Peirce entendia ser essa missão sobretudo *metafísica*. Mas que tipo de metafísica? Peirce, aqui, reitera uma das premissas que o acompanhará durante toda a sua carreira intelectual, a saber, a de que “*devemos adotar a nossa lógica como nossa metafísica*”<sup>23</sup>. E, inclusive, nos dá o motivo para isso: “*Uma vez, então, que todos devem ter concepções das coisas em geral, é muito importante que sejam construídas cuidadosamente.*”<sup>24</sup> Construir cuidadosamente uma concepção geral, depende de uma lógica adequada, ou seja, uma lógica que se confirma nos fatos, por estar neles presente, objetivamente.<sup>25</sup>

A passagem que acabamos de verificar é digna de ser levada em consideração por pelo menos dois motivos. O primeiro é que ela configura uma demonstração de que, mesmo no início de sua carreira, com apenas 27 anos de idade, Peirce já deixava clara a importância de balizar as proposições científicas em uma lógica objetiva. O segundo é que o vetor de continuidade deste texto, que leva da consideração do escopo da filosofia até o surgimento da possibilidade de uma imortalidade para o homem, está sob a égide dessa premissa fundamental e, portanto, longe de qualquer dogmatismo logo de saída. Mas, não apressemos as coisas. Estamos ainda no primeiro passo em direção a esse entendimento.

Na sequência de sua *Lowell Lecture XI*, Peirce, logo após resumir o que havia trabalhado na *Lecture* anterior, a saber, a ideia de que a lógica nos mune com uma classificação dos elementos da consciência e que todas as modificações da consciência são inferências e que todas as inferências são inferências válidas, e lamentar não ter mais tempo para entrar em ainda mais detalhes acerca desses temas<sup>26</sup>, anuncia que pretende passar a uma questão mais elevada e mais prática de metafísica, de modo a colocar em luzes ainda mais fortes as vantagens do estudo da lógica.<sup>27</sup> Que questão é essa? Exatamente, “*O que é o homem?*” Por isso a importância de acompanhar esse texto,

---

<sup>22</sup> W 1.490.

<sup>23</sup> W 1.490.

<sup>24</sup> *Idem*.

<sup>25</sup> Para detalhes acerca da concepção da lógica objetiva desenvolvida por Peirce, incluindo a íntima ligação que essa possui com o pragmatismo do autor, queira o leitor consultar (IBRI, 1992, capítulo 6).

<sup>26</sup> A *Lowell Lecture X* existe apenas de em um pequeno draft. W 1.488-490.

<sup>27</sup> *Idem*, 491.

basicamente em sua totalidade, a fim de dar o primeiro passo em direção a uma compreensão adequada do conceito peirciano de homem.

É também nesta *Lowell Lecture XI*, um ano antes da publicação das famosas séries sobre a cognição<sup>28</sup>, que Peirce inicia o seu ataque à concepção dominante do homem na história das ideias, e mais particularmente a de Descartes, considerado por ele como o seu principal representante.<sup>29</sup> O próprio Peirce explica em poucos termos a essência dessa concepção dominante de homem à sua época:

Considero que devo colocar a concepção dominante do seguinte modo: o homem é essencialmente uma alma, ou seja, uma coisa ocupando um ponto matemático no espaço, não em si mesmo pensamento, mas o sujeito de inerência do pensamento, sem partes, e exercendo uma certa força material chamada de volição. (W 1.491)

E continua:

Presumo que a maioria das pessoas considera essa crença como sendo *intuitiva*, ou, pelo menos como implantada na natureza humana, e mais ou menos mantida distintamente por todos os homens, sempre e em todo lugar.

Mais ignorante daquilo que está mais seguro. Sua essência vítrea. (Idem, itálicos do autor)

Em nossa opinião, essa passagem dá o tom de tudo o que está por vir nesse texto. A frase extraída da peça de Shakespeare<sup>30</sup> e alocada logo após a definição daquilo que Peirce considerava ser a concepção vigente e limitada acerca do homem, não é um preciosismo erudito. Peirce parece ter claramente o objetivo de ser provocativo ao dizer que o homem é ignorante acerca da sua própria essência, sobretudo quando pensa estar seguro dela ao, por exemplo, exhibir, em geral, certeza intuitiva na definição mesma dessa essência. Dizemos que essa passagem dá o tom do que está por vir exatamente porque na sequência, Peirce irá desconstruir a concepção dominante de homem que acabara de resumir de maneira a esclarecer o porquê da sua sugestão<sup>31</sup> de que a essência do homem é, na verdade, vítrea.

---

<sup>28</sup> W 2.193-272.

<sup>29</sup> Ver (SANTAELLA, 2004). Ver também (MURPHEY, 1993).

<sup>30</sup> SHAKESPEARE, William. *Measure for Measure*, 2.2.119-120.

<sup>31</sup> Dizemos ‘sugestão’ porque, na verdade, Peirce, embora exiba a sua concepção positiva do que é o homem no decorrer do texto, não diz, exatamente, o que ele entende por *essência vítrea*. É mesmo se considerarmos

Deixemos ainda mais claro, para que não se engane o leitor: o objetivo de Peirce não é meramente o de desconstruir, ou seja, exhibir, de maneira negativa, o que está equivocado na concepção dominante. Peirce faz mais do que isso, na medida direta que exhibe, de maneira positiva, uma nova concepção de homem que, neste texto, encontra-se baseada na sua lógica objetiva, e que será reforçada uma ano depois com a publicação dos textos “Questões referentes a certas faculdades ditas humanas”<sup>32</sup> e “Algumas consequências de quatro incapacidades”<sup>33</sup>, que usam muitos elementos já adiantados nessa *Lowell Lecture XI*, completando-os com a exposição da sua teoria da cognição, que funda, de maneira contundente, o seu característico anticartesianismo.<sup>34</sup> Voltaremos a esses textos sobre a cognição em breve, logo após exibirmos como Peirce expõe a concepção de homem baseado na sua lógica objetiva.

Neste texto, Peirce pretende abordar a questão “*O que é o homem?*” a partir de um plano específico. Vamos entender brevemente em que consiste esse plano para que a sequência do texto se torne mais clara. Peirce considera que uma das origens da diversidade de opiniões acerca das teorias da alma ao longo da história das ideias seria o desejo de uma discriminação entre as explicações indutivas e hipotéticas dos fatos da vida humana.<sup>35</sup> Ambas seriam indispensáveis, mas, para qualquer fato estudado, as explicações indutivas e hipotéticas cumpririam cada qual uma função, de modo que a tentativa de fazer com que uma apenas cumprisse as duas funções causou muitos desacordos entre os teóricos.<sup>36</sup> Para Peirce, então, teríamos de tomar certo cuidado para não confundir essas duas formas de explicação no que tange à questão do homem, no final das contas, o suposto objeto de inquirição neste texto. Assim, afirma Peirce:

A explicação hipotética nos informará acerca das causas ou antecedentes necessários dos fenômenos da vida humana. Esses fenômenos podem ser considerados internamente ou externamente. Considerados internamente, eles requerem uma explicação interna por

---

outro texto, este bem posterior ao que estamos trabalhando agora, o texto “A Essência Vítrea do Homem” (W 8. 165-183), Peirce também não o faz de maneira exata. De modo que fica para o leitor, a responsabilidade de buscar entender o alcance e dimensão dessa qualificação. Voltaremos a isso no fim do capítulo.

<sup>32</sup> W 2.193-211.

<sup>33</sup> W 2.211-242.

<sup>34</sup> Ver (SANTAELLA, 2004).

<sup>35</sup> Cf. W 1.492.

<sup>36</sup> Cf. W.1.492-493. Peirce esclarece as funções, segundo as entendia no momento: a explicação indutiva tinha a função de, na explicação, substituir o objeto da proposição por um mais amplo; a explicação hipotética, de outro lado, tinha a função de, na explicação, substituir o predicado da proposição por um mais profundo.

antecedentes internos necessários, isto é, *por premissas*; e essa explicação foi dada na última *Lecture*.<sup>37</sup> Se considerados externamente ou fisicamente, eles requerem uma explicação física, por antecedentes físicos, e essa investigação deve ser deixada para os fisiologistas, sem nenhuma reserva<sup>38</sup> [...] Assim, a explicação hipotética sustenta-se a si mesma e não apresentará nenhum tipo de contradição em relação à explicação indutiva, que é a que desejamos quando perguntamos “o que é o homem?”. (W 1.493-494 – itálicos do autor)

Começa, assim, a emergir a estratégia de Peirce: o que ele pretende abordar é aquilo que ele considera ser a explicação indutiva acerca do que é o homem, ou seja, pretende responder a seguinte pergunta: “*a que tipo real pertence o ser pensante, sentiente e volicional?*”.<sup>39</sup> Porém, tal como ocorreu na explicação hipotética, também na explicação indutiva, a questão “*o que é o homem?*” pode ser considerada externa e internamente. Considerada externamente, pode-se dizer que a explicação se resume a isso: o homem é um ser que pertence ao reino animal, ao ramo dos vertebrados e à classe dos mamíferos.<sup>40</sup> Completa-se, finalmente, o plano de abordagem de Peirce: “*o que procuramos é o seu [do homem] lugar quando considerado internamente, desconsiderando seus músculos, glândulas e nervos, e considerando apenas seus sentimentos, esforços e concepções.*”<sup>41</sup>

Se levarmos em consideração a definição de filosofia dada no início do texto por Peirce, relembando “*A Filosofia é a tentativa – pois, como a própria palavra implica, ela é e deve ser imperfeita – é a tentativa de formar uma concepção geral e substancial*

---

<sup>37</sup> Peirce se refere à *Lecture X*. Trata-se, exatamente, da derivação e divisão dos três elementos da consciência em sentimentos, esforços e noções. Embora a *Lecture* não esteja completa, conforme já falamos, é possível saber que Peirce fez essa derivação a partir dos três tipos de inferências, a) intelectuais (hipóteses, induções e deduções); julgamentos de sensações, emoções e movimentos instintivos (que são hipóteses cujos predicados são não analisados em compreensão); e hábitos (que são induções cujos sujeitos são não analisados em extensão).

<sup>38</sup> Neste ponto, Peirce fala sobre uma peculiaridade da explicação hipotética dos fisiologistas, a saber, que tal explicação, sendo uma busca pelos antecedentes físicos da ação humana, acaba por remontar à questão “*Que tipo de autômato é o homem?*” uma vez que a consciência é assumida desde a partida. Acrescentando que isso pode conflitar com a noção recorrente, tanto no mundo filosófico, quanto na esfera religiosa, do homem como um ser responsável e imortal. No segundo capítulo trataremos da questão da possibilidade da imortalidade propriamente dita, mas cabe aqui lembrar, tal como o próprio Peirce o faz na sequência, que tal conflito não ocorre se tivermos por base uma lógica objetiva como sendo nossa metafísica, de modo que seria perfeitamente possível, para Peirce, reconciliar necessidade física com as questões da responsabilidade e imortalidade, desde que devidamente entendidas.

<sup>39</sup> W 1.494.

<sup>40</sup> Cf. idem.

<sup>41</sup> Idem.

*do Todo.*”<sup>42</sup>, caberia perguntar o que o autor pretende fazer com essa determinação estratégica? Em nossa opinião, o que Peirce parece estar perseguindo é o âmbito metafísico/ontológico, de investigação acerca do que é o homem. O que parece carregar a hipótese de que nesse âmbito estaria uma diferença que mereceria consideração em relação aos outros âmbitos de pesquisa que, a julgar pela definição de filosofia, teriam os mesmos direitos enquanto generalizações do comportamento humano observável. No final das contas, para Peirce, é a investigação metafísica/ontológica que permite esclarecer (confirmando-se nos fatos) como a lógica objetiva permite lançar as sementes para uma concepção *sui generis* do homem. Senão, vejamos o que se segue, nas palavras do próprio Peirce:

Nós já vimos que todo estado de consciência é uma inferência; de modo que a vida é nada além de uma sequência de inferências ou um fluxo de pensamentos. Em qualquer instante, então, o homem é um pensamento, e, tal como o pensamento é uma espécie de símbolo, *a resposta geral para a pergunta “o que é o homem?” é que ele é um símbolo.* (W 1.494 – itálicos nossos)

Essa é, pode-se dizer a primeira passagem da obra de Peirce em que o homem é definido dessa maneira. O homem, para Peirce, seria um signo e um signo de um tipo bem peculiar: *o símbolo*. Para muitos, reduzir o homem a um signo pode parecer bem limitante, de modo que não surpreende que ninguém esteja disposto a aquiescer a tal definição, apesar de eventualmente achá-la desafiadora, sem alguns bons argumentos em seu favor. Mas, na verdade, longe de ser limitante, essa é uma complicada definição, que carrega em seu bojo muito mais elementos do que aparenta; elementos, inclusive, que Peirce levaria algum tempo para acomodar devidamente em sua arquitetura filosófica.<sup>43</sup> Porém, neste texto, Peirce argumentará em favor dessa definição comparando o homem com outro símbolo. E, nos já citados textos da série cognitiva, sobretudo nos textos “Questões referentes a certas capacidades ditas humanas” e “Algumas consequências de

---

<sup>42</sup> W 1.490.

<sup>43</sup> Cito alguns exemplos: 1) A própria noção de signo em Peirce sofrerá consideráveis implementações, inclusive de natureza metodológica, na sua filosofia de maturidade, não no sentido de mudança radical, mas, exatamente, de inserção de elementos que ajudam a aprofundar cada vez mais o seu significado e dimensão teórica. 2) O surgimento da Fenomenologia de maturidade, que configura um outro caminho, mas que carrega de maneira inclusiva as categorias da filosofia de juventude do autor. Ver (SHORT, 2013), para uma visão discordante. 3) O assentamento do realismo radical do autor. 4) A maturação da sua concepção do contínuo na sua doutrina do Sinequismo. Esses quatro exemplos, entre muitos outros que poderiam ser citados, estão de certa forma (em germe) já envolvidos na definição de homem que estamos a considerar, e estarão mais ainda presentes no desenrolar da carreira filosófica do autor. Ver (IBRI, 1992), (ALMEIDA, 2014), (MURPHEY, 1993) e (HAUSMAN, 1993).

quatro incapacidades”, partindo de construções adiantadas aqui, contextualizará tal definição no escopo da sua teoria da cognição, tal qual desenvolvida a essa época, contextualização essa que, como veremos, complementarará a análise aqui apresentada. Vamos seguir, então, a ordem de exposição e entender como Peirce opera, nesta *Lowell Lecture XI*, a sua argumentação no intuito de explicar por que o homem deve ser considerado, essencialmente, um símbolo.

Comparando o homem a uma palavra, ou seja, a um outro símbolo, quais poderiam ser as diferenças e semelhanças exibidas? Peirce começa pelas diferenças: “*Em primeiro lugar, o corpo de um homem é um mecanismo maravilhoso, e o da palavra, nada além de uma linha de giz. Em segundo lugar, o significado de uma palavra é bem simples, e o significado de homem é um verdadeiro enigma de esfinge.*”<sup>44</sup> Temos aqui duas espécies de diferenças, uma fisiológica e outra de significado. A fisiológica é uma diferença relacionada à consideração externa da questão indutiva acerca do que é o homem, de modo que não seria outra a conclusão de Peirce além de que essa seria uma diferença superficial, até mesmo óbvia.<sup>45</sup> Mas e a diferença de significado apontada? Essa não é externa e Peirce também a considera óbvia e superficial.<sup>46</sup> Mas, o sentido em que Peirce está considerando essa diferença de significado é apenas em relação ao nível de complexidade envolvido em ambos os significados.

No entanto, o ponto que Peirce deseja realçar é que, ignorando essas duas diferenças óbvias e superficiais, homens e símbolos seriam basicamente indistinguíveis. Se for este o caso, ambos teriam uma natureza em comum, que se poderia chamar de *essencial*. E é isso o que Peirce passa a demonstrar na sequência do texto. A estratégia de Peirce é elencar aquelas que aparentemente seriam características internas atribuíveis apenas aos homens e mostrar que há correlatos dessas características nas palavras, que representam, metonimicamente, os símbolos em geral. Vejamos a sequência argumentativa.

Peirce começa pelo elemento ‘consciência’. Certamente, o homem caracteriza-se por possuir uma consciência. Mas, e a palavra? Pode-se dizer que uma palavra possui algo correlato da consciência? Neste texto, Peirce, na tentativa de desambiguar o significado complexo de consciência, distingue quatro sentidos para esse termo.

---

<sup>44</sup> W 1.494.

<sup>45</sup> Cf. Idem.

<sup>46</sup> Idem.

Primeiramente, consciência significaria “*aquela distinguível emoção ou sensação que acompanha a reflexão de que temos uma vida animal.*”<sup>47</sup> Há razões para acreditar que essa emoção/sensação depende da possessão de um corpo animal e, assim, uma palavra, que não possui corpo animal, também não seria caracterizada por possuir consciência nesse sentido. Então, teríamos aqui outra diferença? Para Peirce não, pois a existência dessa emoção só é possível por causa das características sensitivas do corpo animal, de modo que ela deve ser incluída na classe das diferenças fisiológicas, já apontada anteriormente como sendo óbvia e externa.<sup>48</sup>

O segundo sentido de consciência que Peirce descreve é aquele usado para se referir ao conhecimento que temos daquilo que se encontra em nossas mentes, ou, em outros termos, o fato de nossos pensamentos funcionarem como índices de si mesmos e carregarem absoluta identidade consigo mesmos. Peirce argumenta que assim é com qualquer palavra e mesmo com qualquer coisa, posto qualquer coisa também funcionar como índice de si mesma, na medida direta que denota a si mesma, mantendo o seu caráter/identidade.<sup>49</sup>

O termo consciência, em seu terceiro sentido, também é usado, segundo Peirce, para denotar o eu penso, ou, em outros termos, a unidade do pensamento.<sup>50</sup> E argumenta, deixando claro que todas as palavras possuem um correlato desse sentido do termo consciência: “*Mas a unidade do pensamento nada mais é do que a unidade da simbolização – consistência, em uma palavra (a implicação do ser) e pertence a qualquer palavra.*”<sup>51</sup>

O quarto, e último, sentido de consciência que Peirce explora nesse texto é o usado para denotar aquilo que ele considera ser *sentimento*.<sup>52</sup> Para Peirce, à essa época, ou seja, 1866, todo sentimento é cognitivo, na medida direta que todo sentimento é uma sensação e uma sensação consiste em um signo mental ou palavra.<sup>53</sup> Em um primeiro sentido do

---

<sup>47</sup> W 1.494-495.

<sup>48</sup> Idem, 495.

<sup>49</sup> W 1.495.

<sup>50</sup> Idem.

<sup>51</sup> Idem.

<sup>52</sup> O termo *sentimento* em Peirce é bem complexo e passa por incrementos de significado ao longo de sua carreira. De modo que podemos dizer que Peirce acabou por corrigir esse vocabulário conforme maturou a sua filosofia, não alterando a sua posição, pois, aqui, Peirce se refere a sentimentos inferidos, mas encontrando um lugar mais adequado para uma visão de caráter mais ontológico e mesmo cósmico do sentimento. Não queremos aqui problematizar essa concepção, mas sim, analisar a abordagem peirciana acerca deste termo tal qual ele o expõe no texto ora em questão. Para detalhes acerca deste rico conceito em Peirce, consultar, particularmente, (IBRI, 1992), (IBRI, 2009) e (IBRI, 2010a).

<sup>53</sup> W 1.495.



termo, o sentimento depende de um organismo animal capaz de sentir e, assim, algo que não tenha um corpo animal não pode ter um sentimento animal. Essa diferença, conforme já deve saber o leitor, estaria na classe das diferenças externas indutivas superficiais entre o homem e outro símbolo qualquer, posto este não possuir um corpo animal. No entanto, pergunta Peirce, haveria na palavra algo da natureza do sentimento? E responde: “[...] *uma palavra tem uma palavra; ela tem a si mesma; e, assim, se o homem é um sentimento animal, a palavra é na mesma medida, um sentimento escrito.*”<sup>54</sup> No entanto, continua Peirce, alguém poderia objetar dizendo que os sentimentos humanos são percepções, ou seja, que ele é afetado pelos objetos na medida que ele ouve, vê, etc. e uma palavra não. Mas essa característica, em primeiro lugar, seria também dependente do corpo animal, de modo que também poderia ser subsumida nas diferenças superficiais. Porém, mesmo aqui Peirce enxerga uma correspondência:

A percepção é a possibilidade de adquirir informação, de significar mais; ora, uma palavra pode aprender. O quão mais significa a palavra *eletricidade* hoje do que significava na época de Franklin; o quão mais o termo *planeta* significa hoje do que significava nos tempos de Hipparchus. Essas palavras adquiriram informação, do mesmo modo que o pensamento de um homem adquire por meio da percepção. (W 1.496 itálicos do autor)

Além disso, mesmo se alguém viesse a argumentar que essa identificação entre homem e palavra mediante a capacidade de adquirir informação ignora o fato de que uma palavra não pode existir independentemente da criação humana, ou seja, é o homem que cria a palavra, de modo que essa nada mais é além daquilo que o homem a faz ser, e particularmente para o homem que a criou, tal objeção poderia até parecer verdadeira em primeira instância, mas, insiste Peirce, se observarmos bem:

Uma vez que o homem pode pensar somente por meio de palavras ou outros símbolos externos, as palavras podem replicar e dizer ‘você não significa nada que nós não tenhamos lhe ensinado, e isso na medida em que você visa alguma palavra como o interpretante do seu pensamento’. (W 1.496)

Assim, para Peirce, o homem e a palavra educam um ao outro, de modo que um acréscimo de informação no homem equivale ao acréscimo de informação em uma

---

<sup>54</sup> W.495.

palavra e vice-versa.<sup>55</sup> Como se pode ver, mesmo aqui, para Peirce, não há diferença essencial entre o homem e uma palavra, pois, ambos são símbolos em contínuo crescimento e aprendizado.

Saindo do elemento ‘consciência’, Peirce ainda considera outra possível diferença: a natureza moral do homem. Aparentemente, uma palavra não possuiria uma natureza moral, ao passo que o homem claramente a possui. Em seu argumento, Peirce distingue dois sentidos do termo moral.<sup>56</sup> O primeiro sentido do termo moralidade se refere ao que devemos (*ought*) fazer, de modo que, na medida direta em que uma palavra é fisiologicamente incapaz de agir, não podemos considerar esse sentido como um ponto separado de distinção, mas também como parte da já reconhecida diferença externa fisiológica. O segundo sentido do termo moralidade, segundo Peirce, se refere à conformidade que algo pode possuir a uma lei ou um princípio de adequação das coisas. Ou seja:

[...] um princípio daquilo que é adequado no pensamento, não de modo a torná-lo verdadeiro, mas como um pré-requisito para torná-lo espiritual, torná-lo racional, torná-lo verdadeiramente um pensamento, então, temos algo extremamente análogo a isso na boa gramática de uma palavra ou sentença. A boa gramática é a excelência de uma palavra pela qual ela passa a possuir uma boa consciência, a ser satisfatória, não apenas em relação à referência que ela possui com o estado atual das coisas que ela denota, nem apenas em relação às consequências do ato, mas consigo mesma, em sua determinação interna própria. (W 1.496)

Em outros termos, Peirce, mesmo no que se refere ao âmbito que se pode chamar de conduta essencialmente moral do homem, encontra, não uma diferença essencial com a palavra, mas sim um ponto de comunhão. Sendo esse ponto de comunhão a boa gramática, ou princípio de adequação da palavra a uma lei que a torna suscetível a representar as coisas de maneira mais razoável e satisfatória. Peirce parece ter sempre se mantido constante ao afirmar que “*beleza e verdade pertencem à mente e à palavra de*

---

<sup>55</sup> Idem.

<sup>56</sup> O sentido do termo ‘moral’ é outro bem complexo na evolução do pensamento peirciano. Não caber aqui problematizar, pois isso nos desviaria do objetivo principal desse tópico. Para detalhes acerca desse aspecto da filosofia de Peirce, ver (ALMEIDA, 2014, capítulo 2) e (POTTER, 1997).

*igual modo*".<sup>57</sup> Na verdade, isso pode ser considerado como um prenúncio do idealismo objetivo do autor, devidamente assentado em sua filosofia de maturidade.<sup>58</sup>

Na sequência, Peirce considera outra possibilidade de encontrar uma diferença essencial entre o homem e uma palavra: a capacidade de *esforço* e *atenção* que um homem certamente possui e que seria necessário investigar se há algum equivalente a essa capacidade na palavra. Para Peirce, a palavra possui sim algo equivalente a isso: o seu poder de denotação.<sup>59</sup> Uma palavra denota, em primeiro lugar, como já vimos, a si mesma, e, depois, denota o seu objeto.

Enfim, Peirce considera uma última e interessantíssima possibilidade de diferença: a capacidade de *procriação*. Um homem, tal como os animais e também as plantas, pode procriar. E uma palavra? Estaria aí um ponto essencial de diferença entre ambos? Do ponto de vista fisiológico, claro que há diferenças. Porém, para Peirce, mesmo no que se refere à capacidade de procriação, a palavra mantém algo em comum com o homem, uma capacidade de "procriar", semelhante à relação entre pai e filho no âmbito animal. Vejamos o argumento de Peirce:

Se escrevo "Deixe *Kax* denotar um forno a gás", essa sentença é um símbolo que está criando um outro símbolo no interior de si mesmo. Aqui, temos uma certa analogia com a paternidade; do mesmo modo, nem mais nem menos, que quando um autor se refere aos seus escritos como sendo sua prole – uma expressão que não deve ser tomada como metafórica, mas sim como geral. [...] Suponha que escrevamos o silogismo X é assim; Isso é X. Surgindo da união entre esses dois símbolos, que desempenham partes essencialmente diferentes, há um outro. (W 1.497)

Em ambas as sentenças, os símbolos estão criando outros símbolos dentro de si mesmos, na medida direta em que seus significados visam outros pensamentos que funcionarão como seus interpretantes. Essa noção se revelará como de extrema importância para o entendimento da natureza da imortalidade para Peirce. Mas, sem adiantar demais as coisas, apontemos que, segundo essa noção, nenhum pensamento se esgota em si mesmo, mas continua na medida em que cria a possibilidade de haver outros

---

<sup>57</sup> W 1.495.

<sup>58</sup> Sobre o idealismo objetivo de Peirce, consultar mais detalhes em (IBRI, 1992, capítulos 3) e (ALMEIDA, 2014, capítulo 3). Para um vislumbre de raízes ainda anteriores do idealismo objetivo do autor, ou seja, em escritos anteriores inclusive a esse que estamos a considerar aqui, ver (ALMEIDA, 2014a, p. 218).

<sup>59</sup> Ver W 1.496.

pensamentos interpretantes e isso, no mundo das ideias é, para Peirce, equivalente literal da capacidade de procriar. Voltaremos a isso em breve, quando formos completar as conclusões deste texto com algumas reflexões sobre a teoria peirciana da cognição no que tange à sua importância para se compreender a sua concepção de homem.

Após investigar as possíveis diferenças entre o homem e a palavra e concluir que, na verdade, não há nenhuma diferença essencial entre ambos, exceto uma diferença meramente fisiológica, que se configura como uma consideração apenas externa no que tange à pergunta indutiva acerca do que é o homem<sup>60</sup> e, eventualmente uma diferença óbvia de complexidade de significados, Peirce movimentava o pensamento do leitor em direção à verdadeira questão a ser respondida:

[Uma vez que] um homem denota o que quer que seja objeto da sua atenção em um dado momento, conota o que quer que saiba ou sente acerca deste objeto, e é a encarnação dessa forma ou espécie inteligível; seu interpretante é a memória futura dessa cognição, seu eu futuro ou outra pessoa a que se dirija ou uma sentença que escreve, ou um filho que tenha. *Em que consiste a identidade do homem e onde se encontra o sítio da sua alma?* (W 1.498, itálicos nossos)

Peirce é claro ao diagnosticar que essa questão tem recebido uma resposta bem limitada. Embora neste texto Peirce não se refira diretamente à tradição cartesiana, é a ela, principalmente, que ele está se referindo quando resume do seguinte modo a explicação corriqueira<sup>61</sup>:

Costumávamos ler que a alma reside em um pequeno órgão do cérebro não maior do que a cabeça de um alfinete. No entanto, a maior parte dos antropólogos agora afirma, de uma maneira mais racional, que a alma ou está espalhada pelo corpo inteiro ou está toda, em tudo e em toda parte. (W 1.498)

Pois bem, “*estaríamos aprisionados em caixa de carne e sangue?*”<sup>62</sup>, pergunta Peirce. Anuncia-se, assim, a resposta positiva que Peirce tem a dar para a pergunta “*o que é o homem?*”, resposta que merece ser citada na íntegra:

Quando comunico meus pensamentos e meus sentimentos a um amigo pelo qual tenho total simpatia, de modo que meus sentimentos passam

---

<sup>60</sup> Rever W 1.494.

<sup>61</sup> Ver (SANTAELLA, 2004), (MURPHEY, 1993) e (CORRINGTON, 1993).

<sup>62</sup> W 1.498.

para ele e eu me torno consciente daquilo que ele está sentindo, não estou vivendo em seu cérebro do mesmo modo que no meu próprio – quase que literalmente? É verdade, minha vida animal não está lá, mas a minha alma, meu sentimento, pensamento e atenção estão. Se isso não é assim, um homem não é uma palavra, é verdade, mas algo muito mais pobre. Há uma miserável, material e barbaresca noção segundo a qual o homem não pode estar em dois lugares ao mesmo tempo, como se ele fosse uma *coisa*! Uma palavra pode estar em muitos lugares ao mesmo tempo, *seis seis*, porque sua essência é espiritual e acredito que o homem é em nada inferior à uma palavra, neste aspecto. Cada homem possui uma identidade que transcende o mero animal; - uma essência, um significado, sutil que possa ser. (W 1.498)

Parece ser lícito dizer que a conclusão de Peirce é que aquilo que se pode chamar de a *essência* do homem transcende o seu corpo animal: ela é *espiritual*. Tal como a essência de qualquer palavra/símbolo. O termo “espiritual” aqui não deve ser confundido com alguma espécie de entidade metafísico/religiosa tradicional, mas deve ser entendido como o caráter intelectual, não corpóreo, tal como a raiz latina da palavra indica<sup>63</sup>, do qual partilham o homem e os símbolos.

Na sequência, Peirce completa: “*Ele [o homem] não pode conhecer a sua própria significação essencial – do seu olho é o olhar.*”<sup>64</sup> Isso significa que a essência do homem permanece sempre cognitivamente incompleta para o próprio homem. Isso ocorre porque no coração da concepção peirciana de símbolo encontra-se o importante pensamento de que este sempre visa um interpretante como resultado do processo de semiose. O que aparece aqui é, na verdade, o conceito peirciano de semiose ilimitada, no qual não se pode falar em primeiro e último signo do processo. Voltaremos a esse ponto um pouco mais abaixo, ao abordarmos as contribuições da teoria da cognição peirciana para o entendimento da sua concepção da essência do homem.

O próprio Peirce reconhecia que a sua exposição acerca da essência do homem não era tão fácil de ser assumida, de modo que seria comum a exigência de uma prova por parte de qualquer interlocutor. Peirce acreditava já ter dado a prova neste mesmo texto, mas oferece, como que num movimento de confirmação, um resumo dos principais lemas de sua prova, que valem a pena ser citados na sequência:

---

<sup>63</sup> A raiz latina é *Spirare*. Dicionário Morfológico da Língua Portuguesa, volume IV, p. 3914-3915.

<sup>64</sup> W 1.498.

1) ‘O que é o homem?’ é uma questão indutiva em seu sentido atual. 2) A explicação indutiva é apenas a expressão geral do fenômeno e não faz hipóteses. 3) Seja que homem ele for, ele o é a cada instante. 4) Em qualquer instante os únicos fenômenos internos que ele apresenta são sentimentos, pensamentos e atenção. 5) Sentimentos, pensamentos e atenção são todos cognitivos. 6) Toda cognição é geral, não há intuição. 7) Uma representação geral é um símbolo. 8) Todo símbolo possui uma compreensão essencial que determina a sua identidade. A confirmação que ofereci foi o fato de que o homem é consciente de seu interpretante, seu próprio pensamento em outra mente – não digo imediatamente consciente – está feliz nele e sente que em algum grau está lá. Assim, acredito que nada exceto uma ascendência indevida da vida animal pode impedir a percepção dessa verdade. Essa essência da qual estou falando não é a alma inteira do homem, mas sim apenas o seu âmago, que carrega consigo toda a informação que constitui o desenvolvimento do homem, seus sentimentos, intenções e pensamentos totais. Quando eu, isto é, meus pensamentos, entram em outro homem, não carrego necessariamente meu ser total, mas carrego a semente da parte que não levo e, se carrego a semente da minha essência completa, então, carrego a de todo o meu ser atual e potencial. (W 1.498-499)

Essa relativamente longa citação oferece um bom resumo/conclusão do que Peirce entendia ser a essência do homem. Ela também prepara o momento do texto em que Peirce extrairá duas consequências importantes da teoria até aqui exposta: uma teoria da imortalidade e uma possibilidade de se pensar uma divindade trinitária (triádica), calcada nos conceitos de objeto, interpretante e fundamento (*ground*).<sup>65</sup> Mas esse é também o momento de abandonarmos esse texto para depois retomá-lo, exatamente de onde paramos, em dois momentos diferentes deste trabalho: no capítulo dois para, exatamente, iniciarmos a nossa análise de como Peirce pensou ser possível uma certa imortalidade para o homem; e no capítulo três para, exatamente, completarmos a nossa abordagem acerca de como e porque a concepção da imortalidade do homem de Peirce estaria, de maneira conjectural, ligada à concepção peirciana de Deus. Por outro lado, os itens 5 e 6 dos lemas peircianos expostos acima (*Sentimentos, pensamentos e atenção são*

---

<sup>65</sup> Uma possível influência de caráter biográfico para o teor do final deste texto é o fato conhecido da conversão de Peirce ao trinitarismo, por volta de 1862. A esse respeito, ver (BRENT, 1993) e (FISCH – Introduction to Writings of Charles Sanders Peirce, volume 1).

*todos cognitivos; toda cognição é geral, não há intuição*) também oferece a ocasião para abordarmos, conforme já havíamos prometido, o papel que a teoria da cognição peirciana, tal qual exposta nos três textos da chamada série cognitiva, publicados entre 1868 e 1869<sup>66</sup>, exerce em sua concepção acerca do homem.

Peirce vinha desenvolvendo desde as suas *Harvard e Lowell Lectures* (1865-1866), e passando pelo artigo “Sobre uma nova lista de categorias” (1867)<sup>67</sup>, uma complexa teoria da cognição, que, pode-se dizer, chegou ao seu auge nos três textos publicados no *Journal of Speculative Philosophy*, um importante periódico para a história do pragmatismo, pois deu a oportunidade aos seus precursores de veicularem e debaterem as suas ideias.<sup>68</sup> Os três textos em questão são, como já referidos acima, *Questions Concerning Certain Faculties Claimed for Man* (1868), *Some Consequences of Four Incapacities* (1868) e *Grounds of Validity of the Laws of Logic* (1869). Para as nossas pretensões, o primeiro e o segundo artigos possuem fundamental importância. Porém, o que pretendemos agora não é, em hipótese alguma, proceder com uma exposição detalhada desses artigos, pois isso exigiria basicamente um volume separado. O que pretendemos é apenas completar a análise da concepção peirciana de homem, levando em consideração alguns elementos da sua teoria da cognição que a influenciam de maneira contundente.

Como já havíamos afirmado acima, Peirce exhibe nestes textos sobre a cognição uma série de reflexões que reforçam, mas também completam, a concepção de homem defendida na *Lowell Lecture XI*. Assim, para verificarmos como os elementos da teoria da cognição desenvolvidos nos textos da série cognitiva acrescentam elementos importantes à concepção peirciana de homem, precisamos exhibir tais acréscimos dentro do contexto da série cognitiva.

No texto *Questions Concerning Certain Faculties Claimed for Man*, primeiro texto da série, Peirce exhibe os pilares da sua teoria da cognição por meio de uma estratégia textual de tipo escolástico, na qual parte-se de uma pergunta que é seguida de argumentos para uma resposta afirmativa e de uma prova da negativa, a posição de Peirce, seguida

---

<sup>66</sup> W 2.193-272.

<sup>67</sup> W 2.49-59.

<sup>68</sup> Ver (FISCH, 1986).

das réplicas de Peirce para os argumentos afirmativos.<sup>69</sup> Peirce, então, considera as seguintes sete questões:

Questão 1: Se, pela simples contemplação de uma cognição, independentemente de qualquer conhecimento prévio e sem raciocinar por meio de signos, somos capazes de julgar corretamente se tal cognição foi determinada por uma cognição prévia ou se ela se refere imediatamente ao seu objeto.

Questão 2: Se possuímos uma autoconsciência intuitiva.

Questão 3: Se possuímos um poder intuitivo que nos permita distinguir os elementos subjetivos de diferentes tipos de cognição.

Questão 4: Se possuímos algum tipo de poder de introspecção, ou se todo o nosso conhecimento acerca do mundo interno é derivado da observação de fatos externos.

Questão 5: Se somos capazes de pensar sem signos.

Questão 6: Se um signo pode ter qualquer significado, se por definição ele for um signo de algo absolutamente incognoscível.

Questão 7: Se pode existir qualquer cognição que não seja determinada por uma cognição anterior.<sup>70</sup>

A discussão de Peirce acerca dessas sete questões procuram revelar uma concepção da cognição que incorpora os elementos realistas e idealistas da sua filosofia.<sup>71</sup> Na verdade, em nossa concepção, essas duas facetas não devem ser separadas quando se fala da filosofia de Peirce. É sobre este pano de fundo, o de uma filosofia realista e idealista, ao mesmo tempo, fundidas numa concepção não nomeada assim neste texto, mas que virá a ser chamada mais tarde de sinequismo, que a sua visão de homem adquire os contornos mais relevantes.

---

<sup>69</sup> Ver a análise deste texto realizada por Ibri em (IBRI, 2012).

<sup>70</sup> Cf. W 2.193-211.

<sup>71</sup> Há uma certa controvérsia acerca da natureza da filosofia de Peirce na fase da série cognitiva. Alguns autores acreditam que Peirce à essa época era um nominalista e que paulatinamente iria abandonar tal nominalismo em favor de um realismo de tipo radical, somente alcançado na sua filosofia de maturidade, por exemplo (FISCH, 1986) e (ATKIN, 2016). De outro lado, há alguns autores que professam que Peirce nunca foi propriamente um nominalista, mesmo em sua juventude, por exemplo (FAIRBANKS, 1976), (FEIBLEMAN, 1969) e (CORRINGTON, 1993). Particularmente, pensamos ser essa última visão a mais coerente. De modo que, os elementos supostamente nominalistas/cognitivistas da filosofia de juventude do autor são, na verdade, a própria construção de uma filosofia complexa, que lutava, no próprio processo de construção, contra concepções pré-estabelecidas de certos conceitos, na busca de uma expressão que pudesse conjugar realismo e idealismo. Se Peirce conseguiu lograr tal expressão com êxito, é outra questão, que se encontra fora do escopo deste trabalho.



Peirce responde na negativa todas as perguntas acima. O que significa o seguinte escopo: 1) o homem não é capaz de julgar intuitivamente se uma concepção foi determinada por cognições prévias ou se tal cognição se refere imediatamente ao seu objeto; 2) o homem não possui uma autoconsciência intuitiva; 3) o homem não possui o poder intuitivo de distinguir entre os elementos subjetivos de tipos diferentes de cognições; 4) o homem não é capaz de ter uma percepção direta do seu chamado mundo interno, ou seja, o homem não possui poder de introspecção; 5) o homem não pode pensar exceto por meio de signos; 6) não há signo que represente o absolutamente incognoscível; 7) não há signo não determinado por cognições prévias.

Vamos adentrar cada uma dessas capacidades ditas humanas para entender um pouco melhor o que Peirce faz ao negá-las e propor essas teses polêmicas. É claro que não será possível, e nem sequer necessário, no espaço deste trabalho, detalhar todos os argumentos utilizados por Peirce. Nossa estratégia será apresentar o escopo geral de cada uma das perguntas, analisar alguns argumentos principais e depois fechar com uma discussão sintética sobre como fica a concepção peirciana de homem a partir dessas teses.

A resposta à primeira pergunta, recordando, *se pela simples contemplação de uma cognição, independentemente de qualquer conhecimento prévio e sem raciocinar por meio de signos, somos capazes de julgar corretamente se tal cognição foi determinada por uma cognição prévia ou se ela se refere imediatamente ao seu objeto*, consiste em uma das mais importantes teses cognitivas peircianas. Essa tese, em conjunto com a sétima, instaura o conceito de semiose infinita no âmbito cognitivo, sobre a qual voltaremos mais abaixo. Para entender o contexto da questão, deve-se, primeiramente, entender como Peirce definia o que é uma intuição: *“Ao longo deste paper, o termo ‘intuição’ será considerado como uma cognição não determinada por uma cognição prévia do mesmo objeto, mas determinada por algo fora da consciência.”* (W 2.193). Uma intuição, assim, seria uma cognição totalmente determinada pelo objeto que se encontra fora da consciência, determinação essa de tipo absolutamente direto. De modo que, nota Peirce, tal cognição seria algo muito próximo de uma premissa que não é ela mesma uma conclusão.<sup>72</sup>

Tendo em mente o que Peirce considerava ser uma intuição, o escopo da primeira pergunta começa a ser clarificado. Uma coisa é ter uma intuição, outra coisa totalmente

---

<sup>72</sup> Cf. W 2.193. E, como explica Peirce, os significados apenas não se equivalem absolutamente porque premissas e conclusões são julgamentos, ao passo que intuições, tal qual definidas, são quaisquer cognições.

diferente é saber que se trata de uma intuição, intuitivamente. E esse é o ponto de Peirce: a intuição e a consciência da intuição estão sempre conectadas, o que daria ao homem a capacidade de sempre poder distinguir entre uma intuição e uma cognição determinada por outra? Em outros termos, podemos distinguir intuitivamente entre cognições que são intuitivas e outras cognições que não o são? É essa capacidade que é negada por Peirce: “*Não há evidências de que temos tal capacidade, exceto a de que sentimos que a temos*” (W 2.194, realce do autor).

Peirce aduz vários argumentos para justificar a sua polêmica negação. A começar pela quase jocosa afirmação de que a suposta capacidade de distinguir intuitivamente intuições de outros tipos de cognições não evitou que os homens disputassem calorosamente acerca de quais cognições devem ser consideradas intuitivas.<sup>73</sup> A história da filosofia nos dá vários exemplos disso. Além do exemplo dado por Peirce, do peso dado pelos pensadores medievais à autoridade da igreja e de Deus, e que caiu por terra na modernidade, podemos também citar exemplos ainda mais internos à própria filosofia, como as disputas entre os racionalistas e os céticos, e, na verdade, quaisquer disputas entre diferentes escolas. Outro argumento bem interessante colocado por Peirce, consiste na observável dificuldade que testemunhas têm em distinguir o que elas viram do que inferiram, como, por exemplo, no caso de descrições de performances de médiuns espirituais, truques de mágica e sonhos.<sup>74</sup>

O aprendizado da língua-materna por uma criança, que sempre terá muita dificuldade em explicar como a aprendeu e que, ao ser questionada a esse respeito, responderá, quase a totalidade das vezes, que sempre a conheceu ou que a conhece desde que passou a ter algum tipo de senso; a distinção entre diferentes texturas de tecidos por sentimento, mas não de tipo imediato, posta a necessidade de movimentar os dedos sobre o tecido, o que implica em comparar as sensações em diferentes instantes; a apreensão da tonalidade, que depende da rapidez da sucessão das vibrações sob o ouvido, são, também, bons argumentos que parecem oferecer evidências de que as cognições podem ser explicadas como sendo de natureza inferencial, não sendo necessária a apelação para uma capacidade intuitiva que, na verdade, como veremos, configura uma apelação a um tipo de incognoscível.

---

<sup>73</sup> Cf. W 2.194.

<sup>74</sup> Cf. idem, 195-196.

No entanto, um dos argumentos mais contundentes que Peirce utiliza para negar a tese de que temos uma capacidade intuitiva de distinguir uma intuição de outras cognições é a que se refere à natureza inferencial das dimensões do espaço. Vamos ver como Peirce constrói esse argumento com um pouco mais de detalhe. Em um primeiro momento, as dimensões do espaço parecem ser objeto de intuição imediata. Mas, argumenta Peirce:

Contudo, se tivéssemos de ver uma superfície estendida imediatamente, nossas retinas deveriam estar espalhadas pela superfície estendida. Em vez disso, a retina consiste em inúmeras agulhas que apontam para a luz, sendo que as distâncias entre elas são definitivamente maiores do que o mínimo visível. (W 2.197-198)

Sendo assim, continua Peirce:

Suponhamos que cada um daqueles pontos nevrálgicos transmita a sensação de uma pequena superfície colorida. Ainda assim, o que vemos imediatamente deve ser, não uma superfície contínua, mas um conjunto de pontos. Quem poderia descobrir isto por mera intuição? (W 2.198)

Essa discussão, na verdade, toca diretamente a concepção de continuidade do autor<sup>75</sup>, que mais tarde em sua carreira receberia o nome de *sinequismo*, doutrina sobre a qual ainda falaremos muito no contexto deste trabalho, sobretudo, se levarmos em consideração o próprio aponte do autor acerca de que tudo o que for dito acerca da natureza da nossa percepção do espaço, vale também para a nossa percepção da natureza do tempo.<sup>76</sup> No entanto:

[...] Todas as analogias referentes ao sistema nervoso vão contra a suposição de que a excitação de um único nervo possa produzir uma ideia tão complicada quanto à do espaço, por menor que ela seja. Se a excitação de nenhum desses pontos nevrálgicos pode imediatamente transmitir a impressão de espaço, a excitação de todos eles não pode. A

---

<sup>75</sup> Elencamos os principais elementos da teoria da continuidade do autor em (ALMEIDA, 2014, cap. 4). Para detalhes, consultar (IBRI, 1992), (ROSA, 2003), (POTTER; SHIELDS, 1977) e (ZALAMEA, 2012).

<sup>76</sup> “*Que o decorrer do tempo deveria ser imediatamente sentido é obviamente impossível. Porque neste caso, deve haver um elemento deste sentimento a cada instante. Mas, em um instante não há nenhuma duração e por isso, não há sentimento imediato de duração. Por essa razão, nenhum destes sentimentos elementares é um sentimento imediato de duração; e diante disso, a sua soma também não o é. Em oposição, as impressões de quaisquer momentos são muito complicadas e compostas por todas as imagens (ou os elementos das imagens) dos sentidos e da memória, cuja complexidade é redutível a mediar a simplicidade por meio da concepção do tempo.*” (W 2.199).

excitação de cada um deles produz alguma impressão (segundo as analogias do sistema nervoso), por isso, a soma dessas impressões é uma condição necessária a qualquer percepção produzida pela excitação de todos os pontos nevrálgicos ou, em outros termos, uma percepção produzida pela excitação de todos eles é determinada pelas impressões mentais produzidas pela excitação de cada um deles. (W 2. 198)

E no que se refere, particularmente, à natureza da percepção da terceira dimensão do espaço, Peirce é também contundente ao apontar como a certeza de que tal percepção era absolutamente explicada como consistindo em uma intuição foi jogada por terra quando da publicação do livro de Berkeley sobre a Visão, de modo que todos estão prontos a admitir que a terceira dimensão é conhecida apenas por inferência, tal como demonstra o clássico exemplo do ponto cego na retina.<sup>77</sup> Assim, o argumento acerca da natureza inferencial da percepção do espaço é “*confirmada pelo fato de que a existência da percepção do espaço pode ser completamente explicável pelas faculdades que sabemos existir, sem supor que ela seja uma impressão imediata.*”<sup>78</sup>

A resposta à segunda pergunta, recordando, *se temos uma autoconsciência intuitiva*, oferece consequências intimamente ligadas ao escopo deste trabalho. Por isso, teremos de adentrar um pouco mais profundamente em seus aspectos e consequências. Vamos entender, primeiramente, a natureza da pergunta a ser respondida. Peirce entende por autoconsciência algo bem específico, a saber, um conhecimento sobre nós mesmos que não se reduz meramente a um sentimento das condições subjetivas de algum conhecimento, mas se estende a um conhecimento da nossa própria personalidade.<sup>79</sup> Em outros termos: trata-se de saber qual é a natureza do reconhecimento do nosso eu privado, ou seja, do reconhecimento de que *eu* e não meramente o “eu” em geral existe. Conhecemos o nosso chamado eu privado por meio de uma capacidade intuitiva especial, ou tal conhecimento é determinado por cognições prévias?

---

<sup>77</sup> Cf. W 2.196-197.

<sup>78</sup> W 2.198.

<sup>79</sup> Por isso, Peirce busca deixar claro que o sentido de autoconsciência sobre o qual está falando deve ser distinguido dos conceitos de consciência em geral, de sentido interno e da pura apercepção. Consciência em geral é qualquer consciência de um objeto representado em uma cognição e qualquer cognição é uma consciência de um objeto representado. O sentido interno é uma consciência das condições subjetivas gerais da consciência. A apercepção pura do ego é a auto asserção *do* ego e, portanto, do eu em geral. (Cf. W 2.200-201). Entenderemos melhor esse último ponto ao estudarmos a lei da mente do autor, um pouco mais para frente neste capítulo.

Muito bem, a própria conclusão da tese anterior, de que não temos a capacidade de distinguir intuitivamente entre uma intuição e outros tipos de cognição, depõe contra a segunda capacidade reivindicada para o homem. Que evidências temos para considerar justificado apelar para uma capacidade intuitiva de autoconsciência? Para Peirce o caso é exatamente o contrário, ou seja, o fato de que apresentamos conhecimento sobre o nosso eu privado pode ser completamente explicado por capacidades que sabemos existir e, portanto, não precisamos apelar para uma causa incognoscível.

Para justificar a sua tese, Peirce desenvolve um argumento que podemos considerar de fundamental importância para o tema aqui desenvolvido. Trata-se de uma tese que o próprio Peirce reconhece como de caráter bem especulativo<sup>80</sup>, mas que, no entanto, é mais suportado pelos fatos do que a capacidade intuitiva requerida. Vejamos o argumento detidamente.

Primeiramente, Peirce nos lembra de que:

É primordial observar que, conhecidamente, as crianças muito pequenas não apresentam uma autoconsciência. Já foi apontado por Kant que o uso tardio da palavra comum ‘eu’ pelas crianças indica uma autoconsciência imperfeita nelas, e isso, portanto - se é que nos é possível emitir conclusões a respeito do estado mental daqueles que são bem pequenos - vai de encontro a ideia de que existe qualquer autoconsciência neles. (W 2.201)

Ainda hoje, os cientistas se dividem no que se refere a como responder quando, exatamente, se pode dizer que uma criança apresenta um conhecimento sobre si mesma. Veja que a questão não é a apresentação de algum tipo de atividade mental nas crianças muito pequenas, ou seja, de algum tipo de pensamento, mas sim do que se encontra em questão aqui, ou seja, a capacidade de conhecer o eu privado. Dizemos isso porque Peirce está pronto a reconhecer que as crianças manifestam poderes de pensamento muito cedo e que, inclusive, é muito difícil assinalar um momento em que uma criança já não manifesta atividades mentais, comportamentos da natureza do pensamento, indispensáveis para o seu próprio bem-estar.<sup>81</sup> Exemplos muito simples disso, são a própria capacidade de visão e os movimentos coordenados, desenvolvidos desde muito cedo pela criança. Porém, acrescenta Peirce:

---

<sup>80</sup> Cf. W 2.203.

<sup>81</sup> Cf. W 2.201.

As crianças mais jovens são frequentemente vistas observando o próprio corpo com muita atenção. Este ato faz todo o sentido já que, do ponto de vista da criança, seu corpo é o que há de mais importante no universo. Apenas o que este corpo toca é que terá um sentimento atual e presente; apenas o que este corpo vê é que terá uma cor verdadeira; apenas o que está em sua boca é que terá um sabor genuíno. (W 2.201)

A centralidade do corpo para uma criança e o seu comportamento em relação a ele configuram aspectos que devem ser analisados com bastante cuidado, por isso continua Peirce:

Ninguém questiona que, quando um som é ouvido por uma criança, ela não pensa nela mesma ouvindo-o, mas no sino ou noutro objeto como ressoando. E quando ela tem vontade de mover uma mesa? Será que ela pensa em si mesma como desejando ou apenas na mesa como apta para ser movida? Que ela tem o último pensamento é evidente; que ela tem o primeiro deve, até que seja provada a existência de uma autoconsciência intuitiva, permanecer uma suposição arbitrária e sem fundamento. (W 2.201-202)

Assim, tentar justificar o comportamento observável das crianças muito pequenas em relação aos seus corpos e como elas o utilizam em relação ao mundo circundante como sendo oriundos de um desejo próprio e autorreflexivo supõem a existência da capacidade intuitiva de autoconsciência, e, logo, consiste em uma petição de princípio. Por outro lado, se adotarmos, provisoriamente, a hipótese de que a criança na verdade manifesta o pensamento de que, de algum modo, a mesa, por exemplo, é um objeto apto a ser movido, e que tal pensamento, mesmo que rudimentar, determina o seu comportamento e a direciona a mover a mesa, não só desaparece a necessidade de apelar para uma autoconsciência intuitiva, como somos brindados também com um bom exemplo do pragmatismo germinal do autor.<sup>82</sup> Assim, a hipótese adotada para explicar esse fato explica o fato mediante comportamentos observáveis e que sabemos, exatamente pela observação, existirem. Em outros termos, explica o fato como causado por um tipo de

---

<sup>82</sup> Sobre o pragmatismo, ou melhor, pragmaticismo do autor, e sua origem germinal nos escritos de juventude, ver (ALMEIDA, 2014a). Para um pouco mais de detalhes, ver (ALMEIDA, 2014). Para mais detalhes ainda, consultar (IBRI, 1992, capítulo 6), (HOOKWAY, 2002), (HOOKWAY, 2005), (HOOKWAY, 2008), (HOOKWAY, 2012) e (HOUSER, 2003).

manifestação mental, e a presença da mente é admitida, mas a presença da manifestação mental não precisa supor um eu privado conhecido intuitivamente.

No entanto, Peirce não se contenta em apenas apontar esse fato observável. Na verdade, ele parte deste fato observável em busca de um mapeamento acerca de quando, possivelmente, pode-se dizer que surge na criança a capacidade de distinguir o seu eu privado. Vejamos a sequência argumentativa:

Contudo, a criança logo há de descobrir por observação que as coisas que estão prontas para serem mudadas estão, em realidade, aptas a passar por tais mudanças após o contato com aquele corpo particularmente importante, chamado Willy ou Johnny. Esta consideração torna este corpo ainda mais importante e central na medida em que estabelece uma conexão entre a prontidão de um objeto que será mudado e a tendência daquele corpo em tocar o objeto antes que o mesmo se transforme. (W 2.202)

E ainda:

A criança aprende a compreender a linguagem; isso quer dizer, uma conexão entre certos sons e certos fatos é estabelecida em sua mente. Previamente, a criança notou a conexão existente entre esses sons e os movimentos labiais de corpos semelhantes ao corpo central e tentou colocar as mãos naqueles lábios e descobriu que o som, nesta ocasião, foi abafado. Conseqüentemente, ela conecta aquela linguagem aos outros corpos de alguma forma semelhantes ao corpo central. Por meio de esforços de tal modo não energéticos que poderiam ser chamados mais de instintivos do que de experimentais, a criança aprende a produzir esses sons. Então, ela começa a falar. (W 2.202)

De modo que parece ser factualmente evidente que há uma relação contundente entre o aprendizado da língua materna e o surgimento da autoconsciência. Ou seja, o aprendizado da língua<sup>83</sup>, que também ainda hoje divide os cientistas quanto ao modo como ocorre, parecia à Peirce estar na raiz do surgimento da capacidade de se conhecer o eu próprio. Por isso, conclui Peirce:

Deve ser por volta dessa época que a criança começa a perceber que o que aquelas pessoas dizem a respeito dela é a melhor prova fatural. Tanto

---

<sup>83</sup> Acerca das teorias divergentes e convergentes acerca da aquisição da linguagem e sua relação com a consciência, ver, por exemplo, (LEFRANÇOIS, 2008), (PIAGET, 1986) e (PIAGET, 1975).

que testemunhos são evidências ainda mais fortes do que os fatos em si ou do que agora deve ser pensado como as próprias aparências. [...] a criança ouve dizer que o forno está quente. Mas ele não está, diz ela; e de fato, aquele corpo central não está tocando no forno, e só o que a criança toca é que está quente ou frio. Porém, a criança coloca as mãos sobre o forno e descobre a veracidade do testemunho de maneira surpreendente. Assim, ela se torna consciente da ignorância, e é necessário supor um “eu” no qual essa ignorância pode ser inerente. Assim, o testemunho promove o raiar da autoconsciência. (W 2.202)

A importância do testemunho para o aprendizado das crianças parece estar ligada, na filosofia de Peirce, a pelo menos dois fatores muito importantes. Primeiro, e talvez mais importante, o testemunho está ligado à âncora no real, ou seja, no conceito de real que o autor já defendia, em nossa opinião, à época em que escrevia esse texto. Segundo, ao aspecto comunitário e social de todo processo semiótico que vise comunicar algo sobre esse real. Voltaremos a isso no final do capítulo.

No entanto, Peirce encerra esse importante argumento dando um passo ainda mais surpreendente:

Todavia, mais tarde, embora as aparências sejam apenas confirmadas ou meramente apoiadas por testemunhos, ainda assim, há uma determinada classe de aparências notáveis que são constantemente contrariadas por testemunho. Elas são aqueles predicados que sabemos ser emocionais, mas os quais a criança distingue por sua conexão com os movimentos daquela pessoa central, ela (que a mesa quer mover-se, etc.). Esses julgamentos são geralmente negados pelos outros. Ademais, ela tem razão suficiente para pensar que os outros também fazem os mesmos julgamentos que são veementemente negados por todos os outros. Desta maneira, ele associa ao conceito de aparência como a veracidade do fato, a concepção de algo privado e válido somente para um corpo. Em resumo, erros aparecem e podem ser explicados somente pela suposição de um ego falível.

*[...] ignorância e erro são o que distinguem nossos egos privados do ego absoluto da pura apercepção. (W 2.202-203 – itálicos nossos)*

A passagem que acabamos de citar e que, basicamente, consiste na conclusão do argumento no qual Peirce procura defender a sua tese de como surge a noção de



autoconsciência nas crianças, parece introduzir um importante e polêmico aspecto da filosofia do autor. A autoconsciência é explicada por Peirce como consistindo em uma série contínua de complexas inferências, ou seja, atividades cognitivas, da natureza do mental, que incluem, percepções, sensações, pensamentos, etc. e cuja conclusão é a controversa afirmação de que consistimos em um centro de ignorância e erro.

Muitos comentadores têm criticado veementemente Peirce por essa caracterização da natureza do eu, tomando-a como essencialmente negativa. Não é o caso de descermos nos detalhes dessas críticas, pois esse não é foco do nosso trabalho. Porém, cabe notar que Vincent Colapietro, considerado como autoridade no que se refere ao estudo da concepção peirciana do eu, em sua obra *Peirce's Approach to the Self*<sup>84</sup>, desenvolveu o principal capítulo de seu livro, o capítulo quatro, intitulado *Peirce's account of the self: a Developmental Perspective*, a partir da tese de que “as visões de Peirce acerca do eu têm sido apreciadas de maneira inadequada porque elas não foram estudadas a partir de uma perspectiva desenvolvimentista”.<sup>85</sup> A partir desse princípio, Colapietro procura mostrar que, embora tais críticas, sobretudo as de Richard Bernstein e Manley Thompson (que argumentam, cada qual à sua maneira que a abordagem peirciana do eu viciaria as suas doutrinas de maturidade, particularmente a doutrina do autocontrole), tragam importantes elementos para a discussão, não se pode dizer que elas foram feitas de maneira totalmente justa com a filosofia de Peirce.<sup>86</sup>

Para Colapietro, a forma de mostrar como na verdade, Peirce possui muita coisa de positiva para dizer acerca do “eu”, consiste em mostrar como Peirce partiu de uma aparente caracterização negativa do *status* do indivíduo até chegar, por meio do desenvolvimento do seu pensamento, ao complexo fator característico do “eu” como um centro de interioridade e autonomia. Assim, Colapietro divide as fases do desenvolvimento do pensamento de Peirce sobre o eu nas seguintes três etapas:

No primeiro momento deste desenvolvimento, encontramos uma interpretação semiótica da consciência humana. [...] Não apenas os conteúdos, mas também o próprio sujeito da consciência é interpretado como um signo. O eu, ele mesmo, é um signo. No segundo momento, encontramos a articulação sistemática de uma cosmologia evolutiva. [...] No contexto dessa cosmologia, Peirce elaborou uma teoria da

---

<sup>84</sup> (COLAPIETRO, 1989).

<sup>85</sup> (COLAPIETRO, 1989, p. 61).

<sup>86</sup> Cf. (Idem, p. 65-67).

personalidade. No terceiro momento, nós assistimos ao desenvolvimento desta cosmologia, um desenvolvimento que incorpora em si mesmo os discernimentos mais fundamentais da transformação da semiótica inicial de Peirce. Fundamentais para esse desenvolvimento são: a) a insistência de que a meta imanente do processo cósmico é o contínuo crescimento da razoabilidade concreta; b) o reconhecimento de que, em seus mais altos estágios, o crescimento dessa razoabilidade acontece “cada vez mais e mais amplamente por meio do autocontrole”. (COLAPIETRO, 1989, p.68)

Em nossa interpretação, Colapietro logra sucesso em mostrar que o desenvolvimento do pensamento de Peirce leva a uma caracterização do eu como sendo bem mais positiva e complexa do que o seu aparente começo negativo. Ou seja, concordamos com o aspecto geral do argumento de Colapietro, ou seja, é geralmente fatural que as passagens mais maduras de Peirce sobre o eu são mais positivas. Porém, um ponto deve ser observado. Colapietro argumenta que a primeira abordagem que Peirce deu sobre o eu, e que pode ser chamada de abordagem semiótica, conflita com a abordagem presente em sua obra um pouco mais madura (e aqui ele se refere ao texto *The Law of Mind*, que abordaremos também neste capítulo), que pode ser chamada de mentalista, e que se caracterizaria por ser não e até mesmo antissemiótica; e que, enfim, só é possível extrair uma abordagem positiva sobre o eu de dentro da perspectiva semiótica levando em consideração as conclusões da última fase da abordagem peirciana do eu, ou seja, a que incorpora os elementos semióticos da primeira fase em um contexto maior e articulado com a questão da agência autônoma.<sup>87</sup>

Porém, e curiosamente, em nossa leitura do autor, parece-nos que ele está falando mais de uma aparente tensão na filosofia de Peirce quanto às abordagens contidas nos textos da série cognitiva e no da série *The Monist* do que propriamente de contradição, ou seja, uma abordagem semiótica no primeiro momento e antissemiótica no segundo momento, apesar de ele ter se expressado exatamente nesses termos. Isso pode ser claramente observado na seguinte passagem: “Em um sentido, a abordagem do eu em “Algumas Consequências” e em “A Lei da Mente” são o lado negativo e positivo da mesma moeda.”<sup>88</sup> Parece-nos que o próprio Colapietro, no final, não considera contraditórias as teses presentes nos dois primeiros momentos, mas sim como

---

<sup>87</sup> (COLAPIETRO, 1989, p. 68).

<sup>88</sup> (Idem, p. 77).

complementares, mas, no entanto, carentes de complemento ainda mais profundo na noção de autonomia, conquistada somente na terceira fase, a mais madura do pensamento de Peirce.

Como já dissemos, ainda neste capítulo, mas um pouco mais para frente, trataremos do conceito de personalidade peirciano e, então, abordaremos o texto “A Lei da Mente”. Porém, gostaríamos de notar que, por motivos talvez um pouco diferentes do de Colapietro, não consideramos em nenhum momento serem as abordagens presentes em “Questões referentes a certas capacidades ditas humanas” e em “A Lei da Mente” opostas e mesmo em tensão. Em nossa leitura, a filosofia peirciana, caracterizada, desde o seu início<sup>89</sup>, por uma união *sui generis* entre idealismo (objetivo) e realismo, faz com que ambas as abordagens sejam, apesar de seus assentos particulares, totalmente contínuas, de modo que se torna redundante falar em complementariedade de aparentes tensões, não pela complementariedade, mas pelo termo tensão.

Retomando agora o texto que nos concerne neste momento, e para sermos ainda mais claros, em nossa interpretação, a abordagem peirciana do eu, presente na conclusão da passagem acima referida, que conclui sermos um centro de ignorância e erro quando o escopo é designar a natureza do nosso conhecimento sobre o nosso eu privado, não é, de nenhum modo negativa, desde que tenhamos em mente a natureza abrangente que está por trás de todo o texto *Questions Concerning Certain Faculties Claimed for Man* e que se estende para o próximo texto da série *Some Consequences of four Incapacities*. Em outros termos, a abordagem semiótica do eu, tal como se apresenta nesses textos, deve ser avaliada por aquilo que ela é e pelo escopo que pretende trabalhar. Porém, se o leitor assim o tentar fazer, verá que, na verdade, os elementos desenvolvidos nas alegadas duas fases posteriores por Colapietro, já estavam presentes, em germe, na suposta abordagem negativa do eu privado como conhecido por meio da ignorância e do erro.

Essa interpretação, na verdade, está ligada aos dois aspectos importantes que apontamos mais acima, presentes em um dos passos do argumento de Peirce. Recordemos: 1) o testemunho está ligado à âncora no real; 2) o aspecto comunitário e social de todo processo semiótico que vise comunicar algo sobre esse real. Tentemos ser mais explícitos. O testemunho confirma ou desconfirma fatos, que se mostram como

---

<sup>89</sup> Em (ALMEIDA 2014), analisamos em detalhes o Realismo e o Idealismo objetivo de Peirce. E em ALMEIDA, 2014a, apresentamos algumas passagens dos textos iniciais da filosofia de Peirce que consideramos serem uma antecipação do seu Idealismo Objetivo. Ver, particularmente, p. 218-219, e a nota de rodapé 16.

sendo independente da vontade da criança e ela apreende essas dimensões através do elemento experiencial; esse é, segundo Peirce, o raiar da autoconsciência na criança muito pequena pelo simples fato de que, por causa da confirmação ou não-confirmação dos testemunhos, algo da natureza do privado deve ser suposto de maneira rudimentar para explicar os elementos interpretativos opostos em relação ao fato experienciado, um que aponta para o real, outro que aponta para o erro e a ignorância, mesmo que algo da natureza da conclusão acerca de qual dos dois seja o caso em um estado de coisas qualquer, muitas vezes só poderá ser decidido no futuro (*in the long run*) ou mesmo nunca ser decidido, o que, como bem sabe o conhecedor atento do realismo peirciano, sobretudo em sua descrição tardia, em nada muda a natureza do real. De outro lado, a criança já se encontra inserida em uma comunidade, com a qual interage, com a qual aprende. A criança, por meio do testemunho, que depende da aquisição da linguagem, inicia o seu aprendizado, que durará para o resto da vida, que toda experiência é em sua essência dialógica e só adquire significado quando há o compartilhamento, quando há acordo. O conceito de homem em Peirce supõe a comunidade e, não é o homem, mas sim o real que assim o determina. Voltaremos a isso no final desse capítulo.

Essa é, em essência, a nascente de uma visão de mundo radicalmente realista, mas, ao mesmo tempo idealista, pois, o que rege a possibilidade de apreensão do real é a sua natureza no fundo ideal, ou seja, sua natureza preñe de signos. Em outros termos, trata-se de um real cuja natureza última é ideal.<sup>90</sup>

Retomemos agora a sequência de perguntas do texto. A pergunta de número três, recordando, *se temos um poder intuitivo de distinguir entre os elementos subjetivos de diferentes tipos de cognição*, também se configura como de suma importância para o entendimento de conceito de homem peirciano. Como fizemos com as duas anteriores, vamos começar entendendo o que a pergunta, de fato, coloca em cheque, a saber: uma vez que é possível dividir um cognição entre os seus elementos objetivos e subjetivos, sendo o elemento objetivo aquilo que é representado na cognição, ou, em outros termos, aquilo de que somos conscientes e sendo o elemento subjetivo uma ação ou paixão do *self* por meio do qual o objeto é representado, e tendo em conta que a cognição, ela

---

<sup>90</sup> Esse é um dos aprendizados que obtive com professor Ibri que mais marcaram a minha interpretação de Peirce. Em minha interpretação, a obra pioneira de Ibri (IBRI, 1992) é o melhor documento no mundo dos estudos peircianos que dá conta da arquitetura filosófica de Peirce a partir dessas duas dimensões (realismo/idealismo objetivo) que são, na verdade, a chave de leitura, junto com as categorias fenomenológicas, da obra peirciana como um todo.

mesma, é uma intuição do seu elemento objetivo, seria possível que uma intuição do elemento subjetivo, ou seja, um conhecimento imediato das características do elemento subjetivo da cognição acompanhe toda e qualquer cognição?<sup>91</sup> Em outros termos, podemos distinguir, de maneira imediata, ou seja, intuitiva, se estamos a sonhar, a imaginar, a conceber, etc., enfim, entre os nossos diferentes modos de consciência, ou essa aparente capacidade dita humana também é explicável sem a necessidade de se apelar para uma capacidade intuitiva?

A tese de Peirce, como o leitor já pode antever, é, exatamente, que não podemos rogar tal capacidade e que o fato de efetivamente conseguirmos distinguir aproximadamente os elementos subjetivos das nossas cognições é resultado de um processo inferencial. Curiosamente, para Peirce, a diferença óbvia, por exemplo entre imaginar ou sonhar e uma experiência atual, ou mesmo entre acreditar e conceber, não configura um argumento a favor da existência da nossa capacidade intuitiva de distinguir intuitivamente os elementos subjetivos das nossas cognições, mas, ao contrário, configura um poderoso argumento contra essa capacidade.<sup>92</sup> Pois, “*o próprio fato de haver uma imensa diferença nos objetos imediatos das sensações e imaginações, dá conta, de maneira suficiente, da distinção entre essas faculdades.*”<sup>93</sup>

Na quarta pergunta, recordando, *se possuímos algum poder de introspecção ou se todo o nosso conhecimento do mundo interior é derivado da observação dos fatos externos*, Peirce coloca em cheque a rogada capacidade humana de introspecção, ou seja, a capacidade de perceber de maneira imediata o seu próprio mundo interior, embora não necessariamente uma percepção deste mundo interior como sendo interno. A pergunta, então, é: uma vez que alguns fatos são tomados normalmente como sendo externos e outros como sendo internos, podemos dizer que conhecemos os fatos internos por uma capacidade intuitiva ou tal conhecimento só é possível por meio de inferências a partir dos fatos externos?<sup>94</sup>

Peirce começa por explicar que, em um certo sentido, é possível dizer que há uma percepção de objetos internos, a saber, toda sensação é parcialmente determinada por condições internas de modo que, uma sensação de vermelho, por exemplo, é tal como é devido a constituição da mente. Em outros termos, quando temos uma sensação de

---

<sup>91</sup> Cf. W 2.204.

<sup>92</sup> Cf. W 2.204.

<sup>93</sup> W 2. 205.

<sup>94</sup> Cf. W 2.205-206

vermelho nesse sentido, podemos dizer que tal sensação é de alguma coisa interna. Porém, quando derivamos um conhecimento acerca da mente a partir de uma sensação de vermelho, tal cognição será uma inferência do vermelho como sendo algo externo.<sup>95</sup>

Por outro lado, além das sensações, há os sentimentos, e esses, aparentemente não parecem surgir primeiramente de inferências, ou seja, um sentimento, por exemplo, uma emoção qualquer, não parece surgir primeiramente como predicado e, nesse caso, seria possível que sentimentos fossem conhecidos por uma capacidade de introspecção. Porém, a conclusão negativa para a pergunta anterior, que concluiu não termos a capacidade intuitiva de distinguir entre diferentes tipos subjetivos de consciência, oferece o ponto de partida para se responder a essa quarta pergunta na negativa também, pois, chegar a uma cognição imediata acerca de que estou tendo uma emoção ou sentimento equivale a distinguir imediatamente que estou tendo um tipo subjetivo específico de consciência.

No entanto, Peirce ainda vai mais longe, argumentando que é quase inquestionável que há características relativas *no* mundo externo que fazem surgir os sentimentos. O que significa dizer que sentimentos, no contexto cognitivo, são sempre predicados de objetos externos. Pois, tal como Peirce explica:

[...] deve ser admitido que se um homem está nervoso, sua fúria não implica, em geral, nenhum caráter determinado ou constante no seu objeto. Contudo, por outro lado, mal pode ser questionado se há um caráter relativo no objeto externo que provoque raiva, e uma pequena reflexão servirá para mostrar que sua raiva vem do ato de repetir para si mesmo que “isso é repugnante, abominável, etc.” e que este é um bom motivo para dar razão à frase “estou furioso”. Da mesma forma que uma emoção é uma predicação de um objeto, e a principal diferença entre isso e um julgamento intelectual objetivo reside no fato de que enquanto o último é relativo à natureza humana ou à mente em geral, o primeiro refere-se a circunstâncias particulares e à disposição de um homem específico em um determinado momento. (W 2.206)

Peirce finaliza o seu argumento mostrando que o mesmo raciocínio vale para o caso do sentido de volição, pois a volição, que se distingue do desejo, é nada mais que a capacidade de concentrar a atenção em um objeto ou de abstração, de modo que o conhecimento acerca desta capacidade também é explicado como sendo oriundo de

---

<sup>95</sup> Cf. W 2.206.

inferências do mundo externo ou de objetos abstratos, da mesma maneira que o poder de ver é inferido de objetos coloridos.<sup>96</sup> Assim, conclui Peirce: “*parece, portanto, que não há razão para supor que haja um poder de introspecção; e, conseqüentemente, a única maneira de investigar uma questão psicológica seria por inferência de fatos externos.*”<sup>97</sup> Ou, em outros termos, conhecemos a nós mesmos da mesma maneira que conhecemos o mundo externo e por meio de inferências hipotéticas oriundas do mundo externo.

Na quinta pergunta, recordando, *se podemos pensar sem signos*, temos uma conclusão que configura outro pilar da teoria da cognição peirciana. Este pilar, toca, entre outras coisas, na questão da semiose ilimitada e da continuidade. O que é questionado é se podemos ter qualquer cognição que não seja por meio de signos. Alegadas cognições de natureza intuitiva e imediata são o contraponto. Obviamente, a conclusão de Peirce é negativa e o seu argumento cabal pode ser vislumbrado na seguinte passagem:

Se procurarmos à luz dos fatos externos, os únicos casos de pensamentos que podemos encontrar são aqueles referentes a signos. Claramente, não há outro tipo de pensamento que possa ser evidenciado por fatos externos. Mas, vimos que somente por meio dos fatos externos é que os pensamentos podem ser conhecidos. O único pensamento, portanto, que pode ser conhecido é aquele que se refere aos signos. Mas pensamentos que não podem ser conhecidos não existem. Todo pensamento, portanto, deve necessariamente ser por signos. (W 2.207)

Toda cognição, para Peirce, é de natureza inferencial e isso implica também que todo conhecimento envolve signos, ou seja, envolve um processo de representação contínuo. Tais elementos, em conjunto, é claro, com todos os anteriores, possuem uma notável implicação na visão peirciana do homem e, como pontos de costura, encontram-se em estreita ligação com as duas próximas e últimas perguntas. Assim, vamos, antes de amarrar o *insight* peirciano acerca da natureza do homem no contexto da sua teoria da cognição, abordar as duas últimas perguntas do ensaio.

A pergunta seis, recordando *se um signo pode ter qualquer significado se, por definição, ele é signo de algo absolutamente incognoscível*, traz à nota uma marca do pensamento de Peirce, a saber, a sua recusa em admitir qualquer tipo de origem incognoscível para o conhecimento, ou seja, a sua recusa a qualquer apelo para um objeto

---

<sup>96</sup> Cf. W 2.207.

<sup>97</sup> W 2.207.

transcendental que vise justificar o conhecimento que podemos ter. Apesar de sua grande admiração por Kant, algo conhecido de qualquer estudioso do autor, e de seu começo em filosofia por assim dizer “kantiano”, Peirce muito cedo se desvencilha deste elemento do pensamento de Kant. Não vem ao caso entrar em detalhes aqui sobre o quão cedo isso ocorreu, mas deixemos apenas registrado que, em nossa leitura do autor, desde o início de seus escritos filosóficos, muito embora com uma linguagem que, por vezes, sugeria uma certa imprecisão, Peirce já iniciara uma construção que, claramente, anunciava um direcionamento consciente de afastamento do kantismo, mas também do empirismo e do idealismo, em suas versões puras, pois, seu pensamento continha alguns elementos de todos, em busca de uma resposta própria, que acabaria por culminar em seu Sinequismo, enquanto doutrina que abarca todas as outras doutrinas e ciências de sua arquitetura filosófica.<sup>98</sup>

Com escusas da pequena digressão, voltando à pergunta seis, Peirce defende a sua tese, a saber, que não há signo de algo absolutamente incognoscível, argumentando que todas as nossas concepções são obtidas por abstrações e combinações de cognições que ocorrem na experiência e, de acordo com isso, uma vez que nada da natureza do absolutamente incognoscível ocorre na experiência, não é factível supor que tenhamos qualquer concepção do absolutamente incognoscível.<sup>99</sup> Por que Peirce segue esse caminho argumentativo? Ele o segue porque os tipos de argumentos usados por aqueles que defendem haver conhecimento do absolutamente incognoscível resumem-se em defender que as proposições universais hipotéticas, do tipo “*todos os ruminantes são físsípedes*” envolvem um elemento incognoscível, pois, não importa quantos animais ruminantes tenhamos experienciado, sempre permanecerá um resíduo incognoscível, ou seja, pode haver animais ruminantes que não experienciamos e que podem não possuir a qualidade predicada na proposição hipotética. Neste caso, trata-se de mostrar que muito embora a verdade das proposições universais hipotéticas não possa ser conhecida com absoluta certeza, sua verdade pode ser conhecida de maneira provável, ou seja, indutivamente.<sup>100</sup> Assim, chega-se a uma conclusão muito importante:

[...] a ignorância e o erro somente podem ser concebidos como correlativos a um conhecimento e uma verdade reais, que

---

<sup>98</sup> Cf. MS 52(921): “*Lista de coisas horríveis que eu sou – Realista, Materialista, Transcendentalista, Idealista.*”; Ver também (ALMEIDA, 2014a).

<sup>99</sup> Cf. W 2.208.

<sup>100</sup> Cf. W 2.208-209.



posteriormente são de natureza das cognições. Em contraposição a qualquer cognição, há uma realidade desconhecida, mas passível de ser conhecida; em contraposição a qualquer cognição possível, existe apenas a autocontradição. Em resumo, cognoscibilidade (no seu sentido mais amplo) e ser são não apenas metafisicamente a mesma coisa, mas também termos sinônimos. (W 2.208)

Em nossa visão, essa passagem é mais um indício de que o realismo e o idealismo objetivo do autor caminham juntos e estão intimamente relacionados com a sua teoria da cognição, bem como influenciam de maneira notável a sua concepção de homem.

Na sétima e última pergunta, recordando, *se há alguma cognição não determinada por uma cognição prévia*, o que está em jogo é se, dada uma cognição, podemos estabelecer uma série de cognições prévias que determinaram essa cognição até o ponto em que encontramos, no início da série, a fonte de toda a série, ou seja, algo que estaria fora da série de cognições e, assim, determinaria de maneira direta e imediata a primeira cognição da série, uma vez que se assim não o fosse, uma cognição em qualquer momento estaria completamente determinada, de acordo com leis lógicas, pelo nosso estado cognitivo em qualquer momento passado.<sup>101</sup>

Peirce defende, como já pode antecipar o leitor, que os fatos observáveis na experiência apontam para a conclusão de não haver necessidade de se apelar para uma fonte de natureza intuitiva e indubitável para a série cognitiva, e, nesse sentido, a resposta para essa pergunta sete é consequência da resposta negativa dada para a primeira questão. Uma cognição só existe na medida direta em que é conhecida<sup>102</sup>, porém, para Peirce, tal como vimos, não é possível saber de maneira intuitiva se uma cognição é ou não determinada por uma anterior, pois isso seria o mesmo que saber intuitivamente que tipo de conteúdo de consciência temos no ato de uma dada cognição; sendo assim, só podemos saber algo sobre uma cognição por meio de inferências hipotéticas a partir de fatos observados.

Ora, mostrar quais cognições determinam uma dada cognição, é exatamente a única forma de explicar uma dada cognição. O primeiro termo da série, que seria imediatamente conhecido e configuraria a fonte indubitável da série consiste exatamente em um termo último, que não precisaria de explicação. Isso equivale a dizer que o suposto

---

<sup>101</sup> Cf. W 2.209.

<sup>102</sup> Cf. W 2.210.

ponto de partida da cognição seria um determinante inexplicável, ou seja, quando atingimos esse ponto discreto da série estamos diante de algo absolutamente fora da consciência e acabamos de descobrir na pergunta anterior, que Peirce não admite haver signo que represente algo absolutamente incognoscível.

Uma objeção que poderia ser feita a essa exposição negativa do suposto caráter absoluto da fonte intuitiva da série de cognições seria a argumentação de que um caráter peculiar percebido, por exemplo, o caráter peculiar de uma cor qualquer não é, no mundo experiencial, determinado por cognições prévias. A resposta que Peirce dá a essa objeção configura, para nós, uma interessante passagem que sugere o porquê não se pode dizer que Peirce era um cognitivista extremo, ou se quiserem, um autor saindo, mas ainda com o pé no nominalismo: *“Eu respondo que aquele caráter não é um caráter do vermelho como cognição; porque se há um homem para o qual as coisas vermelhas parecem azuis, como para mim, e vice-versa, então os olhos deste homem o ensinam os mesmos fatos que ensinariam se ele fosse como eu.”*<sup>103</sup> Parece haver nessa passagem uma indicação, se não clara, ao menos latente, de que há uma profunda ontologia por detrás dessa teoria da cognição, uma que reserva lugar, no interior de seu realismo e idealismo objetivo, para as coisas que, embora sejam relativas à mente (qualquer mente e, eis o seu aspecto idealista), são independentes da mente (e eis o seu aspecto realista) quando o foco é a sua cognição possível.

Mas, então, como Peirce explica o processo serial da cognição? Trata-se, junto com a tese exibida na primeira pergunta, da fundação da noção de semiose ilimitada, da qual já havíamos falado um pouco mais acima e que agora chegou o momento de entender um pouquinho melhor. Para isso, vale examinar o argumento de Peirce na íntegra, apesar de ser uma passagem relativamente longa:

Se refizermos nosso caminho de volta da conclusão às premissas, ou de cognições determinadas para aquelas que as determinam, nós finalmente chegaremos, em todos os casos, a um ponto além do qual a consciência da cognição determinada é mais viva do que a própria cognição que a determina. (W 2.210)

Note o leitor que em nenhum momento Peirce se afasta do contexto cognitivo nessa passagem. Não há objeto transcendental. A questão, assim, é de grau ou vivacidade

---

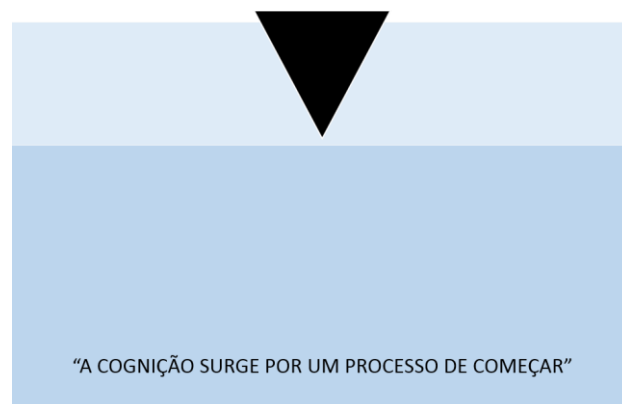
<sup>103</sup> W 2.209.

da consciência sempre inserida na série. Como se pode depreender dos exemplos dados por Peirce e que resumem, em certa medida, pontos abordados nas perguntas anteriores:

Nós possuímos uma consciência menos viva sobre a cognição que determina a nossa cognição da terceira dimensão do que da própria cognição anterior; uma consciência menos viva que determina a nossa cognição de uma superfície contínua (sem um ponto cego) do que sua própria cognição anterior; e uma consciência menos viva das impressões que determinam a sensação de tom do que daquela própria sensação. De fato, quando nos aproximamos suficientemente do exterior, esta é a regra universal. (W 2.210)

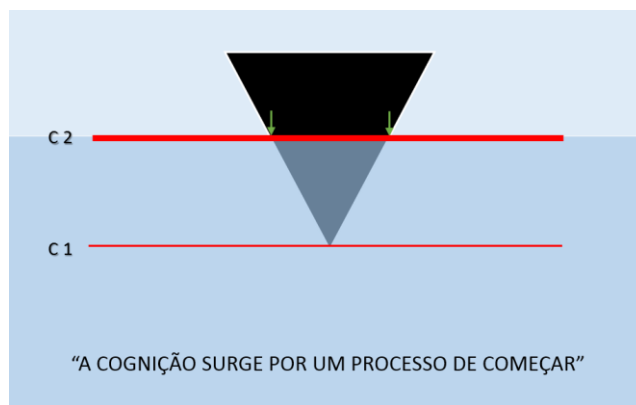
A partir desse esclarecimento, Peirce propõe um experimento para nos ajudar a discernir se, em uma dada série cognitiva, realmente temos de chegar a um ponto primeiro, absolutamente fora da consciência. Vejamos a passagem na íntegra:

Agora, deixemos que qualquer linha horizontal represente uma cognição, e que tal linha sirva como medida (por assim dizer) da vivacidade da consciência acerca daquela cognição. Um ponto, que não tem nenhum comprimento, representará, neste princípio, um objeto absolutamente fora da consciência. Deixemos que uma linha horizontal abaixo de outra represente uma cognição que determina a mesma cognição representada pela outra linha e que possui o mesmo objeto que a anterior. Deixemos que a distância finita entre essas duas linhas represente duas cognições diferentes. Com este auxílio, vejamos se “deve haver uma que venha primeiro”. Suponha que um triângulo invertido Y seja gradualmente submergido em água.

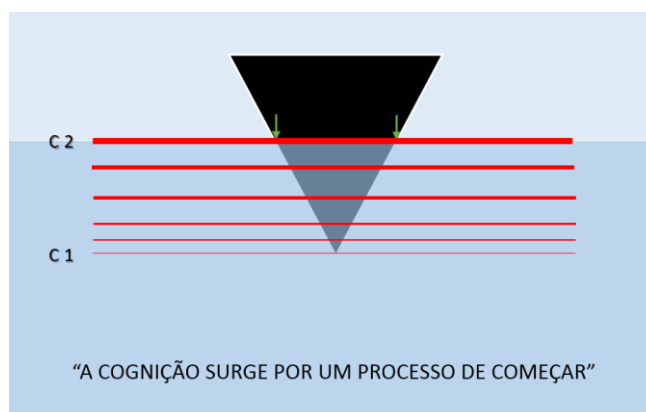


Em qualquer momento ou instante, a superfície da água forma uma linha horizontal, transversal ao triângulo. Esta linha representa uma cognição. Em uma data subsequente, há uma linha seccional feita acima

do triângulo. Ela representa outra cognição do mesmo objeto determinada pela anterior, e detém uma consciência mais viva.



O vértice do triângulo representa o objeto externo à mente que determina ambas as cognições. O estado do triângulo antes de entrar em contato com a água, representa um estado de cognição que não possui nada que determine as cognições subsequentes. Desta maneira, dizer que há um estado de cognição pelo qual todas as cognições subsequentes de um dado objeto não são determinadas, devendo haver posteriormente algum tipo de cognição daquele objeto que não seja definido por cognições anteriores do mesmo é o mesmo que dizer que quando aquele triângulo é submergido na água, deve haver uma linha seccional, formada pela superfície da água, abaixo da qual nenhuma superfície de linha tenha sido feita daquela maneira. Mas, desenhe a linha horizontal onde quiser, quantas linhas quiser podem ser postas a distâncias finitas umas das outras porque qualquer secção está a alguma distância acima do vértice, senão não é uma linha. Chamemos esta distância de “a”. Sendo assim, secções semelhantes existiriam nas distâncias  $1/2a$ ,  $1/4a$ ,  $1/8a$ ,  $1/16a$ , acima do vértice, e assim por diante até onde você queira.



[...] Portanto, não é verdade que deva haver uma primeira. (W 2.210-211 – Os diagramas ilustrativos são de nossa autoria)

Isso toca o coração da teoria da continuidade de Peirce.<sup>104</sup> Peirce não está afirmando que não há começo da série no tempo, mas sim que a série começa gradualmente, ou seja, ela é contínua dentro do contexto cognitivo. Por isso, continua Peirce:

Explique as dificuldades lógicas deste paradoxo (idênticas àquelas de Aquiles) da maneira que quiser. Estou feliz com o resultado, desde que seus princípios sejam absolutamente aplicáveis ao caso particular das cognições que determinam umas às outras. Negue o movimento, se parece adequado fazê-lo; apenas então negue o processo de determinação de uma cognição por outra. Diga que instantes e linhas são ficções; mas também diga que estados de cognição e julgamentos são ficções. O ponto em que se insiste aqui não é essa ou aquela solução lógica da dificuldade, mas meramente que a cognição surge de um processo de começar, tal como qualquer outra mudança. (W 2.210-211)

Uma vez que só podemos pensar por meio de signos e não há cognição que não seja determinada por uma cognição anterior, a série cognitiva, requerendo o tempo, deve ser contínua, com um começo gradual e com cada cognição sendo interpretada em outra cognição posterior, sem um fim assinalável, exceto, talvez, a morte.<sup>105</sup> Numa versão lógica, trata-se de reconhecer que, ao concluirmos não haver intuições, segue-se que toda premissa em qualquer processo de pensamento é ela mesma uma conclusão obtida por inferências a partir de outras premissas e, assim, o conhecimento se torna uma série com começo e fim indefinidos. Esse aspecto da teoria peirciana da cognição, comumente referida como semiose ilimitada, se refere ao pensamento geral de Peirce que prediz não haver exceção para a lei de que todo signo-pensamento é interpretado em um signo subsequente.<sup>106</sup>

Essa noção de que o pensamento é um processo contínuo tem profundas consequências para a concepção peirciana de homem e, assim, oferece a ocasião para fazermos um movimento final de fechamento dessa nossa incursão na teoria da cognição

<sup>104</sup> Introduzimos de maneira propedêutica o conceito de continuidade em Peirce em (ALMEIDA, 2014).

<sup>105</sup> E isso toca a questão da imortalidade de maneira direta. Voltaremos a isso no capítulo 2.

<sup>106</sup> Cf. W.224. Thomas Short (SHORT, 2007) disputa esse ponto, argumentando que o interpretante último de um signo consiste em um hábito e não é necessário que haja um interpretante posterior. Acreditamos não estar correta essa interpretação, simplesmente porque o surgimento de um hábito não anula a série, apenas a torna habitual, por assim dizer, mantendo intacta a possibilidade de rompimento e crescimento.

de Peirce trazendo alguns elementos presentes no texto posterior da série sobre a cognição, o já referido “Algumas consequências de quatro incapacidades”, que completam o que expusemos até aqui.

No texto “Algumas Consequências de quatro incapacidades”<sup>107</sup>, Peirce procura, como o próprio nome do artigo sugere, explorar as consequências das conclusões a que chegou em “Questões referentes à certas capacidades ditas humanas”. A estratégia aqui não é entrar em muitos detalhes deste artigo, mas sim, ir direto, em um movimento de fechamento, ao papel exercido pela teoria da cognição na concepção peirciana de homem. Assim, importa-nos verificar como Peirce, a partir das conclusões que acabamos de analisar com mais detalhes, desenvolve neste texto a sua abordagem acerca da forma de ser da mente no que se refere ao homem, em ligação com a sua teoria da realidade. Mas, antes de passarmos diretamente para o que nos importa aqui, convém uma brevíssima apresentação do escopo geral do texto.

Logo no início do texto, Peirce procura efetuar uma síntese do que considerou ser o espírito contra o qual construiu os textos da série sobre a cognição:

Descartes é o pai da filosofia moderna, e o espírito do cartesianismo – o qual o distingue do escolasticismo que ele substituiu – pode ser concisamente definido como se segue:

1. Ele ensina que a filosofia deve começar com a dúvida universal; enquanto o escolasticismo nunca havia questionado seus fundamentos.
2. Ele ensina que o teste último da certeza deve ser encontrado na consciência individual; enquanto o escolasticismo havia repousado no testemunho dos sábios e da Igreja Católica.
3. A argumentação multiforme da Idade Média é substituída pelas premissas.
4. A Escolástica tinha seus mistérios de fé, mas buscou explicar todas as coisas criadas. Porém, há muitos fatos que o Cartesianismo não apenas não explica, como também mantém absolutamente inexplicáveis, a menos que dizer “Deus assim o fez” seja considerado uma explicação. (W 2.211-212)

Peirce estava convicto de que a maioria dos filósofos modernos eram, na verdade, cartesianos por adotarem um ou mais dos pilares acima expostos ou mesmo consequências desses pilares. De outro lado, para Peirce, tratava-se de se contrapor a esses

---

<sup>107</sup> W 2. 211-242.

pilares da filosofia moderna no intuito de erguer uma base filosófica sólida sob a qual podem se sustentar a ciência e a lógica modernas. Foi com esse intuito em mente que os textos da série sobre a cognição foram construídos. Suas teses podem ser chamadas de anticartesianas e, como ponto de partida, devem adotar uma perspectiva bem diferente da do cartesianismo, que, resumindo, seria:

1) Não devemos iniciar uma filosofia, teoria ou qualquer coisa da natureza do pensamento pela absoluta dúvida, mas sim com todos os pré-conceitos que temos no momento em que começamos a pensar acerca de algo. Dúvidas devem ser reais e não meramente fingidas, ou seja, no longo do caminho, se houver razão positiva para duvidar, duvidemos, em busca da teoria que mais se aproxima do real. *“Não pretendamos duvidar em filosofia do que não duvidamos em nossos corações.”*<sup>108</sup>

2) Não devemos adotar como critério que *“qualquer coisa da qual estejamos claramente convencidos, é verdadeira”*, como prega o espírito do cartesianismo, pois isso equivaleria a tornar o indivíduo juiz absoluto da verdade, o que configura para Peirce uma terrível perniciosidade. Enquanto indivíduos, não podemos esperar razoavelmente encontrar (*attain*) a filosofia última que procuramos, ao invés disso, e num espírito verdadeiramente científico, devemos procurar (*seek*) por isso na comunidade de filósofos.

3) A filosofia deve procurar imitar os métodos utilizados pelas ciências bem-sucedidas, ou seja, deve partir de premissas observáveis e que podem ser expostas a cuidadosas análises objetivas. A filosofia deve desconfiar de conclusões últimas e únicas e favorecer a variedade de argumentos, pois *“seu raciocínio não deveria formar uma corrente que não é mais forte do que sua ligação mais fraca, mas um cabo cujas fibras podem ser muito finas, desde que sejam suficientemente numerosas e intimamente conectadas.”*<sup>109</sup>

4) Devemos excluir da filosofia o apelo a algo absolutamente inexplicável, o que, segundo Peirce, toda filosofia não-idealista supõe<sup>110</sup>. Pois, supor que algo que é resultado de uma mediação, mas não é, por sua vez, susceptível de mediação só pode ser feito por meio de raciocínio por signos, mas, uma tal suposição só possui sentido se, no final, consegue explicar os fatos e isso é exatamente o que uma tal suposição não faz, pois, supor um fato

---

<sup>108</sup> W 2.212.

<sup>109</sup> W 2.213.

<sup>110</sup> Cf. W 2.213. Interessante passagem que configura mais uma prova, a nosso ver, de que Peirce era, desde sempre, um idealista objetivo e realista.

como sendo inexplicável é não o explicar. Tal procedimento não pode ser logicamente admitido.

Após explicar as bases de uma filosofia mais adequada ao espírito científico moderno, Peirce sintetiza os resultados obtidos no artigo anterior:

Na última edição deste periódico será encontrado um artigo intitulado “Questões referentes a certas faculdades ditas humanas”, que foi escrito num espírito de oposição ao Cartesianismo. Aquela crítica a certas faculdades resultou em quatro negações, que por conveniência, podem ser aqui repetidas:

1. Não possuímos um poder de introspecção, mas todo o conhecimento do mundo interno é derivado por raciocínio hipotético do nosso conhecimento dos fatos externos.
2. Não possuímos poder de intuição, mas toda cognição é determinada de maneira lógica por cognições prévias.
3. Não podemos pensar sem signos.
4. Não possuímos uma concepção do absolutamente incognoscível.

(W 2.213)

Essas são as quatro incapacidades que dão o tom do restante do artigo, pois, como o próprio Peirce afirma, elas não podem ser tomadas como certas de maneira acrítica e, assim, o artigo pretenderá, exatamente, colocá-las em teste, a partir de um processo de explicação por séries cognitivas, exatamente como exposto no texto anterior. Peirce propõe um processo específico, a saber, o processo de inferências válidas, pois, este é um processo cujas leis são bem conhecidas e seguem mais de perto os fatos exteriores.<sup>111</sup> Para Peirce:

[O processo de inferências válidas] procede da sua premissa, A, à sua conclusão, B, apenas se, em realidade, quando uma proposição como B é sempre ou normalmente verdadeira quando uma proposição como A também é verdadeira. É uma consequência, portanto, dos primeiros dois princípios cujos resultados investigaremos, que devemos, desde que possamos e sem que haja qualquer outra suposição além daquela que a mente raciocina, reduzir toda a atividade mental à formula do raciocínio válido. (W 2.214)

---

<sup>111</sup> W 2.214.



Peirce, então, tem como estratégia mostrar como é possível reduzir todas as ações mentais à fórmula do raciocínio válido. Na verdade, Peirce mantém o pensamento de que esse processo se encontra exemplificado à exaustão pela experiência, de modo que se pode dizer que “*algo acontece dentro do organismo que é equivalente ao processo silogístico.*”<sup>112</sup> E, no exemplo dado por Peirce, já encontramos uma antecipação do seu pragmatismo:

Contudo, será que a mente de fato passa por este processo silogístico? É certamente muito duvidoso se uma conclusão – como algo que existe na mente de maneira independente, como uma imagem – de repente substitui duas premissas existentes na mente de maneira semelhante. Mas é uma questão de experiência contínua o fato de que se um homem é feito para acreditar em tais premissas, no sentido de que ele agirá a partir delas e dirá que elas são verdadeiras, sob condições favoráveis, ele também estará pronto para agir a partir da conclusão e dizer que ela é verdadeira. (W 2.214)

Qualquer modificação da consciência, ocorrendo por meio de signos é, para Peirce, obtido por um processo de inferência válido, mesmo as proposições que por ventura sejam descobertas como sendo falsas ou falaciosas.<sup>113</sup> O processo inferencial é válido e isso é o que grande parte do restante do artigo busca, tecnicamente, mostrar usando como exemplos elementos que buscam explorar e esclarecer os já anunciados no artigo anterior, somados a uma relativamente minuciosa exposição da teoria dos signos de Peirce, tal como pensada à época.<sup>114</sup> Como adiantamos, não é nossa intenção descer nos detalhes das argumentações deste artigo, de modo que podemos agora, após essa breve apresentação do escopo geral do artigo, ir direto ao ponto que nos interessa para fazer o fechamento da teoria da cognição e sua influência na concepção peirciana de homem.

O movimento final do texto “Algumas consequências de quatro incapacidades” retoma a questão acerca de como o homem deve ser considerado dentro de uma filosofia que se encontra sustentada em uma plataforma anticartesiana. E perguntar como o homem deve ser considerado equivale a perguntar, pragmaticamente, diria Peirce um pouco mais

---

<sup>112</sup> W 2.214.

<sup>113</sup> Para a demonstração completa de Peirce sobre a validade dos processos inferenciais, ver W 2.214-238.

<sup>114</sup> Ver em nossa propedêutica (ALMEIDA, 2014) os elementos mais importantes da teoria semiótica peirciana para o entendimento da presente tese. Ver também, (SANTAELLA, 2004a), (DELADELLE, 2000) e (LISZKA, 1996). Para mais detalhes, ver SS.

tarde, como se comporta ou como se manifesta fenomenicamente neste ser a mente. Vejamos como Peirce argumenta em favor dessa tese.

Vimos que o conteúdo da consciência, o fenômeno inteiro de manifestação da mente, é um signo que resulta de uma inferência. Com base neste princípio, portanto, o absolutamente incognoscível não existe, de modo que a manifestação fenomenal de uma substância é a própria substância, e, assim, devemos concluir que a mente é um signo em desenvolvimento segundo as leis da inferência. (W 2.240)

Essa descrição, tal como prescreverá mais tarde o idealismo objetivo do autor, vale para qualquer atividade mental, enquanto manifestação objetiva. No que se refere ao homem, em particular, uma vez que todo pensamento apenas se dá por meio de signos, o homem deve ser considerado, ele mesmo, um signo se desenvolvendo de acordo com as leis da inferência, na medida direta que o homem é a manifestação dos seus pensamentos no mundo externo, pois:

[...] a palavra ou signo que o homem usa é o próprio homem. Porque, dado o fato de que todo pensamento é um signo, em conjunção com o fato de que a vida é um fluxo de pensamentos, prova que o homem é um signo; deste modo, o fato de que cada pensamento é um signo externo prova que o homem é um signo externo. Isso equivale a dizer que o homem e o signo externo são idênticos, no mesmo sentido que as palavras “*homo*” e “homem” também são idênticas. Sendo assim, minha linguagem é a soma total de mim mesmo; porque o homem é o pensamento. (W 2.241)

Isso quer dizer que, como já vimos um pouco mais acima, para Peirce, qualquer coisa que se apresente à nossa consciência é uma manifestação fenomênica de nós mesmos, mas, o objeto que assim se manifesta para nós, de outro lado, possui direito ontológico, garantido pelo realismo/idealismo objetivo do autor e pela sua recusa do conceito de coisa-em-si kantiano, e, portanto, o fato de ser uma manifestação de nós mesmos, não proíbe tal objeto de ser, também, algo independente dessa manifestação. Esse posicionamento é muito bem explicado por Peirce na seguinte passagem:

A todo momento, estamos em posse de determinadas informações, ou seja, de cognições que foram logicamente derivadas por indução e hipótese de cognições prévias que são menos gerais, menos distintas, e das quais temos uma consciência menos viva. Estas, por sua vez, foram

derivadas de outras ainda menos gerais e menos vivas; e assim por diante, até o primeiro ideal, que é quase singular, e quase fora da consciência. O primeiro ideal é a coisa-em-si particular. Ela não existe como tal. Ou seja, não há coisa alguma que seja nela-mesma no sentido de não ser relativa à mente, embora coisas relacionadas à mente sejam indubitavelmente independentes dessa relação. (W 2.238-239)

A forma como Peirce chega neste texto ao conceito de homem como um signo é, essencialmente parecido com o desenvolvido na *Lowell Lecture XI*, por isso, omitimos o processo de comparação entre o homem e a palavra, que basicamente se repetiu. No entanto, onde naquele texto a bifurcação da definição da essência do homem levava aos conceitos de uma possível imortalidade do homem e a uma concepção trinitária de Deus, neste texto leva a afirmação do caráter real/ideal do universo e a noção de comunidade como o apanágio da essência do homem em detrimento de sua individualidade, ou seja, como o lugar onde a aproximação do real é mais razoável em relação às idiossincrasias individuais.<sup>115</sup> Assim, ambas as abordagens, tomadas em conjunto, se complementam.

Enfim, para entender a concepção de homem aqui exibida por Peirce, cabe reter que o processo contínuo da manifestação cognitiva do homem equivale ao processo por meio do qual ele pode procurar a expressão do real e do verdadeiro (proposições que expressam de maneira aproximada o real) através de seus pensamentos e condutas no interior de uma comunidade, ou seja, como um ser social, pois:

[Um] pensamento é o que é, apenas pela sua virtude de referir-se a um pensamento futuro, que é, em seu valor, pensado de maneira idêntica, porém mais desenvolvido. Desta maneira, a existência do pensamento agora depende do que haverá no futuro; portanto, sua existência é apenas potencial já que depende do pensamento futuro da comunidade. (W 2.241)

Trata-se de uma concepção do homem por demais desafiadora, e Peirce estava bem consciente disso:

É difícil para um homem entender isto porque ele insiste em identificar-se com sua vontade, com seu poder sobre o organismo animal, com sua força bruta. Agora, o organismo é apenas um instrumento do pensamento. Mas a identidade de um homem consiste no que ele faz ou

---

<sup>115</sup> Voltaremos a tratar com mais detalhes no fim deste capítulo do papel essencial da comunidade na filosofia de Peirce.

pensa, e tal consistência é o caráter intelectual de uma coisa; ou seja, é o seu expressar algo. (W 2.241)

E se levarmos em conta a herança cartesiana, que insistia, por meio de sua influência constante em diversas escolas de filosofia contemporâneas de Peirce, em identificar tudo o que é da natureza do significado única e exclusivamente com a subjetividade humana, a concepção peirciana parece ir para o outro extremo, ao tornar o organismo um mero instrumento do pensamento, e eliminar a noção de individualidade do homem em detrimento da comunidade. O leitor já teve a oportunidade de saber, ao mencionarmos o estudo de Colapietro da subjetividade humana um pouco mais acima, que até mesmo estudiosos de Peirce pensaram assim. Mas essa linha de pensamento, configura um ledão engano. Esse é um problema que se encontra no âmago da principal doutrina da arquitetura filosófica do autor, o Sinequismo<sup>116</sup>, pois, no interior de um contínuo todo elemento discreto encontra-se imerso, não havendo lugar para descontinuidades absolutas. Na verdade, o que Peirce nega não é que haja individualidade no que se refere ao homem (ou mesmo no que se refere a qualquer outro objeto), mas sim que tal individualidade seja absoluta e última, que é o que está implicado nas filosofias cujo pilar se encontra na subjetividade humana e seus derivados.

Vamos entender um pouco melhor esse movimento do pensamento peirciano, embora tal movimento configure uma espécie de digressão, envolvendo, inclusive, desenvolvimentos posteriores da filosofia do autor, e para a qual já pedimos, de antemão, as escusas do leitor. Peirce mostrou que “[...] *em uma linha contínua não há pontos (onde a linha é contínua), há apenas espaço para pontos, possibilidades de pontos.*”<sup>117</sup> Essa característica, afeita à idealidade inerente ao contínuo, se refere, em geral, a qualquer coisa que seja uma manifestação de uma continuidade que, para Peirce, é pervasiva. De outro lado, ainda segundo Peirce, “[...] *a realidade da continuidade aparece mais claramente em referência ao fenômeno mental; e é mostrado que cada conceito geral é, em referência aos seus individuais, estritamente um continuum.*”<sup>118</sup> Ora, sendo o homem, conforme vimos, a qualquer momento a manifestação fenomenal do que está continuamente em sua consciência, a forma como a mente se manifesta em sua conduta

---

<sup>116</sup> Elaboramos uma introdução ao Sinequismo do autor em nossa propedêutica à essa tese (ALMEIDA, 2014), de modo que aqui apenas completaremos o que é necessário para o acompanhamento textual.

<sup>117</sup> NEM 4.330.

<sup>118</sup> NEM 4.358.

é a forma como o homem deve ser conceituado, de acordo com o pragmatismo do autor.

Assim:

[...] a extraordinária disposição da mente humana em pensar tudo sob a forma difícil e incompreensível de um *continuum* somente pode ser explicada pela suposição de que cada um de nós somos em nossa própria natureza um *continuum*. Não vou perturbá-los com quaisquer discursos sobre a forma extrema de realismo que advogo acerca de que cada *continuum* verdadeiramente universal é um ser vivo e consciente, mas me contentarei em dizer que as únicas coisas de valor, mesmo nesta vida, são as continuidades. (NEM 4.345)

A individualidade humana, depreende-se, é, tomada isoladamente, não algo a ser negado, mas algo que deve ser pensado de maneira adequada, e, para Peirce, o lugar onde se deve pensar a individualidade humana de maneira adequada é no interior de um contínuo que, grosso modo, configura o que vimos conceituando como a essência processual do homem imerso em uma comunidade. Cada indivíduo, tomado isoladamente configura uma descontinuidade, uma determinação.<sup>119</sup> Uma determinação, qualquer determinação e não apenas o homem, considerada em si mesma, é uma força bruta, atualizada no interior de um contínuo. Além disso, tal como Peirce explica:

Observe, aliás, que a determinação da qual falo não é nenhum exercício de poder ou inteligência da parte das reações em si mesmas, que são completamente cegas e brutas, mas são outorgadas por elas pela continuidade, da mesma maneira em que duas qualidades não são por si só parecidas ou não, mas somente possuem uma semelhança ou discrepância imputadas a elas a partir de sua situação em um *continuum* de qualidades possíveis. (NEM 4.138)

Ou seja, é o contínuo que confere, objetivamente, inteligência a qualquer descontínuo. Sendo a individualidade humana, um descontínuo, ou, usando um outro termo também caro à Peirce, um “*isto*”, sua acidentalidade só pode ser balanceada no

---

<sup>119</sup> O que se encontra por detrás dessa exposição, como qualquer estudioso de Peirce nota, é a sua doutrina das categorias fenomenológicas de maturidade. A descontinuidade é associada à sua categoria de segundidade, do mesmo modo que o contínuo o é à sua categoria de terceiridade. A categoria de primeiridade é, por sua vez, reservada às qualidades, também contínuas, mas contínuas enquanto umas de um ponto de vista puramente interior. Para mais detalhes acerca da caracterização da primeiridade como também contínua, ver (IBRI, 1992). Para uma análise da Fenomenologia enquanto ciência no interior da arquitetura filosófica de Peirce, ver também (IBRI, 1992) e também nossa propedêutica (ALMEIDA, 2014).

contínuo maior do qual faz parte, o que, também, não vale apenas para o homem, mas para qualquer tipo de descontínuo no interior de qualquer contínuo.

A “coisitude” [*thisness*] do acidente do mundo da existência é positivamente repugnante à generalidade. Ocorre desta maneira devido à sua dualidade intrínseca; e se você a chamar de individual estará se esquecendo de um termo do par. Por exemplo, um “isso” é um objeto, mas ele só o é pela virtude de ser em reação com um sujeito. Um “isso” é accidental, mas ele só o é em comparação com o continuum de possibilidade de onde ele é arbitrariamente selecionado. Um “isso” é algo positivo e insistente, mas somente o é ao colocar outras coisas de lado e então achar um lugar para si próprio no universo. (NEM 4.136)

Se tal conjuntura for considerada, o Sinequismo de Peirce pode ser compreendido como o que realmente é, ou seja, como uma doutrina que insiste, literalmente, que tudo o que é real deve ser tomado como contínuo,<sup>120</sup> ou seja, deve ser tomado como “*uma coleção de uma multitude tão vasta que em todo o universo de possibilidades não há espaço para eles reterem suas identidades distintas; mas eles fundem-se. Deste modo, o continuum é tudo o que é possível, em qualquer dimensão que ele possa ser contínuo.*”<sup>121</sup>

Depois dessa pequena digressão, e com a consciência de que muito do que acabamos de apontar exigiria, para adquirir uma expressão mais completa, alguns anos a mais de reflexão do autor, bem como aprofundamentos em diversas de suas doutrinas<sup>122</sup>, cremos ser possível, ao voltar ao “Algumas consequências de quatro incapacidades” compreender porque o lugar ocupado pelo homem individual neste texto não deve ser minimamente estranhado, pois, na verdade, Peirce já antecipava tudo isso em sua síntese contundente e conclusiva, que não fez nada mais além de sugerir que o homem não deve confundir a sua individualidade com a sua essência:

O homem individual, cuja existência separada é manifestada somente por ignorância e erro, considerando-se que ele seja qualquer coisa para além de seus colegas e do que ele e eles devam ser, é apenas uma negação. Isso é o homem,

*[...] homem orgulhoso, mais ignorante daquilo que mais tem certeza, sua essência vítrea. (W 2.241-242)*

---

<sup>120</sup> Cf. EP 2.1.

<sup>121</sup> NEM 343.

<sup>122</sup> Principalmente aprofundamentos em sua já citada doutrina das categorias, tal como trouxe à tona pioneiramente a obra de Ibrí (IBRI, 1992).

## 1.2 A unidade da personalidade e o conceito de pessoa

Acabamos de abordar várias teses instigantes de Peirce acerca da natureza do homem. Vimos, ao final, que, para Peirce, a essência do homem vai muito além da sua individualidade e subjetividade. Assim, para que possamos passar ao capítulo dois e desenvolver o que da natureza essencial do homem tem a possibilidade de ser de algum modo imortal e como, a nossa exposição da concepção peirciana de homem ainda precisa passar por mais um estágio. Precisamos analisar o que o autor entendia serem os conceitos de personalidade e pessoa no interior de sua filosofia, pois, isso lançará novas luzes na dimensão essencial do homem que pode, eventualmente, perdurar.

Para fazer isso, buscaremos analisar algumas passagens de dois textos de suma importância, os artigos *The Law of Mind*<sup>123</sup> e *Man's Glassy Essence*<sup>124</sup>, ambos publicados em 1892 no importante periódico da época chamado *The Monist*<sup>125</sup>, completando com outras importantes passagens relativas ao tema e, particularmente, uma passagem na qual o autor estabelece uma comparação entre a consciência e um lago.<sup>126</sup>

O artigo “A Lei da Mente” é de extrema importância para a arquitetura filosófica do autor por diversos motivos. Vamos citar os três principais dentro do contexto do nosso trabalho. Primeiro, trata-se do texto no qual Peirce, expandido as teorias e doutrinas necessárias para uma possível resposta ao enigma da esfinge que havia proposto alguns

---

<sup>123</sup> W 8.135-157.

<sup>124</sup> W 8.165-183.

<sup>125</sup> Na verdade, os dois textos que mencionamos pertencem a uma série que os *scholars* peircianos convencionaram chamar de *The Monist Metaphysical Project*. Essa série, além dos dois artigos mencionados compreende mais três artigos: *The Architecture of Theories*, de 1890 (W 8.98-110), no qual Peirce aplica os três princípios ativos, Acaso, Lei e tendência à aquisição de Hábitos, à sua construção arquitetônica das ciências e defende que a única teoria inteligível do universo é o *Idealismo Objetivo*, que asseve ser a matéria mente exaurida; *The Doctrine of Necessity Examined*, de 1891 (W 8.111-125), no qual Peirce desenvolve o seu *Tiquismo*, ou seja, a sua doutrina de que o acaso é um elemento operante e ativo na natureza, contrastando-o com a visão de mundo que defende a existência de determinismo absoluto governando o cosmos; e *Evolutionary Love*, de 1892 (W 8.184-205), no qual Peirce expõe a sua doutrina do amor agápico como princípio evolucionário exigido pelo Sinequismo e que complementa as teorias evolucionárias calcadas apenas nos princípios da variação fortuita e da necessidade mecânica. Entre os textos *The Doctrine of Necessity Examined* e *Evolutionary Love* estão os dois textos cujas algumas passagens analisaremos, *The Law of Mind* e *Man's Glassy Essence*, nos quais Peirce desenvolve o papel do conceito de continuidade em seu Sinequismo e a aplicação aos fenômenos mentais dos três princípios ativos na natureza, respectivamente. Essa, então, é uma série na qual Peirce procura desenvolver suas ideias cosmológicas e evolucionárias, a partir de sua expansão da teoria das categorias, pois os princípios ativos dos quais Peirce fala são, em outros termos, as ideias de *um*, *dois* e *três*, que começou a especializar a partir de 1886 e que um pouco mais para frente seriam ainda mais assentadas em sua Fenomenologia como *primeiridade*, *segundidade* e *terceiridade*. Para detalhes acerca da metafísica evolucionária de Peirce, ver (IBRI, 1992), (HAUSMANN, 1993) e (PARKER, 1998). Ver também a nossa propedêutica (ALMEIDA, 2014) e (ALMEIDA, 2014a)

<sup>126</sup> O texto referido se chama *Consciousness and Reasoning*, (CP 7.553-558).

anos antes, entre 1887 e 1888, em *A Guess at the Riddle*<sup>127</sup>, a saber, que “[...] três elementos são ativos no mundo, primeiro, acaso, segundo, lei e, terceiro, tendência de adquirir hábitos”<sup>128</sup>, busca mostrar de maneira detida<sup>129</sup> como funciona a lei que define o terceiro elemento. Segundo, trata-se do texto onde Peirce fala pela primeira vez publicamente do seu comprometimento com o Sinequismo e busca desenvolvê-lo como sendo uma doutrina de importância fundamental em filosofia, que exige um realismo de tipo radical e um idealismo objetivo para que seja entendido em sua significação mais profunda.<sup>130</sup> Terceiro, trata-se do texto onde Peirce expõe a implicações do seu Sinequismo para a sua concepção de homem, e isso é o que nos interessa de perto.

Não deve ser tomado como mero acaso o fato de Peirce no início do artigo e logo após fazer uma espécie de resumo dos dois artigos anteriores da série, referir-se aos textos da série cognitiva de 1868, que acabamos de analisar dentro do escopo deste trabalho:

Tentei, uns bons anos atrás, desenvolver uma doutrina no *Journal of Speculative Philosophy* (Vol. II); mas sou capaz agora de melhorar aquela exposição, na qual eu estava um tanto cego por preposições nominalísticas. Refiro-me a isso porque alunos podem descobrir que alguns pontos não explicados suficientemente no presente artigo são esclarecidos nestes anteriores. (W 8.136)

Trata-se de uma pequena passagem que pode causar muito problema na interpretação do pensamento do autor. Há autores que pensam ser essa passagem uma prova declarada de que Peirce, em sua juventude, era uma espécie de nominalista e que apenas progressivamente iria se tornar um realista. Max Fisch, em seu famoso artigo *Peirce's Progress from Nominalism toward Realism* sendo o expoente mais ilustre dessa interpretação.<sup>131</sup> Já expressamos anteriormente a nossa interpretação de que Peirce nunca foi um nominalista; no máximo, poderíamos dizer que, em uma luta pela expressão adequada de suas ideias, em alguns momentos tais expressões não podiam ser claras o suficiente, de modo a permitir resquícios de uma linguagem um tanto inexata para o realismo/idealismo objetivo que sempre pretendeu exprimir. Acreditamos que a passagem

---

<sup>127</sup> W 69.165-210.

<sup>128</sup> W 6.208. Para detalhes acerca da cosmologia de Peirce, consultar (IBRI, 1992), (TURLEY, 1977) e (MURPHY, 1993).

<sup>129</sup> Dizemos de maneira detida, pois Peirce já havia adiantado alguns elementos acerca da tendência a adquirir hábitos, por exemplo, no já citado *A Guess at The Riddle* e em um texto não publicado, denominado pelos editores do *Writings of Charles Sanders Peirce* de *Logic and Spiritualism* (W 6.380-394).

<sup>130</sup> Para detalhes, ver (IBRI, 1992, capítulos 4, 5 e 6).

<sup>131</sup> Ver (FISCH, 1986).



que acabamos de citar, lida de maneira adequada, apenas expressa isso (“*eu estava um tanto cego por preposições nominalísticas*” e não “*totalmente cego*”). Por outro lado, é claro que concordamos plenamente com o fato de que Peirce, com o passar do tempo, maturou e aperfeiçoou sua expressão, tal como essa passagem também deixa bem claro e um exemplo notável disso é a própria teoria do contínuo, bem mais evoluída em 1892.<sup>132</sup> Mas, sobretudo, o próprio Peirce mostra nessa passagem que o leitor deve ir atrás de explicações naquele texto, que configura uma versão rudimentar do que pretende expor em *The Law of Mind* e até mesmo nos outros textos da série cognitiva. É exatamente assim que também interpretamos, e até retirariamos o termo “rudimentar”, pois acreditamos que aquela versão era em nada rudimentar e que, no fundo, Peirce usou aqui uma expressão retórica.

Portanto, em nossa interpretação, tudo aquilo que Peirce mostrou no texto da série cognitiva vale para o que irá expor aqui também, apenas o foco da exposição é diferente e também a expressão mais evoluída, ou melhor, a expressão abarca mais elementos teóricos e doutrinários. No entanto, o fato de o foco expositivo ser diferente não significa em nenhuma instância que essa diferença é contraditória ou implica em algum tipo de rejeição de aspectos explorados no texto de 1868. Por isso, como já adiantamos anteriormente, não achamos totalmente adequada a interpretação de Colapietro<sup>133</sup> ao dizer que a abordagem contida em *The Law of Mind* é mentalista e “*até mesmo antissemiótica*”.<sup>134</sup> Ela é mentalista, é claro, pois trata-se da aplicação dos três princípios ativos no universo aos fenômenos mentais. Mas, tal aplicação é, exatamente, semiótica, se lida em termos peircianos. Em outros termos, a série cognitiva e o *The Law of Mind*, à luz do pragmatismo do autor, tratam exatamente da mesma coisa, abordada com diferentes acentos, a saber, a funcionalidade característica da mente em um universo contínuo.

Se assim interpretarmos os textos, some, inclusive, a tendência, também defendida por Colapietro, de pensar a concepção de homem na série cognitiva como negativa e a exibida na série *The Monist* como positiva, ambas em um tipo de conflito apenas resolvido com a introdução da noção de que o homem é um ser autônomo nos textos tardios do

---

<sup>132</sup> Ver (ROSA, 2003), (ZALAMEA, 2012), (POTTER; SHIELDS, 1977). Mas, mesmo essa abordagem do contínuo em 1892 ainda sofreria profundos aperfeiçoamentos.

<sup>133</sup> Cf. (COLAPIETRO, 1989, p.68).

<sup>134</sup> Idem, p. 68.

autor sobre o pragmatismo.<sup>135</sup> A filosofia de Peirce realista/idealista objetiva ao mesmo tempo, em nossa opinião, já havia resolvido isso bem antes. Além do mais, a autonomia do homem é real e, exatamente por ser real, o é dentro do contínuo maior em que se encontra, de modo que não há negatividade ou positividade, mas sim uma única constituição ontológica. A autonomia do homem, inegável, é claro, e distintiva do homem como um ser que pode exercer o autocontrole, serve, quando em comunhão com aquilo que é verdadeiro, ao próprio contínuo em evolução.<sup>136</sup> Há o real, há o ideal, melhor ainda seria dizer, e dizemos, há o real/ideal, que independe do homem e para o qual até mesmo sua autonomia tende. E quando isso é o que rege as ações do homem como algo maior do que sua individualidade, não há necessidade de se falar em termos negativos ou positivos, mesmo que sejam “*dois lados de uma mesma moeda.*”<sup>137</sup>

Dito isso, vamos agora explorar algumas ideias que se configuram como essenciais para a compreensão do homem que Peirce exhibirá ao final do texto. Peirce oferece, logo de início, a definição da lei da mente, objeto do artigo:

A análise lógica aplicada aos fenômenos mentais demonstra que há apenas uma lei da mente, a saber, que ideias tendem a se espalhar continuamente e a afetar determinadas outras que estão para com elas em uma relação peculiar de “afetabilidade”. Neste espalhamento, elas perdem intensidade, e em especial, o poder de afetar as outras, mas ganham generalidade e fundem-se com outras ideias. (W 8.136)

Trata-se da definição que Peirce procurará justificar durante o restante do artigo e que configura um dos pilares de sua arquitetura filosófica.<sup>138</sup> O que essa lei objetiva explicar é nada mais nada menos do que o próprio cosmos em evolução, pois, lida em conjunto com o realismo/idealismo objetivo do autor, a natureza primária que responde por tudo o que há é a mente. O homem é, dentro deste contexto, apenas mais um veículo pelo qual a mente ou natureza eidética do cosmos se expressa.

O entendimento dessa lei exige a compreensão da natureza do contínuo. Por isso, Peirce, logo após introduzir a lei propriamente dita, passa a expor a sua concepção de contínuo à essa altura. É conhecido dos estudiosos do autor que ao escrever os textos para o *The Monist*, Peirce dialogava muito com as teorias de Cantor acerca do contínuo, de

---

<sup>135</sup> Ibidem.

<sup>136</sup> Voltaremos a isso no capítulo dois.

<sup>137</sup> Como argumentou Colapietro em (COLAPIETRO, 1989, p. 77).

<sup>138</sup> Como bem mostrou Ibri (IBRI, 1992).

modo que a concepção exibida por Peirce nesse texto estava profundamente marcada por essa influência, mesmo levando em consideração o ponto de vista crítico de Peirce acerca das deficiências do conceito cantoriano do contínuo.<sup>139</sup> Segundo os mais renomados estudiosos do contínuo peirciano, a concepção do contínuo de Peirce exibida à essa época não logra deixar totalmente claro o papel da potencialidade real no interior do verdadeiro contínuo.<sup>140</sup> De um ponto de vista técnico, a adoção por parte de Peirce da teoria cantoriana da correspondência um para um entre os números reais e os pontos em uma linha, mesmo que somados ao *insight* de que seria necessário, conforme veremos na sequência, conjugar as definições de Aristóteles e de Kant acerca da natureza do contínuo para se chegar a uma definição mais adequada deste, não deu conta de mostrar a realidade da potencialidade infinita característica da concepção madura de Peirce acerca do contínuo, que exigiria uma visão mais emancipada e marcadamente topológica do verdadeiro contínuo.<sup>141</sup> No entanto, esse elemento técnico envolvido na definição peirciana do contínuo não afeta em nada a natureza essencial da sua explicação acerca dos fenômenos mentais, pois, a ideia da potencialidade real já estava presente, atrevo-me a dizer, até mesmo na concepção de 1868, consistindo exatamente na noção de semiose infinita, apenas a expressão paulatinamente se tornaria mais adequada.

Feita essa ressalva, vejamos brevemente, como Peirce pensou a natureza do contínuo neste texto, conjugando as definições de Cantor, Aristóteles e Kant, no intuito de exhibir a sua ideia de que em um contínuo verdadeiro uma infinita potencialidade deve ser concebida:

Agora, nós chegamos à difícil questão, o que é continuidade? Kant a confunde com a infinita divisibilidade ao dizer que o caráter essencial de uma série contínua consiste em que entre quaisquer dois membros da série, um terceiro sempre pode ser encontrado. (W 8.143)

---

<sup>139</sup> Ver a nossa propedêutica para uma introdução ao conceito de contínuo do autor (ALMEIDA, 2014), e, para detalhes, os estudiosos do conceito de contínuo peirciano: (IBRI, 1992), (ROSA, 2003), (ZALAMEA, 2012), (POTTER; SHIELDS, 1977).

<sup>140</sup> Ver particularmente (MURPHEY, 1993) e (ROSA, 2003).

<sup>141</sup> “*Nossas ideias encontrarão expressão de maneira mais conveniente se, em vez de pontos sobre uma linha, falarmos sobre números reais. Todo número real, em um sentido, é o limite de uma série porque pode ser indefinidamente aproximado. Se todo número real é um limite de uma série regular é uma questão que pode estar aberta a dúvidas. Porém, a série referenciada na definição da aristotelicidade deve ser entendida como composta por todas as séries, quer sejam regulares ou não. Consequentemente, sugere-se que entre quaisquer dois pontos, uma inumerável série de pontos pode ser considerada.*” (W 8.145). Ver também (MURPHEY, 1993) e (ROSA, 2003).

[...] Cantor define uma série contínua como uma série concatenada e perfeita. Por “série concatenada”, ele se refere a uma série em que, dados quaisquer dois pontos, e qualquer distância finita, por menor que seja, é possível proceder do primeiro ponto ao segundo por meio de uma sucessão de pontos da série, cada um a uma distância menor do que a distância dada. Isto é real em relação às series de frações racionais que variam por ordem de magnitude. Por “série perfeita”, ele se refere àquelas que contêm cada ponto posicionado de forma que não haja distância tão pequena que tal ponto não possa ter uma infinidade de outros pontos dentro de cada distância. Isto se aplica à série de números entre 0 e 1, capazes de serem expressados por decimais em que apenas os dígitos 0 e 1 ocorrem. (W 8.143)

[...] A propriedade da aristotelicidade pode ser grosseiramente descrita como: um continuum contém o ponto final pertencente a cada série interminável de pontos que contém. Um corolário óbvio dessa definição é o que diz que cada continuum contém seus limites. Todavia, ao usar este princípio, é necessário observar que uma série pode ser contínua exceto quando omite um ou os dois limites. (W 8.145)

[...] Esta propriedade, que pode ser chamada de aristotelicidade das séries, juntamente com a propriedade de Kant, ou sua kanticidade, completam a definição de uma série contínua. (W 8.144)

A definição peirciana de uma série contínua supõe a realidade dos infinitesimais, ou seja, supõe a realidade de quantidades infinitesimais. Em outros termos, a entidade geral designada pelo contínuo peirciano, mesmo em suas expressões não finais, consiste em uma possibilidade inesgotável de determinação de um número de indivíduos maior do que qualquer multitudine dada, de modo que jamais ocorrerá o esgotamento da possibilidade não importa quantos indivíduos sejam determinados em uma série contínua qualquer. Continuidade equivale a uma conexão ininterrupta entre as partes e não a um conjunto de partes. Em um tal contínuo, os indivíduos não possuem *status* absoluto, eles estão, por assim dizer, fundidos em uma unidade, em uma generalidade; e, para respeitar a expressão da época deste texto, mesmo se insistirmos em falarmos em termos de pontos em uma linha, esses pontos seriam, assim, pontos possíveis e não partes últimas.<sup>142</sup>

---

<sup>142</sup> Comparar com a definição em CP 6.170: “Um verdadeiro continuum é algo cujas possibilidades de determinação nenhuma multidão de individuais pode exaurir.” Ver também, (IBRI, 1992) e (ROSA, 2003).

Sendo essa a natureza do contínuo peirciano, salta à vista que os fenômenos mentais são tomados pelo autor como sendo contínuos. Estendendo esse raciocínio ao cosmos, cuja natureza primária é mental, tal como sugerido pelo idealismo objetivo do autor, segue-se que tudo no universo deve ser tomado, de alguma maneira, como contínuo. Por isso Peirce via o Sinequismo como a pedra angular de sua filosofia.<sup>143</sup> A lei da mente, portanto, envolve uma ontologia, ou seja, uma teoria do real que Peirce procurava desenvolver desde os textos escritos no início de sua carreira, malgrado eventuais expressões incompletas.<sup>144</sup> Como, então, Peirce explica o funcionamento da grande lei da mente? É o que passamos agora, brevemente, a resumir.

Peirce sabe que a questão em jogo é explicar o funcionamento dos processos mentais em um cosmos tal como ele supõe ser o caso, ou seja, um cosmos onde acaso, existência e lei são operantes. Como devemos procurar explicar a natureza dos fenômenos mentais imbuídos de um espírito científico, ou seja, perguntando aos fatos se as nossas hipóteses são boas ou não?<sup>145</sup>

Não resta dúvida, mesmo para o senso comum, que as ideias podem ser comunicadas de mente para mente. No entanto, um pensamento irrefletido tende, diante desse fato, a tomar as ideias como sendo substâncias individuais ou, em outros termos, como sendo eventos totalmente discretos no interior de uma consciência individual. Nesse sentido, ou seja, tomada individualmente, uma ideia passada é exatamente uma ideia que se foi para sempre e, caso haja uma recorrência de uma tal ideia, tratar-se-á de uma outra ideia, de modo que, não estando presentes em um mesmo estado de consciência, não são sequer passíveis de serem comparadas; na verdade, seriam mesmo incognoscíveis.<sup>146</sup> No entanto, costumamos também dizer, nesses casos, que as ideias são similares. E o que isso significa? O que significa dizer que duas ideias que já se foram podem ser pensadas por meio de um processo mental que faz com que, de certa maneira, as ideias passadas estejam presentes?<sup>147</sup>

---

<sup>143</sup> Cf. CP 8.257.

<sup>144</sup> Para alguns exemplos, ver (ALMEIDA, 2014a).

<sup>145</sup> Como o professor Ibrí ensina em seus cursos e em suas obras, por exemplo, (IBRI, 2012) e (IBRI, 2015a), a questão é a busca pela *aderência*. Nossas teorias e os fatos que elas pretendem explicar possuem aderência? Se sim, podemos provisoriamente dizer que a teoria é boa, se não, devemos “*jogar a teoria fora*” e procurar uma hipótese mais aderente e não, como os nominalistas pretendem “*jogar os fatos fora*” e inventar fatos que se adequem a teoria.

<sup>146</sup> Cf. (W 8.136).

<sup>147</sup> Cf. (W 8.137): “*Como pode uma ideia passada ser atual? Ela pode ser atual vicariamente? Até certo ponto, talvez: mas não meramente; porque então a questão que viria à tona seria de que forma uma ideia do passado pode estar relacionada à sua representação vicária. A relação, sendo entre ideias, somente*

Peirce sabia tratar-se de uma questão tão importante em filosofia quanto a questão do nominalismo e realismo, pois:

Algumas mentes se precipitarão ao concluir que uma ideia passada não pode, de nenhuma maneira, ser atual. Porém, isto é precipitado e ilógico. É extravagância também dizer que todo o nosso conhecimento do passado é mera ilusão! Ainda assim, parece que o passado está tão além das fronteiras de uma experiência possível quanto uma coisa-em-si kantiana. (W 8. 137)

Porém, exatamente por isso, Peirce também sabia que uma lógica objetiva só poderia abraçar uma das respostas, a resposta que assume e aplica o realismo/idealismo também aos fenômenos mentais. Assim, surge o ponto nevrálgico da questão: “*Como uma ideia passada pode ser atual? Não vicariamente [...] somos, então, levados a concluir que o presente está conectado ao passado por uma série de passos reais infinitesimais.*”<sup>148</sup> Para Peirce, uma ideia passada está *ipso facto* presente para a consciência, ou seja, estamos diretamente conscientes das ideias passadas por meio da percepção direta delas. Em termos ainda mais precisos, uma ideia “[...] não pode ser inteiramente passada; ela pode ser apenas contínua, infinitesimalmente passada, menos passada do que qualquer data assinalável no passado.”<sup>149</sup>

A partir dessa reflexão, Peirce pretende mostrar que a consciência cobre, essencialmente, um intervalo temporal. O exemplo da apreensão de qualquer conceito já é suficiente para exprimir isso, pois a apreensão de um conceito deve ocorrer em um intervalo temporal, com um começo, um meio e um fim, posto que, se não houver um intervalo de tempo, ou seja, se não houver um intervalo finito, não teríamos conhecimento algum, muito menos do próprio tempo. No entanto, e esse é o ponto central, esse intervalo, onde está contido um exemplo de fenômeno mental, é contínuo, e como tal é potencialmente infinito. Por isso, conclui Peirce que somos forçados a dizer que “*somos imediatamente conscientes através de um intervalo infinitesimal de tempo*”<sup>150</sup>

---

*pode existir em alguma consciência: agora aquela ideia do passado não estava em nenhuma consciência além daquela única consciência do passado que a continha; e essa não incluiu a ideia vicária.”*

<sup>148</sup> W 8.137.

<sup>149</sup> Ibidem.

<sup>150</sup> Ibidem.

Na verdade, essa conclusão peirciana é uma asserção ontológica no seu sentido mais íntimo, tal como se pode apreender com ainda mais clareza da passagem que se segue:

Isto é tudo o que é requisitado. Porque, neste intervalo infinitesimal, a consciência não é somente contínua em um sentido subjetivo, ou seja, considerada como um sujeito ou substância que possui o atributo da duração; mas também, pelo fato de ser uma consciência imediata, seu objeto é *ipso facto* contínuo. De fato, essa consciência infinitesimalmente espalhada é um sentimento direto de seu conteúdo espalhado. (W 8.138)

Ou seja, tanto a consciência, quanto o seu objeto são contínuos e, na verdade, exatamente porque o objeto é contínuo, ele pode ser conhecido. O caráter inteligível dos objetos está em seu comportamento redundante; ontologicamente os objetos que possuem algum tipo de redundância são passíveis de serem inteligidos. Isso está ligado intimamente ao pragmatismo do autor e, no fundo, tal contexto oferece a oportunidade de exprimir o seu realismo/idealismo de maneira articulada ao Sinequismo. Neste ponto, é como se estivéssemos vendo a arquitetura filosófica de Peirce metaforicamente “de cima”, num ponto onde se podem notar os pontos interligados de seu sistema.<sup>151</sup>

Na sequência, Peirce esclarece ainda mais o seu posicionamento:

Em um intervalo infinitesimal, nós diretamente percebemos a sequência temporal do seu início, meio e fim - não, evidentemente, na forma de reconhecimento porque o reconhecimento é somente do passado, mas em forma de sentimento imediato. Agora, após esse intervalo, segue-se outro, cujo início é o meio do anterior, e cujo meio é o fim do anterior. Aqui, temos uma percepção imediata da sequência temporal do seu início, meio e fim, ou digamos, do segundo, terceiro e quarto instantes. Essa percepção mediada é objetivamente, ou como para o objeto representado, dispersada pelos quatro instantes; porém, subjetivamente, ou no papel do próprio sujeito da duração, é completamente abraçada em um segundo momento. [O leitor observará que uso a palavra “instante” para referir-me a um ponto no tempo, e “momento” para referir-me a uma duração infinitesimal]. (W 8. 138)

---

<sup>151</sup> Sobre essa interligação entre realismo, idealismo objetivo e sinequismo, ver (IBRI, 1992, capítulos 4, 5 e 6). Ver também, (ALMEIDA, 2014).

É curioso notar o quanto essa abordagem se assemelha à que abordamos mais acima nos textos da série cognitiva. No entanto, não podemos deixar passar uma possível objeção levantada por Murphey em sua importante obra de referência para os estudos peircianos.<sup>152</sup> Essa objeção, que veio à tona em 1961, ano da publicação do livro de Murphey, parece estar por detrás da interpretação de que, embora haja pontos de contato entre as teorias da cognição exibidas na série cognitiva e na série *The Monist*, na verdade elas apresentam uma grande diferença. E o ponto principal de diferença, tal como Murphey o colocou é exatamente a presença no texto “A Lei da Mente”, e particularmente na passagem que acabamos de citar, do conceito de percepção imediata, que, segundo sua interpretação, serviria como um *datum* (ou seja, algo equivalente a uma intuição) a partir do qual as inferências seriam obtidas, o que estaria, ainda segundo Murphey, em completo desacordo com a rejeição de qualquer coisa que funcionasse como uma intuição característica dos textos de 1868.<sup>153</sup>

Para Murphey, Peirce em “A Lei da Mente” estaria “ *muito próximo da admissão de primeiras impressões dos sentidos ou intuição direta em alguma forma*”<sup>154</sup> e, desse modo, haveria, mesmo que sem a total consciência do autor, uma mudança de pensamento acerca da natureza do ponto inicial de um processo cognitivo. Acreditamos que essa questão está por detrás, inclusive, da visão de Colapietro que expomos mais acima, embora ele não tenha, em nenhum momento, mencionado Murphey em seu texto. Por isso é importante verificarmos em que medida não estamos de acordo com a interpretação de Murphey, do mesmo modo que já dissemos não estarmos de acordo com a de Colapietro.

O que nos faz acreditar que na verdade não há uma diferença radical e muito menos contradição entre as séries cognitiva e *The Monist*, para além da já reconhecida maturação da expressão, é o fato de que a noção de que uma ideia tem de ser diretamente percebida ou percebida imediatamente está baseada, conforme vimos, na concepção da realidade dos infinitesimais, ou seja, na realidade das potencialidades infinitas e se aplica aos intervalos, ou seja, a percepção imediata se refere aos intervalos de tempo, que, contínuos, contém infinitas possibilidades de determinação. Assim, o que Peirce de fato diz em “A Lei da Mente” é que estamos imediatamente conscientes da sequência temporal (infinitesimal) de um intervalo e não de um começo puramente intuitivo deste, do mesmo

---

<sup>152</sup> (MURPHEY, 1993).

<sup>153</sup> Cf. (MURPHEY, 1993, p. 337).

<sup>154</sup> (Idem, p. 337-338).



modo que no texto de 1868 a ideia era a de que uma cognição sempre já surgiria em processo de modo a não haver a necessidade de se postular um começo para este processo em um suposto objeto transcendental à consciência. A noção de processo continua, assim, intacta em “A Lei da Mente”, pois, havendo, por exemplo, dois intervalos que se seguem, o começo do segundo é o meio do primeiro e o meio do segundo é o fim do primeiro, conforme vimos mais acima. E, ainda, as inferências ocorrem também nos intervalos contínuos, de modo que não é verdade que a percepção imediata da sequência temporal funciona como uma intuição, tal como julga Murphey, pois, estamos a qualquer momento dentro de um intervalo, ou seja, sempre em um processo cujo começo, percebido diretamente, é o meio de algum intervalo anterior.

De outro lado, em “Algumas Consequências”, Peirce também tinha lugar para o que no texto “A Lei da Mente” denomina de percepção imediata, numa passagem que funciona quase que como um espelho para a que acabamos de apresentar:

Nenhum pensamento por si só, portanto, nenhum sentimento por si só contém quaisquer outros, mas sim é absolutamente simples e impossível de ser analisado; [...] Cada pensamento, por mais artificial e complexo, desde que seja imediatamente atual, é uma mera sensação sem partes, e, portanto, nele próprio, não possui nenhuma semelhança com qualquer outro, mas é incomparável a qualquer outro e absolutamente *sui generis*. O que quer que seja inteiramente incomparável com qualquer coisa é inteiramente inexplicável, pois a explicação consiste em colocar as coisas sob leis gerais ou sob classes naturais. Por isso, cada pensamento, na medida em que é um sentimento de tipo peculiar, é simplesmente um fato simples e inexplicável. Entretanto, isso não conflita com o meu postulado de que nenhum fato deveria ter a permissão de permanecer inexplicável, pois, de um lado, nunca podemos pensar “isto é presente para mim”, já que, antes de termos tempo para fazer tal reflexão, a sensação se torna passado e, por outro lado, uma vez que se torna passado, nunca podemos trazer de volta a qualidade daquele sentimento da maneira *como foi e para si mesmo*, ou mesmo saber como ele foi em si mesmo, ou mesmo descobrir a existência dessa qualidade exceto por um corolário da nossa teoria geral sobre nós mesmos, e então, não em sua idiossincrasia, mas somente como algo presente. Todavia, como algo presente, sentimentos são todos parecidos e não requerem nenhuma explicação, já que eles

contêm apenas o que é universal. Assim, *nada que possamos verdadeiramente predicar acerca dos sentimentos é deixado sem explicação*, mas somente algo que não podemos reflexivamente saber. Portanto, não caímos na contradição de tornar o mediato imediável. (W 2.226-227 – itálicos nossos).

Como o próprio Peirce esclarece em nota de rodapé desta passagem, não se trata de negar que a sensação que uma pessoa tem hoje do vermelho é igual a sensação de vermelho que eventualmente ela teve ontem, mas sim de se saber que a noção de similaridade apenas pode consistir em uma força fisiológica por detrás da consciência que nos leva a reconhecer um sentimento como sendo o mesmo que um anterior<sup>155</sup>, e, na verdade, trata-se, como vimos, da natureza do contínuo verdadeiro. Por isso, a passagem, se lida corretamente, reserva lugar para o imediatamente presente no interior de um intervalo de tempo, igual ao que vimos em “A Lei da Mente”, exatamente no processo inferencial que Peirce estava tentando explicar, para além da condição de isolamento lógico para se pensar a ideia considerada em si mesma.

Enfim, rejeitamos a interpretação de Murphey e ressaltamos que a concepção peirciana de percepção direta de intervalos contínuos de tempo contida em “A Lei da Mente” exhibe, no fundo, a mesma situação exposta no experimento do triângulo invertido imergido na água, contido no “Questões referentes a certas capacidades ditas humanas” e desenvolvido no “Algumas conseqüências”. Essa rejeição à interpretação de Murphey também oferece ocasião para a rejeição também e mais uma vez da visão de Colapietro, pois esperamos ter deixado clara a nossa visão de que não há diferença essencial entre as abordagens dos dois textos.

Muito bem, antes de concluirmos a análise do artigo “A Lei da Mente” com a aplicação da lei à concepção de homem de Peirce e, particularmente, à concepção de personalidade, precisamos analisar algumas últimas e importantes características da grande lei da mente.

Para Peirce, uma das características mais importantes da lei da mente é que ela faz o tempo ter uma direção vetorial definida, o que a faz contrastar de maneira radical com a lei da força física. Que direção definida é essa? Trata-se de um fluxo vetorial do passado para o futuro. O que significa isso? Significa que, no que se refere à lei da mente, a relação do passado para com o futuro é diferente da relação do futuro para com o passado. Em

---

<sup>155</sup> Cf. W 2.226, nota de rodapé 3.

outros termos, o fluxo do tempo é irreversível. No caso da lei da força física, contrariamente, não existe a diferença entre a relação do passado para com o futuro e do futuro para com o passado, ou seja, o fluxo é reversível sem prejuízo de qualquer resultado. Assim, mais tecnicamente, pode-se dizer que, no caso da lei da mente:

Dizer que um estado está entre dois estados significa que ele afeta um e é afetado pelo outro. Entre quaisquer dois estados neste sentido reside uma série inumerável de estados que afetam uns aos outros; e se um estado reside entre um dado estado e outro estado, que pode ser alcançado pela inserção de estados entre este estado e um terceiro estado, esses estados inseridos não afetando imediatamente ou sendo afetados por ambos, então, o segundo estado mencionado, imediatamente afeta ou é afetado pelo primeiro, no sentido que em um, o outro encontra-se *ipso facto* presente em um grau reduzido. (W 8.146-147)

Essa caracterização, tal como explica Peirce, envolve uma doutrina importante para a compreensão da lei da mente, a saber, a doutrina que professa “*que cada estado de sentimento é afetável por cada estado anterior.*”<sup>156</sup> Dessa doutrina, exatamente igual à defendida no texto “Algumas Consequências” na qual a doutrina envolvida era a de que uma cognição é sempre determinada por outra cognição que a antecede, sem que haja a necessidade de se postular uma primeira cognição fora da consciência, podem ser extraídas algumas importantes consequências: primeiro, que os sentimentos possuem continuidade intensiva, segundo, que os sentimentos possuem, literalmente, extensão espacial, terceiro, como as ideias só podem ser conectadas, ou seja, só podem afetar uma a outra, por meio da continuidade, segue-se que a lei da mente atua de maneira análoga às formas lógicas e, quarto, as ações mentais possuem plasticidade. Vejamos rapidamente a conexão entre essas consequências.

Para Peirce, o tempo é a forma universal e contínua da mudança.<sup>157</sup> No entanto, para que o tempo possa existir, outra forma de continuidade, que possa ser objeto da mudança contínua trazida pela forma temporal, deve ser real. Para Peirce, essa forma de continuidade capaz de ser afetada pelo fluxo temporal vetorial é exatamente uma

---

<sup>156</sup> W 8.147.

<sup>157</sup> W 8.147.

continuidade de qualidades de sentimentos mutáveis. Sendo assim, dizer que os sentimentos possuem continuidade intensiva significa dizer que:

[...] o tempo logicamente supõe uma variedade contínua de intensidade de sentimento. Segue-se, portanto, da definição de continuidade, que quando qualquer tipo de sentimento particular é presente, um *continuum* infinitesimal de todos os sentimentos que diferem infinitesimalmente dele também é presente. (W 8.147)

Assim, a partir de um número de dimensões de sentimentos, todas as variedades possíveis de sentimentos poderiam ser obtidas variando as intensidades dos diferentes elementos. Por que essa afirmação parece tão excêntrica? Na verdade, esse elemento está bem assentado na cosmologia do autor, na qual as qualidades de sentimentos possuem um papel central desde o seu surgimento a partir do nada absoluto.<sup>158</sup> Tendo em mente esse pano de fundo cosmológico, Peirce sugeriu uma interessante explicação para o estranhamento de sua tese:

Da continuidade de qualidades intrínsecas de sentimento, podemos agora formar somente uma fraca concepção. O desenvolvimento da mente humana praticamente extinguiu todos os sentimentos, exceto uns poucos tipos esporádicos, sons, cores, cheiros, temperaturas, etc., que agora parecem desconectados e díspares. No caso das cores, há um alastramento tridimensional de sentimentos. Originalmente, todos os sentimentos podem ter sido conectados da mesma forma, e a pressuposição é a de que o número de dimensões era infinito, pois o desenvolvimento essencialmente envolve uma limitação de possibilidades. (W 8.147)

A segunda consequência é ainda mais surpreendente. Peirce a resumiu do seguinte modo:

Uma vez que o espaço é contínuo, segue-se que deve haver uma comunidade imediata de sentimentos entre as partes da mente infinitesimalmente próximas e juntas. Sem isto, acredito que teria sido impossível para mentes externas umas às outras tornarem-se coordenadas, e igualmente impossível para que qualquer coordenação

---

<sup>158</sup> Ver detalhes em (IBRI, 1992, capítulo 5). Voltaremos a esse assunto no último capítulo deste trabalho.

tenha sido estabelecida na ação do sistema nervoso de um cérebro. (W 8.148)

Para Peirce, o contínuo de qualidades de sentimentos, sofrendo mudanças contínuas no tempo, possuem, literalmente, extensão espacial, ou seja, estão conectadas e até mesmo coordenadas espacialmente. E mais! Tal extensão espacial é de caráter subjetivo e não objetivo. O que significa isso? Extensão espacial subjetiva? O próprio Peirce reconhece que essa é uma ideia difícil de se entender, mas é também a única forma de dar conta do fato observável de que mentes externas umas às outras estejam de algum modo conectadas, ou seja, possam se comunicar. Por isso, Peirce procura explicar, para além dessa dificuldade, em que sentido o termo “subjetivo” deve ser entendido:

Essa é, sem dúvida, uma ideia difícil de entender, pela razão de que é uma extensão subjetiva e não objetiva. Não é que temos um sentimento de grandeza; embora o Professor James, talvez corretamente, ensina que temos. É que o sentimento, como sujeito de inerência, é grande. Ademais, nossos próprios sentimentos estão focados com atenção a tal grau que não estamos cientes que as ideias não são levadas a uma unidade absoluta; assim como ninguém instruído por um experimento especial tem qualquer ideia do quão distinto é o campo da visão. Entretanto, todos nós sabemos como a atenção vaga por nossos sentimentos; e este fato mostra que aqueles sentimentos que não são coordenados com atenção possuem uma externalidade recíproca, embora estejam presentes ao mesmo tempo. (W 8.148)

Trata-se de um uso do termo “subjetivo” em completo acordo com o seu pragmatismo, ou seja, onde a manifestação fenomênica externa é condição essencial para o conhecimento e verificação da veracidade da hipótese. Muito próximo da ideia defendida pelo autor desde cedo, a saber, “*de que nós estamos no pensamento e não o pensamento em nós.*”<sup>159</sup>

Para Peirce, a reflexão suficiente acerca dos fenômenos que manifestam a lei da mente leva à conclusão de que as ideias só podem afetar umas às outras por causa da continuidade, ou seja, por causa do fluxo contínuo vetorial característico da própria lei da mente. Assim, três elementos, segundo o autor, estão implícitos na concepção de ideia, primeiro, a sua intrínseca qualidade de sentimento, segundo, a energia com a qual afeta

---

<sup>159</sup> Por exemplo em CP 5.289 e CP 7.364.

outras ideias<sup>160</sup> e, terceiro, sua tendência a trazer consigo outras ideias.<sup>161</sup> Conforme uma ideia se espalha, seu poder de afetar outras ideias se reduz, porém, sua qualidade intrínseca, ou seja, os sentimentos que a compõe, permanecem quase inalterados, mais exatamente, infinitesimalmente, inalterados. Inumeráveis séries de sentimentos que se tornam associadas configuram uma ideia geral. Em outros termos, uma ideia geral, segundo Peirce, contém três importantes características. Primeiro:

[...] é um sentimento vivo. Um *continuum* deste sentimento, infinitesimal em duração, mas ainda abarcando inúmeras partes e, também, apesar de infinitesimal, inteiramente ilimitado, é imediatamente presente. E, em sua falta de demarcação, uma vaga possibilidade de ser mais do que o que está presente é diretamente sentido. (W 8.149)

Segundo, podemos inteligir com clareza que uma ideia gradualmente se modifica e se funde com outra e isso está, inclusive presente, na comum interpretação, agora passível de ser explicada, de que uma ideia se parece com outra, em um fluxo de qualidades contínuas infinitas em intensidade. E, terceiro, considerando a insistência de uma ideia: *“a insistência de uma ideia passada referente ao presente é uma quantidade menor do que a retrocedência da ideia passada, e cresce para a infinidade na medida direta que a ideia passada é trazida a coincidir com o presente.”*<sup>162</sup>

A insistência de uma ideia é a lei da mente e a influência dessa lei deve, segundo Peirce, ser estendida ao futuro. Sendo assim,

[...] a insistência de uma ideia futura em referência ao presente é uma quantidade afetada pelo sinal de menos; pois é o presente que afeta o futuro, se houver qualquer efeito, e não o futuro que afeta o presente. Em consonância, a curva de insistência é um tipo de hipérbole equilátera. (W 8.149)

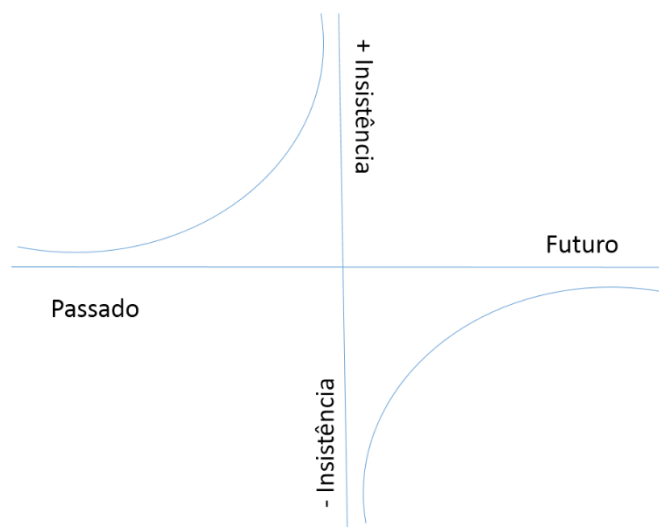
Isso quer dizer que, tal como uma curva hiperbólica que Peirce exhibe como exemplo:

---

<sup>160</sup> “[...] uma energia que é infinita no aqui-e-agora da sensação imediata, finita no caráter recente do passado.” (W 8.148)

<sup>161</sup> Cf. W 8.148.

<sup>162</sup> W 8.149.



W 8.150

“[...] *um sentimento que ainda não emergiu à consciência imediata é já afetável e já afetado.*”<sup>163</sup> E o que isso é? Exatamente algo da natureza de um hábito. Ou seja, a própria afetação de uma ideia por outra consiste em um comportamento habitual no qual uma ideia é trazida à consciência presente por meio de um vínculo já estabelecido entre ela e uma ideia ainda no futuro.

Uma consequência muito importante disso é o fato de que uma ideia afetada pode ser definida como a ligação objetiva de um predicado lógico a uma ideia afetante, que cumpre o papel de sujeito da predicação, de modo que quando “*um sentimento emerge a uma consciência imediata, ele sempre aparece como uma modificação de um objeto mais ou menos geral já presente na mente. [...] O futuro é sugerido ou influenciado por sugestões do passado.*”<sup>164</sup> E essa linha de pensamento nos leva, finalmente, a perceber o porquê, para Peirce, as ações mentais seguiam as leis da lógica objetiva, senão, vejamos.

Para Peirce, as três principais classes de inferências eram a Dedução, a Indução e a Hipótese ou Abdução e correspondiam aos três principais modos de ação da alma humana, pois, em uma dedução:

[...] a mente está sob o domínio do hábito ou associação, por virtude da qual a uma ideia geral sugerida segue-se, em cada caso, uma reação correspondente. Mas, uma certa sensação é vista como envolvendo aquela ideia; conseqüentemente, a sensação é seguida pela reação correspondente. (W 8.151)

---

<sup>163</sup> W 8.150.

<sup>164</sup> W 8.150.

Por outro lado, no estado indutivo temos, exatamente o processo de estabelecimento de um hábito, na medida direta que “[...] *certas sensações, todas envolvendo uma ideia geral, são seguidas pela mesma reação; e uma associação se estabelece, por meio da qual aquela ideia geral passa a ser seguida uniformemente por tal reação.*”<sup>165</sup> E, por fim, seguindo a forma do raciocínio hipotético, ou seja, generalizando a partir de qualidades, a mente cumpre o processo pelo qual uma ideia se torna sugestível por certas sensações, proporcionando aquilo que um hábito necessita para poder excitar certas reações.<sup>166</sup> Resumindo, Peirce conclui que:

Deste modo, por indução, um número de sensações seguidas por uma reação une-se sob uma ideia geral seguida pela mesma reação; enquanto pelo processo hipotético, um número de reações ativadas por uma ocasião une-se em uma ideia geral, que é ativada pela mesma ocasião. Por dedução, o hábito exerce a sua função de ativar certas reações em certas ocasiões. (W 8.152)

Resta, enfim, considerar uma última característica da lei da mente, uma de suma importância, a saber, o fato de que a lei do mental carrega um alto grau de incerteza, ou seja, as ações e hábitos que ela origina não devem nunca ser considerados como absolutamente necessários, mesmo contendo, como acabamos de descobrir, uma característica dedutiva, que, segundo Peirce, pode ser provável ou necessária. Isso por uma razão simples, se os hábitos originados pela ação mental fossem absolutamente necessários, ou seja, se certas reações à certas sugestões fossem sempre determinadas, os hábitos se tornariam totalmente rígidos e inerradicáveis, de modo que a mente cessaria de crescer e perderia uma de suas mais notáveis características, a saber, a sua direção vetorial de crescimento.<sup>167</sup> De outro lado, os hábitos também se tornariam de tal modo fixos, que não sobriam espaços para a formação de novos hábitos e, em última instância, para a vida. Assim, a lei da mente não deve ser lida como são lidas as leis mecânicas, que, aliás, são meros casos ideais:

[...] a incerteza da lei mental não é um mero defeito dela, mas é, ao contrário, da sua essência. A verdade é que a mente não está sujeita à “lei” da mesma maneira tão rígida que a matéria está. Ela somente

---

<sup>165</sup> W. 8.151.

<sup>166</sup> Cf. W 8.151.

<sup>167</sup> Peirce irá dedicar excelentes textos a esse assunto nas suas Conferências de Cambridge de 1898. Ver RLT, particularmente as *Lectures* 6, 7 e 8.



experiencia forças gentis que a tornam meramente mais provável de agir de uma certa maneira do que aconteceria se fosse de outra forma. Sempre resta uma certa quantidade de espontaneidade arbitrária em sua ação, sem a qual estaria morta. (W 8.153)

Cabe notar também que a matéria, nesse pano de fundo, ou seja, sob à luz do idealismo objetivo do autor, deve ser considerada como o caso onde os hábitos ficaram mais enrijecidos, embora também não enrijecidos em absoluto, havendo, sempre, um resquício de espontaneidade e diversificação mesmo na matéria, sendo essa a razão dos desvios padrões nas leis mecânicas. Ou seja, Peirce mantém que mesmo a matéria não pode ser considerada completamente morta<sup>168</sup> e isso quer dizer, em suma, que em nenhum lugar há espaço na filosofia de Peirce para o necessitarismo, em quaisquer de suas vertentes.

Muito bem, após explicarmos as principais características da lei da mente de Peirce, chegou o momento de vermos como se pode descrever a aplicação dessa grande lei, cósmica podemos dizer, ao caso particular que vínhamos estudando, ou seja, ao conceito de homem na filosofia do autor. Sendo assim, após mostrarmos como Peirce aplica as características e consequências que acabamos de estudar particularmente ao conceito de personalidade no texto “A Lei da Mente”, abordaremos a questão ontológica da unidade da personalidade, para, depois, passar bem brevemente por uma análise das extensões dessas reflexões no próximo texto da série *The Monist, Man’s Glassy Essence*, abandonando os elementos estritamente técnicos característicos deste texto por questões de brevidade, no intuito de darmos especial atenção ao conceito de pessoa exibido ao final deste texto. Depois disso, estaremos em condições de mostrar em que reside a distinção operada por Peirce entre personalidade e pessoa de modo a, enfim, concluirmos este capítulo com uma discussão acerca do lugar e papel do homem a partir de uma filosofia sinequista.

Como Peirce considera e define a personalidade no texto “A Lei da Mente”? É curioso o fato de Peirce introduzir o seu foco no conceito de personalidade ao final do texto dizendo que se trata de um “[...] *fenômeno* marcadamente proeminente *em nossa própria consciência*.”<sup>169</sup> Seria isso uma sugestão de que haveria o fenômeno da

---

<sup>168</sup> Cf. W 8.155.

<sup>169</sup> W 8.154, realce nosso.

personalidade em outro lugar além da consciência humana? Verá o leitor que surpreendentemente a resposta para essa questão é sim. Mas, vamos devagar.

Peirce define a personalidade como algum tipo de coordenação ou conexão de ideias.<sup>170</sup> Embora tal definição não pareça dizer muita coisa, Peirce busca qualificá-la imediatamente do seguinte modo:

[...] de acordo com o princípio que estamos rastreando, uma conexão entre ideias é ela mesma uma ideia geral, e uma ideia geral é um sentimento vivo. É evidente que demos pelo menos um passo apreciável na direção do entendimento da personalidade. Essa personalidade, como qualquer ideia geral, não é uma coisa a ser apreendida em um instante. Ela deve ser vivida no tempo; nenhum tempo finito pode abraçá-la em sua plenitude. Ainda assim, em cada intervalo infinitesimal, ela está presente e viva, embora especialmente colorida pelo sentimento imediato daquele momento. (W 8.154)

Sendo a personalidade um tipo de ideia geral, ela deve conter todas as três características de uma ideia geral, tal como vimos acima, ou seja, ela deve ser um sentimento vivo, deve ser capaz de se fundir com outras ideias, e, logo, com outras personalidades e também deve ter a capacidade de insistir, de ser um hábito. Sendo um fenômeno que tipifica um contínuo, deve também ser capaz de infinita potencialidade e, portanto, nunca poderá, de fato, ser captada em um instante, ou seja, num ponto discreto do contínuo no qual flui vetorialmente, nem ser esgotada por nenhum intervalo finito. Porém, em cada instante toda a série anterior está contida e toda a série posterior está virtualmente presente. Por isso, “*aprendida em um momento, a personalidade é a autoconsciência imediata*”<sup>171</sup>, e já vimos como e porque isso nada tem a ver com intuição, embora seja imediata. Considerando o passado, a personalidade é a série infinita anterior ao momento presente que a determina infinitesimalmente e por isso configura matéria de cognição e de influência tanto para o momento presente quanto para o futuro. E, do ponto de vista do futuro, a personalidade consiste nos hábitos a que está sujeita não de maneira absoluta, o que lhe dá a oportunidade de adquirir novos contornos, de mudar, enfim, de crescer.

---

<sup>170</sup> Cf. W 8.154.

<sup>171</sup> W 8.155.

Na verdade, a referência ao futuro, ou seja, ao fato de a coordenação perdurar de uma certa maneira, expandindo em crescimento, mas persistindo vetorialmente enquanto cresce e adquirindo maiores contornos ao se associar com outras ideias seguindo a lei da mente, consiste em uma das características mais marcantes da personalidade. Mas isso revela ainda mais:

[...] A palavra “coordenação” sugere mais do que isso; ela sugere uma harmonia teleológica de ideias, e no caso da personalidade, essa teleologia é mais do que a mera perseguição propositada de um fim predeterminado; ela é uma teleologia desenvolvimental. Isso é um caráter pessoal. Uma ideia geral, viva e consciente agora, já é determinante de atos no futuro em uma medida que não está consciente agora. (W 8.155)

Hábitos coordenados de uma maneira teleológica e desenvolvimentista formam uma personalidade, que configura, na verdade, o caráter de um homem. Os fins de uma personalidade, presentes em toda a sua série infinita, prenhe de possibilidades, só podem ser conhecidos por meio das condutas à que dão luz, ou seja, por meio de suas ações, tal como qualquer hábito, segundo o pragmatismo do autor.<sup>172</sup> No entanto, é crucial compreender que, de modo algum, os fins que os hábitos coordenados em uma personalidade perseguem devem ser finais em um sentido determinista, e, exatamente por isso, toda personalidade é um fenômeno sempre aberto. O que significa que ninguém é capaz de ter consciência completa de seus próprios fins e, por outro lado, aí mesmo reside a beleza da questão, pois, na medida direta em que ninguém pode estar consciente de uma maneira completa dos próprios fins, uma personalidade pode, em seu processo de crescimento, encontrar espaço para a autocorreção, para o aprendizado e para a mudança de conduta, embora sempre mantendo a sua característica teleológica.<sup>173</sup> Não fosse assim, a própria personalidade se anularia:

Se os fins de uma pessoa já fossem explícitos, não haveria espaço para desenvolvimento, para crescimento, para a vida; e conseqüentemente, não haveria personalidade. O mero ato de carregar propósitos predeterminados é mecânico. (W 8.155)

---

<sup>172</sup> “*Pragmatismo e personalidade são mais ou menos da mesma natureza.*” (CP 5.16). Para detalhes ver (IBRI, 1992, capítulo 6), (ALMEIDA, 2014).

<sup>173</sup> No capítulo dois, teremos a oportunidade de verificar em que medida isso é justamente o elemento que possibilita ao homem ser livre.

Enfim, essa característica teleológica da personalidade oriunda do fato de haver infinitas formas de coordenação entre ideias revela uma possibilidade de conexão ainda mais surpreendente, dessa vez para a filosofia da religião:

É que uma filosofia evolucionária genuína, ou seja, uma filosofia que torne o princípio do crescimento um elemento primordial do universo está tão longe de ser antagonista à ideia de um criador pessoal que é realmente inseparável daquela ideia; enquanto uma religião “necessitarista” está toda calcada em uma posição falsa e está fadada a desintegrar-se. Mas, um pseudo-evolucionismo, que entrona a lei mecânica acima do princípio do crescimento, é, de uma tacada, cientificamente insatisfatória, já que não dá conta de explicar como o universo possivelmente surgiu, além de ser hostil a quaisquer esperanças de relações pessoais com Deus. (W 8.155)

No terceiro capítulo deste trabalho teremos a oportunidade de investigar o que Peirce quis dizer com isso, particularmente, teremos de entender como e em que sentido o autor compreendia Deus, não obstante de maneira conjectural, como um ser pessoal, a ponto de afirmar o seguinte ao final do texto:

Ao considerar a personalidade, aquela filosofia [a sua] é forçada a aceitar a doutrina de um Deus pessoal; mas ao considerar-se a comunicação, ela não pode senão admitir que, se há um Deus pessoal, nós devemos ter uma percepção direta desta pessoa e entrar em contato direto com ela. (W 8.156)

Mas, por hora, deixemos esse ponto para trás e apontemos apenas que, para Peirce, como consequência da lei da mente, há uma possibilidade científica de “*haver outros modos de conexões contínuas entre mentes além do tempo e do espaço.*”<sup>174</sup>

Muito bem, podemos dizer que encerramos a nossa incursão pelo importante texto “A Lei da Mente” da série *The Monist*. Ao entender como funciona a lei do mental pudemos evoluir em nosso entendimento do conceito de homem em Peirce e particularmente sua concepção de personalidade. Essa concepção, toda fundamentada na filosofia sinequista do autor, conforme pudemos ver, completa a exposição iniciada no estudo da concepção de homem na *Lowell Lecture XI* e nos textos da série cognitiva.

---

<sup>174</sup> W 8.156. Voltaremos a isso também no capítulo dois ao falarmos sobre a questão da possibilidade da imortalidade do homem.

Peirce, em verdade, possui uma concepção do homem e da personalidade profundamente impregnada de ontologia.

Stanley Harrison, em sua brilhante tese de doutorado<sup>175</sup>, inteiramente dedicada ao esforço de desenvolver uma teoria da pessoa baseada nos escritos de Peirce e escrita bem antes da publicação do livro de Colapietro sobre o conceito de Self em Peirce, apontou essa questão de maneira muito apropriada: *“Na verdade, a personalidade é o resultado de um processo vital, um processo que, continuamente, tece uma costura entre sentimento, ações e pensamentos para formar uma unidade de hábitos”*<sup>176</sup>

Essa profunda ontologia que se encontra por detrás da concepção peirciana de homem desde os seus primeiros escritos, no texto que acabamos de estudar está profundamente marcada pelas categorias do autor, como já havíamos adiantado um pouco mais acima, de modo que sentimentos, ações e pensamentos, são comparáveis com as categorias de primeiridade, segundidade e terceiridade, respectivamente. A unidade da personalidade está, assim, relacionada com as formas de ser reais que governam os fenômenos mentais associados às três categorias do autor.

A unidade da personalidade considerada em sua imediaticidade é, metafisicamente, a unidade da personalidade como um sentimento, ou seja, a personalidade em seu aspecto de primeiridade, e é tipificada no conceito de quale-consciência enquanto unidade da consciência.<sup>177</sup> Quale-consciência é uma consciência que é, em sua unidade, uma qualidade. Conforme bem apontou Harrison, *“em qualquer instante, a consciência possui sua especial qualidade, uma unidade que pervade a totalidade de tudo o que está presente e, ao fazer isso, dissolve toda multiplicidade.”*<sup>178</sup> Isso é confirmado na seguinte passagem de Peirce:

A “quale-consciência” não está circunscrita a sensações simples. Há um “quale” peculiar à cor roxa, embora ela seja a mistura do vermelho e do azul. Há um “quale” distinto em cada combinação de sensações, desde que seja realmente sintetizado, um “quale” distinto para cada dia e cada semana, um “quale” particular para toda a minha consciência pessoal. (CP 6.223)

---

<sup>175</sup> (HARRISON, 1971).

<sup>176</sup> (HARRISON, 1971, p. 201).

<sup>177</sup> Cf. (idem, p. 203-204).

<sup>178</sup> (Idem, p. 208).

A personalidade em seu aspecto de segundidade pode ser descrita como o estado de consciência que envolve algum tipo de dualidade. Peirce tomava o conceito de sensação como o caso tipificador desse tipo de consciência. Isso porque a sensação, segundo Peirce, “*contém dois tipos de consciência radicalmente diferentes, uma é o sentimento e a outra é a consciência de ser compelida a sentir sob uma certa ocasião particular.*”<sup>179</sup> Uma variedade desse tipo de consciência dual é a consciência da vontade, ou seja, a consciência que temos ao exercer uma força em alguma coisa fora da consciência, mas que, de certa maneira, segundo Peirce, é inseparável da consciência de sofrer o efeito da própria força exercida, sendo, por isso mesmo, dual.<sup>180</sup> Peirce chegou até mesmo a inventar um nome para esse tipo de consciência:

Todavia, a consciência da compulsão na sensação, assim como a consciência da vontade, necessariamente envolve a autoconsciência bem como a consciência de alguma força exterior. O ego e o não-ego são separados neste tipo de consciência. O sentido de reação ou esforço entre o ego e o outro é apenas no que consiste essa consciência. Por isso, para dar-lhe um nome, eu proponho que a chamemos de “altersenso” [*altersense*]. Para evitar prolixidade, farei referências sobre o elemento do altersenso da sensação como “sensação” simplesmente. Portanto, o altersenso possui duas variedades, sensação e vontade. A diferença entre elas é que a sensação é um evento forçado pela mente; enquanto a vontade é um evento em que um desejo é satisfeito, ou seja, um intenso estado de sentimento é reduzido. Na sensação, um sentimento é forçado sobre nós; na vontade, o sentimento é que força seu caminho para fora de nós. (CP 7.543)

No entanto, deve notar o leitor que, embora esse tipo de consciência exista na personalidade, ela, tomada em si não é uma consciência unitária. Ela é dual, contendo um elemento unitário que é a sua parte de sentimento (primeiridade dentro da segundidade). Por isso, não podemos falar de unidade da personalidade em termos de segundidade, mas sim apenas de um aspecto da personalidade que envolve a consciência de dualidade, mas, sem a qual, a própria noção de unidade da personalidade ficaria incompleta.

A unidade da personalidade enquanto terceiridade, por outro lado, envolve a própria definição da lei da mente, na medida direta em que, sendo tipificada, como vimos,

---

<sup>179</sup> CP 7.543.

<sup>180</sup> Cf. CP 7.543.

pelo conceito de hábito, consiste exatamente na tendência que os sentimentos têm de se espalhar e adquirir generalidade, e, quando o que está em cheque é a personalidade, adquirir certa coordenação. Sendo assim, o tipo de consciência envolvido em um hábito, prescrita na própria definição da lei da mente no fato de as ideias terem a tendência de trazer consigo outras ideias com as quais possuem conexão, é a demonstração de que uma mediação real é operante no fenômeno da personalidade, uma mediação real que possui o poder de unificar o que antes estava desconexo em um fluxo contínuo coordenado teleologicamente.

Acabamos de ver, então, que para explicar a natureza da personalidade enquanto uma ideia geral coordenada teleologicamente de maneira adequada, é necessário levar em consideração os aspectos ontológicos que acabamos de apontar. Harrison sintetiza muito bem esse pensamento:

Assim, a unidade de um hábito é a unidade de um geral vivo. Trata-se de uma unidade que envolve o futuro indefinido, no qual a qual-consciência carrega apenas a unidade da personalidade em seu aspecto imediatamente presente. Agora, a unidade do hábito pode ser pensada como a unidade de uma lei. De fato, um hábito é uma lei de associação. Assim, o mesmo princípio de generalização, que em última instância explica a unidade de qualquer hábito pode também explicar a unidade de um feixe de hábitos ou a unidade da personalidade como um terceiro. (HARRISON, 1971, p. 214)

Há uma passagem de Peirce que sintetiza essa ontologia da personalidade de maneira muito aguda e costurada com todos os textos que abordamos até agora para refletir sobre a constituição do homem em sua filosofia. Essa passagem opera uma comparação entre a consciência e um lago e, exatamente por esse caráter sintético, vale a pena considerá-la neste momento:

A consciência é como um lago sem fundo em que as ideias estão suspensas em profundidades diferentes. Percepções isoladas são reveladas pelo *medium*. O significado desta metáfora é que aquelas mais profundas são apenas discerníveis por um esforço muito grande, e controladas somente por um esforço ainda maior. Essas ideias suspensas no meio da consciência, ou elas mesmas como partes do fluido, são atraídas umas às outras por hábitos e disposições associativas, a primeira em associação por contiguidade e a outra em

associação por semelhança. Uma ideia perto da superfície atrai outra ideia mais profunda de maneira tão leve que a ação deve continuar durante algum tempo antes que a última seja trazida a um nível de fácil discernimento. Neste meio tempo, a primeira afunda na obscuridade da consciência. Parece haver um fator, tal como um *momentum*, em que a ideia originalmente obscura torna-se mais vívida do que aquela que a trouxe à tona. Além disso, a mente tem uma área finita em cada nível; de modo que o ato de trazer uma massa de ideias à tona inevitavelmente envolve o afundamento de outras. Entretanto, outro fator parece ser um certo grau de flutuação ou associação com qualquer ideia que possa ser vívida, pertencente àquelas ideias que chamamos de propósitos, por virtude das quais são particularmente aptas a serem trazidas à tona e mantidas perto da superfície pela captação de percepções e, assim, reter as ideias com as quais possam estar associadas. O controle que exercemos sobre os nossos pensamentos no ato de raciocinar consiste em nossos propósitos agarrarem certos pensamentos para que eles possam ser analisados. Os níveis de ideias facilmente controladas são aqueles que estão tão próximos da superfície e são fortemente afetados pelos propósitos presentes. A adequação desta metáfora é excelente. (CP 7.554)

De fato, Peirce tem razão, essa metáfora é muito pertinente e envolve tanto a semiose ilimitada exibida nos textos da série cognitiva, quanto a complexa teoria da continuidade exibida em “A Lei da Mente” na medida direta que abarca a realidade dos infinitesimais comum a ambas as abordagens. No fim, uma personalidade é, justamente, o feixe de hábitos, sempre aberto e nunca esgotado em nenhum intervalo finito, que torna efetivo ou potencialmente efetivo todo esse movimento coordenado de maneira teleológica de modo a abarcar tanto a finalidade em evolução como as possibilidades de aprendizado, crescimento e mudança de hábitos que, junto com o próprio cosmos, possuem a missão inerente às suas próprias naturezas de se tornarem cada vez mais razoáveis.

Entendido o conceito de personalidade de Peirce, é momento de falarmos um pouco sobre uma importante distinção operada pelo autor entre os conceitos de personalidade e pessoa. Para fazer isso adequadamente, partiremos de algumas



considerações presentes no final do texto *Man's Glassy Essence*<sup>181</sup>, texto que sucede o *The Law of Mind* na série *The Monist*.

Dedicado, como já adiantamos acima, a aplicar os três princípios ativos na natureza propostos em *A Guess at the Riddle*, *acaso*, *lei* e *tendência a aquisição de hábitos*<sup>182</sup> aos fenômenos mentais de modo a dar uma solução ao problema da relação mente-corpo, *Man's Glassy Essence* é, assim, uma aplicação da filosofia sinequista do autor. Peirce discorre de maneira bem técnica sobre a constituição da matéria e a teoria molecular do protoplasma tendo como pano de fundo, exatamente, os três tipos característicos da ação mental que acabamos de explorar. Por questões de brevidade e também porque, para os fins deste trabalho, não é necessário descermos aos aspectos estritamente técnicos deste texto, pularemos essa parte e iremos direto para o momento que nos interessa dentro do nosso plano de exposição, que é o momento em que Peirce, concluindo o seu raciocínio, mostra a que tipo de consequências o seu idealismo objetivo leva.

A partir do seu estudo sobre a constituição da matéria e da teoria molecular do protoplasma Peirce propõe o seguinte escopo acerca da relação entre os elementos fundamentais da consciência e seus equivalentes físicos:

Em resumo, a diversificação é o vestígio do acaso-espontaneidade; e onde quer que a espontaneidade cresça, lá o acaso deve ser operante. Por outro lado, onde quer que a uniformidade cresça, o hábito deve ser operante. Mas, onde quer que as ações ocorram sob uma uniformidade estabelecida, lá há tanto sentimento quanto pode haver o modo de um senso de reação. Esta é a maneira pela qual eu sou levado a definir a relação entre os elementos fundamentais da consciência e seus equivalentes físicos. (W 8.181)

Dessa perspectiva, Peirce extrai uma importante consequência para quem abraça, como ele, o sinequismo, uma consequência que, como mostrei em outra ocasião, já havia sido antecipada, de certa maneira, pelo autor em 1865, em sua *Harvard Lecture I*<sup>183</sup>:

---

<sup>181</sup> W 8.165-183.

<sup>182</sup> Mais agudamente, Ibrí mostrou serem essas as categorias em seu viés metafísico e lidas em sua versão definitiva como acaso (primeiridade), existência (segundidade) e lei (terceiridade). Cf. (IBRI, 1992, capítulo 2).

<sup>183</sup> Cf. W 1.167. Ver (ALMEIDA, 2014a, p. 218-219).

Talvez seja adequado neste ponto refletir que se a matéria não tem existência exceto como uma especialização da mente, segue-se que o que quer afete a matéria de acordo com leis regulares é em si mesmo matéria. Mas toda mente é diretamente ou indiretamente conectada à matéria e age de maneira mais ou menos regular, portanto, toda mente, mais ou menos, participa da natureza da matéria. Por isso, seria um erro presumir que os aspectos físicos e psíquicos da matéria são dois aspectos absolutamente distintos. Ao observar uma coisa pelo lado de fora, considerando suas relações de ação e reação com outras coisas, ela aparece como matéria. Ao observar essa mesma coisa pelo lado de dentro, considerando o seu caráter imediato como sentimento, ela aparece como consciência. (W 8.181)

Uma lei mecânica, assim, configura-se como uma descrição de uma forma de aquisição de hábitos, do mesmo modo que uma regularidade mental. Ambos são, segundo a lei da mente, formas de generalização, que são, em última instância o espalhar-se de sentimentos que adquiriram certas conexões.<sup>184</sup>

Curiosamente, o texto *Man's Glassy Essence*, apesar de seu título, não fala do homem em quase todo o seu conteúdo, exceto nos dois últimos parágrafos. Mas, o leitor, ao se debruçar sobre esses dois últimos parágrafos, deve perceber que tudo o que Peirce trabalhou nos parágrafos anteriores, servia justamente para fundamentar cientificamente as conclusões a que chegaria no fim do texto. E é ao exhibir tais conclusões que Peirce se volta para a implicação que a sua filosofia sinequista possui para com mais um importante aspecto da sua concepção de homem, a saber, o fato de que o homem configura, de uma maneira bem específica, e ligeiramente diferente do conceito de personalidade, uma pessoa. Vejamos como se dá esse pensamento:

A consciência de uma ideia geral possui uma certa “unidade do ego” que é idêntica quando passa de uma mente à outra. É, portanto, bastante análoga a uma pessoa; e, de fato, uma pessoa é somente um tipo particular de ideia geral. Muito tempo atrás, no periódico *Journal of Speculative Philosophy*, apontei que uma pessoa não é nada além de um símbolo que envolve uma ideia geral; mas minha visão naquela época era demasiadamente nominalista para me permitir ver que cada ideia geral possui o sentimento vivo e unificado de uma pessoa. (W 8.182)

---

<sup>184</sup> Cf. W 8.182.

Ao falar do *Journal of Speculative Philosophy*, Peirce se refere, como já sabe o leitor, aos textos da série cognitiva. Novamente, Peirce se refere ao fato de que, àquela época suas ideias eram demasiadamente nominalistas para que pudessem permitir que ele se desse conta de todas as consequências que sua filosofia estava a desbravar. Novamente também, insistimos que, na verdade, isso era uma questão de expressão. Ou seja, a expressão das ideias ainda precisava evoluir, mas, as ideias e suas consequências, estavam potencialmente lá, de modo que era uma questão de maturação até se chegar a uma expressão mais adequada. Tanto é assim que essas considerações trazidas por Peirce em *Man's Glassy Essence* na verdade fecham o ciclo. Como? Vejamos, Peirce está preparado agora, segundo sua própria expressão, para dizer que toda ideia geral possui o sentimento vivo e unificado de uma pessoa. E anteriormente, Peirce havia definido uma pessoa como um símbolo envolvendo uma ideia geral. Será que as duas definições são realmente diferentes? Um símbolo envolvendo uma ideia geral, carrega o elemento de esforço e o elemento sentimental presente, como vimos, em qualquer ideia geral, tal como, em termos categoriais, a terceiridade carrega em seu interior, a segundidade e a primeiridade, e tal como um hábito carrega os sentimentos que o compõem e os esforços pré-conexões das ideias que infinitesimalmente o compõem. O ponto de unificação, atribuído em *Man's Glassy Essence* ao conceito de pessoa, na *Lowell Lecture XI* e na série cognitiva era a consistência verificável em qualquer símbolo. Na verdade, a visão de Peirce continua essencialmente a mesma. Assim, ao invés de vermos abordagens excludentes, vemos exatamente abordagens complementares, e, na verdade, e em última instância, o pensamento exibido por Peirce em *Man's Glassy Essence* cumpre o papel de fechar o ciclo interpretativo iniciado nas *Lowell Lectures* de 1865-66, passando pela série cognitiva de 1868-69, conforme veremos logo na sequência. Como explicar, então, o dito de Peirce de que suas ideias eram demasiadas nominalistas à época da série cognitiva? Pensamos simplesmente que Peirce, nessa passagem, estava sendo duro consigo mesmo em virtude de desejar acentuar a maior clarificação terminológica a que chegou em sua filosofia mais madura; no entanto, conforme procuramos explicar, isso não altera a dimensão realista presente em sua filosofia mesmo àquela época.

Muito bem, Harrison foi o primeiro a apontar a diferença que há, no interior da filosofia peirciana, entre os conceitos de personalidade e pessoa.<sup>185</sup> E, ao contrário do que

---

<sup>185</sup> Cf. (HARRISON, 1971).

alguns intérpretes de Peirce supõem<sup>186</sup>, para ele, essa diferença não se dá meramente como uma distinção entre o geral e o particular. Ou seja, não se trata de predicar a personalidade como geral e a pessoa como particular, aparecendo, assim, o problema do estatuto do indivíduo na filosofia de Peirce. Patrícia Muio, um pouco depois de Harrison, também alcançou o mesmo escopo e é, assim, a autora que mais perto chegou de Harrison, em nossa opinião, ao trazer à tona o papel das categorias e da continuidade para mostrar o verdadeiro, ou melhor, mais plausível lugar do indivíduo na filosofia de Peirce, evitando concebê-lo como meramente negativo.<sup>187</sup>

Há, assim, algo um pouco mais complexo por detrás dessa distinção e, em nosso ver, o entendimento desse elemento está ligado ao fato de que, na verdade, o problema do individual é apenas uma questão de um elemento descontínuo (a pessoa considerada em si mesma, somente em seu caráter de segundidade, para efeito de análise e não de fato ou em realidade) no interior de um contínuo (o espriar-se das ideias que, quando coordenadas teleologicamente, formam uma personalidade somado ao fato de que, em sua realidade, uma pessoa é um contínuo). Isso está por detrás também do fato de que as duas séries de artigos de Peirce são em essência idênticas, inclusive no que diz respeito ao estatuto do indivíduo.

A questão é, o fenômeno da personalidade, mesmo em sua perduração, ou seja, em sua persistência enquanto feixe de hábitos, não explica como alguém permanece sendo a mesma pessoa durante qualquer duração, independentemente das modificações que venha a sofrer.<sup>188</sup> Em suma, a unidade da personalidade, que possui a unidade de uma ideia geral, tal como mostrou Harrison, não explica a unidade da pessoa, que implica, além da unidade de uma ideia geral, uma unidade sucessiva de estados de consciência, que costuma ser expressa como “eu”.<sup>189</sup> Por isso é necessário fazer a distinção, mas ao

---

<sup>186</sup> Cito, particularmente (BURKS, 1980), mas também à sua maneira (COLAPIETRO, 1989).

<sup>187</sup> (MUIO, 1984). Muio mostra que, para entender o que é uma pessoa em Peirce, é necessário considerá-la segundo as três categorias (p. 174). Harrison, que adiantou em alguns anos essa perspectiva, acrescentaria de maneira ainda mais clara que o elemento da segunda categoria é, em verdade, uma segundidade dentro de uma terceiridade e, assim, não totalmente um absoluto segundo (HARRISON, 1971, p. 220-230).

<sup>188</sup> Embora Peirce não tenha dado uma resposta definitiva a questão da ocorrência de múltiplas personalidades, a sua teoria da personalidade acomoda a possibilidade de que exista esse fenômeno. Inclusive, trata-se de um ponto curioso de pensamento, pois, múltiplas personalidades ocorrem dentro de uma mesma consciência, tomada enquanto unidade. O fenômeno de múltiplas personalidades mantém o problema da distinção entre personalidade e pessoa intacto, pois, é bem possível, tal como mostrou Harrison, que um sujeito possa exibir um infinito número de personalidades e mesmo assim permanecer o mesmo sujeito em seus aspectos essenciais, ou seja, como uma condição de possibilidades para uma série de manifestas e não manifestas múltiplas personalidades. Para detalhes, ver (HARRISON, 1971, particularmente os capítulos 6 e 7).

<sup>189</sup> Cf. (HARRISON, 1971, p. 218-219).

mesmo tempo explicar como a pessoa também possui uma unidade e, portanto, não é um absoluto segundo ou individual, embora a individualidade seja um elemento na composição do seu conceito.<sup>190</sup>

Peirce afirma em *Man's Glassy Essence*:

Tudo o que é necessário, com base nesta teoria, à existência de uma pessoa é que os sentimentos dos quais ela é construída possam estar conectados de maneira suficientemente próxima para influenciar umas às outras. (W 8.182)

Como explicar, então, a unidade da pessoa no interior da filosofia peirciana? O que seria a unidade de um sujeito que permanece sendo o mesmo, conforme mostram as experiências fenomênicas de auto asserção? Vimos nos textos da série cognitiva que não podemos ter um conhecimento intuitivo da nossa própria autoconsciência e que também não temos o poder de conhecer a nós mesmos por meio de uma mera introspecção, no fundo de caráter intuitivo, de modo que o nosso conhecimento do mundo interno é derivado do nosso conhecimento dos fatos externos. Muito bem, Peirce parece manter exatamente essa mesma posição em seus escritos mais maduros. Harrison expõe esse movimento de maneira contundente ao exhibir como Peirce procura pensar a pura experiência do “eu” e acaba por concluir que tal experiência é a forma mais degenerada de terceiridade<sup>191</sup>, tal como se pode extrair da seguinte passagem:

A forma mais degenerada de Terceiridade é quando concebemos uma mera Qualidade de Sentimento, ou Primeiridade, representando a si mesma, para si mesma, como Representação. Isto, por exemplo, seria a Pura Autoconsciência, que pode ser grosseiramente descrita como um mero sentimento que possui um instinto obscuro de um germe do pensamento. (CP 5.71)

A experiência do puro eu é, assim, uma experiência de uma qualidade de sentimento atrelada a um símbolo vivo que, em um dado momento, representa, enquanto sentimento, a si mesmo como uma representação. Em outros termos, é a experiência de

---

<sup>190</sup> Com isso, é claro, não estamos pretendendo negar o caráter individual do corpo, “*este corpo*” e não “*aquele corpo*”, nesse sentido, um manifesto exemplo de segundidade. Esse caráter existente é assumido, porém, não é o que está em cheque aqui, tal como não o era na *Lowell Lecture XI* e na série cognitiva a explicação do homem em seu aspecto externo como um corpo animal.

<sup>191</sup> Cf. (HARRISON, 1971, p. 220).

um símbolo tal como esse símbolo é sentido e está intimamente ligado ao próprio poder do símbolo de representar. Nas palavras de Harrison:

Assim, trata-se da experiência da primeiridade, possibilidade da pura terceiridade (pensamento), sem haver nenhuma representação atual. Por isso, Peirce chama essa experiência de pura autoconsciência de ‘um escuro instinto de ser um germe de pensamento’ (CP 5.71). Trata-se da consciência de um símbolo vivo como um potencial portador de significado. (HARRISON, 1971, p. 221).

Desse modo, parece que a experiência do eu, que permanece a mesma durante qualquer intervalo contínuo, ou seja, que permanece constante pelos feixes de hábitos que constituem a personalidade, configura uma espécie de unidade na série contínua de um fenômeno sob a lei da mente, que adquiriu uma certa coordenação. O puro eu é, assim, em sua unidade, o ponto de partida e condição de possibilidade da auto asserção; mas, sendo a auto asserção do puro eu constante, algo a mais está presente no processo. Para explicar isso com mais acuidade, Harrison lembra como Peirce se valeu de uma interessante metáfora, conhecida como a metáfora do mapa contínuo, que segue:

Imagine que sobre o solo de um país, com uma única linha fronteiriça [...] há um mapa desse mesmo país. Este mapa pode alterar as províncias diferentes deste país em qualquer proporção. Mas, eu suponho que ele representa cada parte do país que possui uma única fronteira, por uma parte do mapa que possui uma única fronteira; que cada parte é representada como demarcada por tais partes como ela verdadeiramente é demarcada; que cada ponto do país é representado por um único ponto no mapa e que cada ponto no mapa representa um único ponto no país. Suponhamos, além disto, que esse mapa é infinitamente preciso em sua representação de modo que não haja qualquer partícula em qualquer grão de areia no país que não tenha sido representada no mapa se tivéssemos de examiná-lo por meio de um poder magnificamente alto de ampliação. Já que tudo sobre o solo do país é mostrado no mapa, e já que o mapa jaz no solo do país, o mapa em si será retratado no mapa, e nesse mapa do mapa tudo o que há no solo deste país pode ser discernido, incluindo o mapa em si com o mapa do mapa em sua fronteira. Assim, haverá no mapa o mapa do mapa, e nele, um mapa do mapa do mapa, e assim por diante *ad infinitum*. Cada um desses mapas estando no interior de seus precedentes na série,

haverá um ponto contido em todos eles, e este será o mapa de si mesmo. Cada mapa que direta ou indiretamente representa o país é em si mapeado no próximo; ou seja, no próximo, ele será representado como um mapa do país. Em outras palavras, cada mapa é interpretado como tal no posterior. Podemos dizer, portanto, que cada um é a representação do país no mapa posterior; e aquele ponto que está em todos os mapas é em si mesmo a representação de nada além dele mesmo e para nada além dele mesmo. É, portanto, a analogia precisa da pura autoconsciência. (CP 5.71)

Segundo essa metáfora, a tentativa de tornar cognitiva a autoconsciência funciona exatamente como a representação de um mapa dentro de um mapa. A série contínua de pontos que representa os mapas infinitamente implica em um tipo de unidade, mas uma unidade que só possui sentido representativo na sequência representativa. Obviamente, a sequência representativa é a representação de um mapa no próximo mapa, infinitamente. Nunca havendo término para essa série, só se pode dizer que ocorre uma representação de uma maneira insuficiente. Do mesmo modo, o ponto que pertence a todas as representações feitas durante um fluxo temporal, o “eu”, é, quando tomado em si, insuficiente enquanto representação, mas, no entanto, é uma representação, uma representação perpétua de si mesmo. Veja-se nas palavras do próprio Peirce, ao encerrar a metáfora do mapa:

Como tal, ela [A autoconsciência] é autossuficiente. Ela é poupada de ser insuficiente, ou seja, de ser nenhuma representação, justamente pela circunstância de que ela não é totalmente suficiente, ou seja, não é uma completa representação, mas somente um ponto sobre um mapa contínuo. (CP 5.71)

Curiosamente, exatamente por ser uma representação insuficiente dentro de um processo de representações, mais exatamente, uma representação insuficiente contínua, o eu funciona como uma fonte de unidade da série contínua de representações que constituem o homem e sua personalidade ou personalidades, de modo que, por isso, o homem pode ser, e foi, definido como um signo, ou melhor dizendo, definido como um símbolo em perpétua evolução.

Harrison, comentando a metáfora peirciana do mapa, explica o caráter desse eu ou unidade da pessoa, de maneira esclarecedora:

[...] o eu, o símbolo vivo [enquanto pessoa] que procura representar, é, em qualquer instante, a representação de nada além de si mesmo e para nada além de si mesmo. Nesse sentido, ele é puramente indexical; mas, porque ele é um caso de um símbolo sendo um índice para si mesmo, há uma permanente consciência do potencial de representar. (HARRISON, 1971, p.223)

“*Puramente indexical*” significa, em termos categoriais, considerado apenas em seu aspecto de segundidade. Funcionando como um índice, o eu serve apenas para apontar para algo que funciona como um existente, no caso do homem, uma pessoa individual. Mas, por outro lado, “[...] o eu também aponta para si mesmo como a totalidade do símbolo vivo que é, a saber, como o processo unificador da atividade sígnica cuja função e finalidade é representar”<sup>192</sup>, ou seja, um caso típico da ação da lei da mente. Em outros termos, temos aqui as três categorias do autor funcionando em conjunto no interior do homem-símbolo. O lugar próprio do indivíduo no interior da filosofia de Peirce é, segundo essa interpretação, a de uma segundidade dentro de uma terceiridade.

Mas em que, exatamente, essa unidade da pessoa se diferencia da unidade da personalidade? Pois, notou-se que, o próprio eu deve ser considerado como uma espécie de símbolo que, quando se autorreferencia como pessoa, ou seja, quando procura representar a si mesmo, pode apenas se denotar como *locus* de representação infinita e, nesse sentido, carrega um forte componente individual, a saber, o objeto individual da autorrepresentação. No entanto, esse eu não pode nunca ser esgotado por uma quantidade finita de representações, tanto de si, quanto de qualquer fluxo de personalidade que nele se encontrar. Depende, assim, para toda a eternidade (ou até a sua extinção com a morte?) de uma representação subsequente, ou de um pensamento subsequente para continuar a busca pela realização de sua finalidade; sem nunca se completar de maneira absoluta, tal como o próprio cosmos<sup>193</sup>. Assim, para respondermos de maneira objetiva a pergunta acima, podemos dizer que a unidade da personalidade é continuidade de um feixe de hábitos coordenados de uma determinada maneira, ao passo que a unidade da pessoa, por sua vez, é a unidade, de um lado, da contínua presença e consistência da pura autoconsciência do eu e, de outro, da contínua representação desse eu como unidade daquilo que contém; unidade de primeiridade e de terceiridade; enquanto representação, trata-se de uma unidade sempre inferida, posto que dependente da infinita série de

---

<sup>192</sup> (HARRISON, 1971, p.223).

<sup>193</sup> Nos segundo e terceiro capítulos veremos o que isso quer dizer em relação ao cosmos.



representações; enquanto puro eu, condição de possibilidade (unidade metafísica) de todo o processo infinito de representações que configuram o homem em perpétua evolução.

Em outros termos, a unidade da pessoa é a condição de possibilidade de um processo de representação coordenado teleologicamente; a unidade da personalidade é o resultado do processo de unificação<sup>194</sup> de uma dada coordenação teleológica de ideias. É por meio da união dessas unidades, que configuram uma pessoa em sua realidade, que se pode dizer e experienciar o fato de que uma pessoa pode permanecer “a mesma” independentemente das modificações a que seja submetida durante um processo infinito de representação.

Conclui-se, enfim, que uma pessoa, considerada em sua realidade, é também um geral.<sup>195</sup> Um geral cujos hábitos coordenados, ou, em outros termos, cuja personalidade ou personalidades possuem a possibilidade de se tornarem cada vez mais autoconscientes e objetivamente autocontroladas durante o processo de representação infinita ao qual o homem, enquanto ser real, está sujeito. No interior dessa série valem, igualmente, tanto a teoria exibida nos textos da série cognitiva, quanto a exibida nos textos da série *The Monist*, de modo que, assim, fecha-se o ciclo da nossa estratégia de exposição do conceito de homem em Peirce.

### 1.3 O lugar do homem em uma filosofia sinequista

Procuramos ao longo deste primeiro capítulo explicar, por meio de uma estratégia de exposição específica, a concepção de homem no interior da filosofia de Peirce, concepção essa que pode ser chamada, em última instância, de sinequista, mesmo que o termo “sinequismo” seja apanágio da filosofia mais madura do autor, pois, a essência deste termo, ou seja, seu comprometimento com a ideia de que a continuidade configura um elemento pervasivo no cosmos, se faz sentir desde os seus primeiros escritos.

Como vimos já na introdução a esse trabalho, tal passo se configurava como essencial para os objetivos da tese aqui defendida, pois, para explorarmos no próximo capítulo o que pode possuir certo estatuto de imortalidade no homem, primeiro

---

<sup>194</sup> Ou processos de unificação, no caso de múltiplas personalidades.

<sup>195</sup> Inversamente, uma ideia geral, qualquer ideia geral, para Peirce, carrega o sentimento unitário de uma pessoa viva: “*Toda ideia geral possui o sentimento vivo e unificado de uma pessoa*” (W 8.182).

precisávamos entender como se configura o homem em geral. Ao fazê-lo, por meio de uma análise o máximo possível adequada para o espaço disponível neste trabalho, nos aproximamos de um entendimento daquilo que poderíamos chamar de elementos fundamentais para a compreensão do homem na filosofia do autor. E esse era o nosso objetivo neste primeiro capítulo: tratava-se, desde o início, de expor e analisar o que Peirce entendia ser a *essência* do homem, de modo que essa compreensão funcionasse como o ponto de partida para os nossos segundo e terceiro capítulos.

No entanto, lembremos que a estratégia de exposição que utilizamos não deve em nenhum momento ser considerada como a única possível, mesmo para o fim que perseguimos aqui. Ou seja, poderíamos eventualmente ter seguido outros caminhos de exibição, de modo a trazer outros elementos dos quais, possivelmente, leitores versados em outros aspectos da filosofia peirciana sentiram falta.<sup>196</sup> No entanto, mesmo em um trabalho de doutorado, caminhos de exposição devem ser definidos, não sendo nem possível e nem sequer recomendável, buscar a ilusão de ser capaz de esgotar todos os aspectos interpretativos possíveis em uma única exposição. O autor que acha possível fazer isso, provavelmente se frustrará bastante ao concluir que foi incapaz de fazê-lo, mas, ao mesmo tempo terá uma boa oportunidade de experimentar fenomenicamente o sentido do falibilismo de Peirce.<sup>197</sup> Enfim, desejamos que o caminho que escolhemos para exibir o conceito de homem de Peirce, mesmo com suas inevitáveis omissões em relação à gama de possibilidades de apresentação, tenha sido considerado plausível pelo nosso leitor, mediante a avaliação das descrições e argumentações que utilizamos para exibi-la.

Gostaríamos, no entanto, de, a partir da abordagem do homem que acabamos de levar a cabo, concluir esse capítulo considerando, brevemente, alguns elementos acerca do lugar ocupado por este homem no cosmos a partir da filosofia sinequista de Peirce. Faremos isso a partir de uma das consequências mais explícitas da concepção peirciana do homem, a saber, a de que o homem é, em essência, um ser social.

Parece-nos ter ficado explícito que o homem, para Peirce, é, essencialmente, um ser inacabado e, talvez, nisso mesmo resida a origem da grandeza do seu papel no cosmos, por razões que, sabemos, só se tornarão mais claras a partir de certas conclusões a que

---

<sup>196</sup> Cito, como exemplos, a possível aproximação entre as noções de “inconsciente” peirciana e freudiana (COLAPIETRO, 2008) e a possível comparação entre as noções anticartesiana do “eu” em Peirce e Bakhtin (SANTAELLA, 2006).

<sup>197</sup> Sobre o Falibilismo Peirciano ver (IBRI, 1992, cap. 3).

chegaremos no terceiro capítulo. Mas, podemos, dentro de certos limites, adiantar algumas coisas aqui.

Para o homem peirciano, símbolo que é, só faz sentido buscar uma certa realização em algum outro símbolo interpretante. Dizemos “uma certa realização” porque o homem, já o sabemos, encontra-se em perpétua evolução e isso significa, como também vimos, que ele nunca estará totalmente realizado, quaisquer que sejam as circunstâncias, tal como um contínuo nunca é esgotado por suas instâncias ou pontos descontínuos, não importa em que quantidade, pois, um contínuo é a possibilidade infinita de qualquer número de atualizações.

Na verdade, a característica de insuficiência não é apanágio do homem. Tecnicamente, não há símbolo autossuficiente, sendo ele um signo cuja razão de ser está em determinar um interpretante.<sup>198</sup> Ou seja, um símbolo é um signo mediador por excelência. E da mesma forma o é o homem. Isso tem como consequência o reconhecimento de que a descrição do homem-símbolo fundamenta o fato de Peirce considerar o homem como sendo, essencialmente, um ser social.

O que significa isso? Sob a ótica da filosofia sinequista de Peirce, significa que, sendo o homem um símbolo em perpétua busca por realização, seu próprio processo de crescimento só pode se dar no interior de uma comunidade, ou seja, em conjunto com outros homens-símbolos e não nos recônditos esconderijos de sua mera individualidade. Na verdade, o homem está tão longe dessa certa realização quanto mais em isolamento se encontrar.

O homem-símbolo é ele mesmo um contínuo, como esperamos ter deixado claro. Mas, ao mesmo tempo, é um contínuo inserido em contínuos de dimensões maiores, sua família, sua cidade, seu país, a sociedade, o cosmos, em última instância. Enquanto contínuo (enquanto símbolo), o homem é crescimento perpétuo, com infinitas possibilidades de realização. Enquanto inserido em um contínuo de dimensões maiores (ou seja, enquanto indivíduo ou ponto descontínuo no interior de um contínuo), o homem está fundido em uma rede de relações potenciais junto com outros indivíduos; nesse último contexto, a individualidade cessa de ter significado absoluto, sendo sua distinção apenas identificada a partir da ignorância e do erro, residindo aí, como vimos, um dos pontos de ruptura entre a filosofia de Peirce e a tradição filosófica cartesiana e

---

<sup>198</sup> Cf. (ALMEIDA, 2014). Ver também (SANTAELLA, 2004a).

nominalista, que procuram equipar o homem com o poder de decisão absoluta a partir de sua individualidade ou subjetividade.

O homem peirciano não possui tal poder, nem diante de si mesmo, posto estar em perpétua realização, como procuramos esclarecer desde o início deste capítulo, e muito menos diante do real. Portanto, é no contínuo maior no qual o homem está inserido que se encontra a fonte independente de uma verdade também em evolução. Senão, vejamos.

O realismo radical de Peirce descreve o seu objeto, a saber, a realidade enquanto modo de ser das coisas, como independente de qualquer subjetividade, independente de qualquer representação particular, ou mesmo conjunto de representações particulares.<sup>199</sup> Porém, o seu idealismo objetivo descreve esse mesmo modo de ser das coisas como dependente do pensamento em geral. Ao contrário do que parece, isso não configura uma contradição. E o segredo para entender essa posição de Peirce está, exatamente, em um dos fundamentos dessa tese, a saber, o reconhecimento de que a sua filosofia é, estritamente falando, um sinequismo que carrega em seu bojo um realismo/idealismo-objeto.

Desse modo, devemos entender a consideração da dependência do real em relação ao pensamento em geral como, na verdade, uma dependência cósmica em relação ao contínuo, de natureza ideal, e para o entendimento do qual estamos sempre em aproximação.<sup>200</sup> Por outro lado, a independência do real em relação ao pensamento individual ou grupo de individuais é nada mais do que a recusa peirciana de reduzir o contínuo a qualquer tipo de elemento discreto. Portanto, não há contradição na posição peirciana. E, por outro lado, o homem é uma instância microcósmica dessa situação lógico-objetiva do cosmos em geral.

---

<sup>199</sup> Esse pensamento acerca do real foi, desde cedo, muito acentuado por Peirce. Um dos primeiros exemplos onde Peirce exhibe essa abordagem de maneira bem clara é a sua resenha crítica da edição de Fraser das Obras de George Berkeley (W 2.462-487), escrita em outubro de 1871. Nesta resenha, Peirce convoca Duns Scotus pela primeira vez como um influenciador da sua visão acerca do realismo, explorando de maneira aguda a querela entre o nominalismo e o realismo no período medieval no intuito de extrair as consequências dessa questão para o pensamento moderno, a partir do contexto da obra berkeleyana. Neste texto, ao mesmo tempo uma crítica ao nominalismo e uma defesa do realismo, encontramos Peirce a afirmar, por exemplo, o seguinte: “*Objetos são divididos em ficções, sonhos, etc., de um lado, e realidades, de outro. Os primeiros são aqueles que existem apenas na medida que você, eu ou algum homem os imagina; os últimos são aqueles que possuem uma existência independente da sua mente, da minha ou da de qualquer número de pessoas. O real é aquilo que não é o que venhamos, eventualmente, a pensar acerca dele, mas sim o que permanece inalterado pelo que pensamos acerca dele.*” (W 2.467).

<sup>200</sup> Melhor seria dizer que essa é uma questão de constituição cósmica, contínua em sua essência. Para detalhes sobre a cosmologia peirciana, consultar (IBRI, 1992, capítulos 5 e 6) e (TURLEY, 1977).

Por isso, agora sob o viés epistemológico, a outra face dessa reflexão implica em reconhecer que a verdade, como representação da constituição ontológica do real, se identificaria com a opinião final a que uma comunidade de investigadores chegaria, se tempo suficiente lhe fosse dado no processo de investigação levado a cabo de acordo com um método científico.<sup>201</sup> Essa verdade é, ontologicamente, de natureza ideal, tal como tudo o que há, segundo o idealismo objetivo do autor. Por outro lado, do ponto de vista da expressão humana, essa mesma verdade, só pode ser aproximada e nunca atingida em caráter absoluto. Peirce é um falibilista. Mas, mais que isso, Peirce é também um indeterminista ontológico<sup>202</sup>, e, portanto, a própria evolução do cosmos, como também vimos acima, contém, para além da lei e da tendência à aquisição de hábitos, elementos de acaso real, de indeterminação real, portanto.

O real pode, assim, ser definido como aquilo em que qualquer homem acreditaria e, segundo o pragmatismo do autor, aquilo a partir do que, como crença, estaria preparado para agir, se suas investigações fossem levadas suficientemente longe.<sup>203</sup> Esse real permanece independente da falsidade de qualquer representação, bem como independente de qualquer representação verdadeira meramente atual (mais corretamente, que viesse a ser descoberta como verdadeira no *long run*), mas não da verdade ontológica que é o próprio comportamento do objeto em seu caráter cognoscível. Diante dessa correspondência, por assim dizer, entre verdade e realidade, a opinião final a que se chegaria no limite ideal da investigação consistiria na expressão verdadeira do modo de ser do objeto investigado.

Muito bem, o método científico, que se caracteriza exatamente por levar em conta esse real como independente do pensamento particular ou conjunto de pensamentos, configura-se como o método capaz de levar à representação desse mesmo real, de um lado de maneira aproximada em qualquer ponto assinalável no tempo e, de outro, adequadamente no longo tempo (*long run*). No entanto, não importa se isso ocorrerá ou não no universo da expressão humana. Em Peirce, o homem não possui privilégios:

[...] embora o objeto da opinião final dependa do que a opinião é, ainda assim, o que tal opinião é não depende do que você ou eu ou qualquer homem pensa. A nossa perversidade e a de outros pode até, indefinidamente, atrasar o estabelecimento da opinião; pode até mesmo,

---

<sup>201</sup> Ver, por exemplo, W 3.273.

<sup>202</sup> Sobre o falibilismo e o indeterminismo ontológico de Peirce, ver (IBRI, 1992, capítulos 3 e 4).

<sup>203</sup> Cf. CP 8.41.

concebivelmente, fazer com que uma proposição arbitrária seja aceita universalmente, enquanto a raça humana durar. Mesmo assim, isso não mudaria a natureza da única crença que resultaria da investigação carregada o suficientemente longe. E se, após a extinção da nossa raça, outra surgisse com as faculdades e a disposição para a investigação, aquela opinião verdadeira deve ser aquela a que chegariam (CP 5.408).

Se por um lado, o homem não possui privilégio diante do real, de outro, a sua possibilidade de exprimir de maneira aproximadamente verdadeira uma realidade independente passa, necessariamente, pela própria existência de uma comunidade de investigação. Senão, vejamos nas palavras do próprio Peirce:

As cognições que, deste modo, nos alcançam por essa série infinita de induções e hipóteses (que, embora infinita *a parte ante logice*, ainda é como um processo contínuo não sem um início no tempo) são de dois tipos, a verdadeira e a falsa, ou cognições cujos objetos são reais e aquelas cujos objetos são irrealis. E ao que nos referimos por real? É uma concepção que devemos primeiramente ter tido quando descobrimos que existia um irreal, uma ilusão; ou seja, quando nós nos corrigimos pela primeira vez. Agora a única distinção que esse fato logicamente reclama é a distinção entre um *ens* relativo a determinações internas privadas, ou seja, a negações pertencentes a idiosincrasia, e um *ens* tal como permaneceria no longo prazo. O real, então, é aquilo a que, mais cedo ou mais tarde, a informação e o raciocínio finalmente resultariam, e que é, portanto, independente dos caprichos de mim e de você. Assim, a própria origem da concepção da realidade mostra que essa concepção envolve essencialmente a noção de uma COMUNIDADE, sem limites definidos, e capaz de um aumento indefinido de conhecimento. E então, aquelas duas séries de cognições – a real e a irreal – consistem daquelas que, em um tempo suficientemente futuro, a comunidade sempre continuará a reafirmar; e daquelas que, sob as mesmas condições, serão sempre negadas. (W 2.239)

Assim, o método científico exige a partilha de opiniões no processo de aproximação da opinião final ideal, pois, tal como reafirma Peirce “[...] *o que qualquer coisa realmente é, é como ela será finalmente conhecida no estado ideal de informação*

*completa, de modo que a realidade depende da decisão última da comunidade.*”<sup>204</sup> É essa partilha que promove, semioticamente, a correção e o aprendizado comunitário que tira o homem de seu mero *status* individual e o coloca em condições de crescer e evoluir junto com o cosmos. Mas, que fique ainda mais claro, essa possibilidade não é oriunda do homem e nem sequer da comunidade, mas sim do próprio contínuo de significado no qual estão inseridos.

Por outro lado, o que expusemos até aqui não pretende significar que o homem não possui um papel importante no processo de evolução no qual está inserido. Ao contrário, de maneira quase paradoxal, esse ser perpetuamente inacabado, cuja finalidade é representar, não sendo o ponto final para a compreensão do real, tem na busca comunitária algo que descreve o seu lugar. É um lugar que não configura o ponto final, mas que pode, humildemente, no interior da comunidade ilimitada, reconhecer o real como sendo muito maior do que ele enquanto indivíduo. Assim, como já adiantamos acima, o homem possui certa possibilidade de autocontrole na dimensão normativa de sua vida. Esse autocontrole, embora apenas possível porque há um mundo real no qual certa normatividade é possível, configura, na verdade, o fundamento de sua liberdade.

Sim, o homem-símbolo, autoconsciente, pode exercer o autocontrole e lapidar seus hábitos de conduta, de modo que, sendo definido por sua conduta, seu caráter ou personalidade pode crescer por meio do que aprende em conjunto com outros homens-símbolos, em comunidade, como um ser social. Dada a natureza ontológica do real, essa linha de pensamento nos leva a perceber que, mesmo no fundamento da sua liberdade, o homem só pode realizar a virtude do seu crescimento como um possível membro de uma comunidade.

Isso significa que, individualmente, um homem é tal como um discreto no interior de um contínuo, mas, fundido com outros homens, imerso no contínuo de infinitas possibilidades realizam-se continuidades de relações entre diversos contínuos no interior de um contínuo maior. Por isso, Peirce disse o que segue em *Man's Glassy Essence*:

[...] deve haver algo como uma consciência pessoal nos corpos dos homens que estão em íntima e intensa comunhão solidária. [...] Orgulho, sentimento nacional, empatia, não são meras metáforas. Nenhum de nós pode saber completamente o que as mentes das corporações são, não mais do que as minhas células cerebrais podem

---

<sup>204</sup> W 2.241.

saber o que o cérebro inteiro está pensando. Contudo, a lei da mente claramente aponta para a existência de tais personalidades, e há muitas observações ordinárias que, se fossem criticamente examinadas e suplementadas por experimentos especiais, poderiam, como as primeiras aparências prometem, fornecer evidência da influência dessas pessoas grandiosas sobre os indivíduos. É frequentemente observado que em um dia, meia-dúzia de pessoas, estranhas umas às outras, colocarão em suas cabeças que devem fazer um e o mesmo feito estranho, seja um experimento físico, um crime, ou um ato virtuoso. (W 8.182-183)

Essa passagem mostra claramente que Peirce estende as suas noções de personalidade e pessoa para grupos, entidades e sociedade em geral. Esse ponto da filosofia de Peirce está longe de estar acordado entre os estudiosos do autor.<sup>205</sup> Sem entrar em detalhes de contenda, nossa interpretação é a de que essa extensão faz todo sentido, desde que levemos em consideração, novamente, o pano de fundo proporcionado pelo idealismo objetivo e o realismo radical do autor.

No fim das contas, como seres capazes de autocontrole, os homens-símbolos estão desde sempre inseridos em um contexto evolutivo e normativo.<sup>206</sup> Isso significa que há certas condições que devem ser satisfeitas para que o homem possa atingir a excelência parcial como um símbolo, ou seja, atingir a sua excelência possível. Em outros termos, para que o homem seja um bom símbolo, ele deve desenvolver de maneira apropriada as suas potencialidades. Que condições são essas?

Para Peirce, o homem, tal como tudo o que há no cosmos, caminha em direção àquilo que chamou, no alto de seu *melhorismo*, de *crescimento da razoabilidade concreta*. A abordagem do conceito de razoabilidade concreta, relacionado ao tema desta tese, está designada ao segundo capítulo, com impacto também no terceiro capítulo, pois, essa noção também possui íntima conexão com a concepção peirciana de Deus. Assim, para os propósitos da conclusão deste primeiro capítulo, basta retermos algo que já havíamos adiantado em nossa propedêutica:

---

<sup>205</sup> Arthur Burks (BURKS, 1980) e, sobretudo, Robert Lane, por exemplo, discordam totalmente dessa extensão operada por Peirce (cf. LANE, 1983). Por outro lado, Cornelis De Waal (WAAL, 2006) e M. Fairbanks (FAIRBANKS, 1976), por exemplo, concordam.

<sup>206</sup> Para uma Introdução às Ciências Normativas do autor, ver a nossa propedêutica (ALMEIDA, 2014). Para um estudo aprofundado, ver, sobretudo, (POTTER, 1997).



O admirável em si, o supremo bem para o qual todos os ideais tendem a se conformar, para Peirce, consiste na Razão, ou melhor, no crescimento da razoabilidade concreta. Esse ideal dos ideais seria buscado sobre todas as circunstâncias e sem relação com nada mais, e consiste na interação de todas as coisas em direção à evolução razoável do universo. [...] Para Peirce, a Razão assim explicitada, seria a única coisa que é desejável sem necessidade de nenhuma espécie de explicação ulterior (embora possamos dar razões para pensar assim, e nisso consiste, por exemplo, a própria explicação peirciana das Ciências Normativas).<sup>207</sup>

O homem-símbolo deve, assim, buscar realizar o seu propósito no universo com excelência; o seu propósito é participar do crescimento da razoabilidade com aquilo que lhe é distinto, ou seja, participar por meio da sua capacidade de autocontrole do desenvolvimento da razoabilidade, ou seja, do crescimento da terceiridade, incorporando hábitos de pensamento, ações e sentimentos por meio de infinitas possibilidades de incorporação:

[...] é pela replicação indefinida do autocontrole sobre o autocontrole que o homem [*vir*] é gerado, e pela ação, através do pensamento, ele forma uma estética ideal, não para o mero proveito da sua miserável massa encefálica, mas como participação concedida por Deus na obra da criação. (CP 5.402n3)

Poder-se-ia tomar o final dessa passagem como uma espécie de ironia da parte de Peirce, mais uma de suas ferrenhas críticas relacionadas a uma inserção ingênua e dogmática de uma certa concepção de Deus no discurso filosófico. No entanto, não acreditamos ser este o caso. Em nossa interpretação, a passagem não é irônica e parece, ao contrário, exibir um pensamento constante, embora conjectural, do autor, que teremos a oportunidade de entender um pouco melhor no terceiro capítulo. Veja-se a recorrência, por exemplo, na passagem seguinte:

Dizer que o homem não realiza nada além daquilo para que os seus esforços são direcionados seria uma condenação cruel da grande capacidade dos homens, que nunca descansam de trabalhar para atender às suas necessidades vitais e as de suas famílias. Mas, sem se esforçar diretamente para isso, e muito menos compreendê-lo, eles praticam

---

<sup>207</sup> (ALMEIDA, 2014, p. 34).

tudo aquilo que a civilização requer, e dão à luz uma outra geração para avançar a História mais um passo. Seu fruto é, portanto, coletivo; é a realização do povo inteiro. O que é isso, então, que todo o povo é, o que é esta civilização, que é o resultado da história, mas que nunca é concluída? Não podemos esperar atingir uma concepção completa disso, mas podemos ver que se trata de um processo gradual, que envolve uma realização de ideias na consciência do homem e em suas obras, e que se realiza em virtude da capacidade do homem de aprender, e pela experiência que continuamente derrama sobre ele ideias que ele ainda não adquiriu. Podemos dizer que este é o processo pelo qual o homem, com toda a sua miserável pequenez, torna-se gradualmente mais e mais imbuído do espírito de Deus, no qual a Natureza e a História estão difundidos. (CP 5.402 Fn P2, Cross-Ref:††)

Pode-se dizer, então, que o homem-símbolo, em seu papel, e tal como qualquer outro ser vivo ou “coisa”, é parte do processo evolucionário por meio do qual a razoabilidade se torna mais manifesta no universo.<sup>208</sup>

Enfim, é momento de encerrarmos esse capítulo. A partir de uma estratégia específica de apresentação, levamos a cabo uma análise possível da concepção peirciana de homem. Essa análise foi feita por meio da abordagem de importantes textos, pertencentes à diferentes fazes do pensamento do autor; o fio condutor dessa análise estava balizado em uma interpretação do pensamento do autor como abarcando uma síntese de realismo e idealismo objetivo, no bojo do seu sinequismo.

Caracterizada dessa forma, conforme vimos, a visão peirciana exhibe uma constante inserção do homem, ele mesmo um contínuo, no interior de contínuos ainda maiores, chegando, em última instância, ao próprio processo evolucionário cósmico. Assim, uma vez que é característico do homem, no interior desses contínuos maiores, o inacabamento e a incompletude, e que a sua personalidade, na unidade pessoal, está sempre em crescimento e evolução, tal como o próprio universo, não se pode falar, em

---

<sup>208</sup> Embora essa oração possa parecer, à primeira vista, um tanto hegeliana, a filosofia de Peirce não deve ser com ela equacionada. O próprio Peirce, embora reconheça a sua importância, fez questão de se diferenciar de Hegel, por exemplo, na seguinte passagem: “*Agora, surge a questão, o que resultou necessariamente deste estado de coisas? [o estado de coisas evolucionário] Mas, a única resposta lúcida para essa questão é que, onde a liberdade era ilimitada, nada em particular necessariamente resultou.*” (CP 6.218). E, como o próprio Peirce explica na sequência: “*Nessa proposição reside a principal diferença entre a minha lógica objetiva e aquela de Hegel.*” (Idem). A evolução peirciana não preconiza um resultado necessário, mas sim um crescimento da razoabilidade concreta que acolhe em seu seio as leis, mas também a liberdade e a variedade, primeiridade, em termos categoriais. Voltaremos a isso em outras ocasiões.

nenhum momento, de alguma configuração absoluta ao seu respeito. Isso traz à tona, mais uma vez, o tema da *essência vítrea do homem*.

Dissemos no início deste capítulo que Peirce não definira de maneira positiva e clara o que ele entendia por *essência vítrea* do homem, de modo que, sob certo aspecto, ficaria sob a responsabilidade do intérprete de sua obra tentar responder a essa questão a partir das pistas por ele deixadas.

Para Cornelis De Waal, por exemplo, a metáfora shakespeariana utilizada por Peirce significa, simplesmente, que o homem não possui essência.<sup>209</sup> Essa é uma forma interessante de interpretação, sobretudo se levarmos em consideração as concepções tradicionais do termo “*essência*”<sup>210</sup> como algo *acabado e imutável* que responderia pelo que o objeto *é*, distinguido de *como ele é*.<sup>211</sup> A concepção peirciana estaria, de fato, em completa oposição *pragmaticista* a essa caracterização tradicional, que, pode-se dizer, também se encontra relativamente ultrapassada. No entanto, não nos parece que Peirce esteja negando que haja uma essência do homem. Ou seja, para Peirce, não é descabido falar em *essência* do homem, desde que esse termo seja entendido de maneira bem qualificada, maneira essa que consiste exatamente no que procuramos expor durante esse capítulo.

Assim, Stanley Harrison, parece dar um passo além de De Waal, quando, ao se perguntar sobre a mesma questão, primeiro explora a possibilidade de a metáfora significar, tal como a substância vítrea, que o homem possa ser moldado de diversas formas, sem haver uma forma única e definidora que o captura, e sendo essa, exatamente, a sua essência. Mais ainda, Harrison acaba por concluir que seria melhor, para além da possibilidade anterior, que o termo “vítreo” fosse tomado como significando algo *quase que indiscernível*, tal como a natureza transparente do vidro, pivô da metáfora.<sup>212</sup> Harrison assim justifica a sua conclusão:

O homem é um símbolo vivo cuja essência é o poder de representar; e tal atividade de representação não pode ser capturada do modo como ocorre em nenhuma de suas manifestações atuais. É nesse contexto que Peirce diz acerca da identidade do homem, “*do teu olho sou o olhar*”. Sendo assim, da mesma forma que um símbolo não pode conhecer a si

<sup>209</sup> Cf. (DE WAAL, 2001, nota 62).

<sup>210</sup> Cf. (Vocabulário Técnico de Filosofia, verbete, p. 338-339).

<sup>211</sup> Cf. (The Cambridge Dictionary of Philosophy, verbete, p. 281).

<sup>212</sup> Cf. (HARRISON, 1971, p. 367).

mesmo como realmente é, nem uma pessoa (como um símbolo vivo) pode pensar nossa essência viva como ela realmente é; ainda assim, tal essência está sempre diante de nós como condição de possibilidade da nossa realidade enquanto símbolos. (HARRISON, 1971, p. 367)

Essa parece ser, pensamos nós, uma interpretação mais adequada da metáfora *essência vítrea* em relação à concepção de homem exibida por Peirce, que, salvo engano, nunca pretendeu negar uma certa essência do homem, mas apenas qualificá-la de uma maneira diferente das noções mais tradicionais e nominalistas, que, longe de pensarem o mundo levando em consideração um real independente da mente humana, mas ao mesmo tempo de natureza ideal, ao atribuírem o predicado *essência* quer ao particular, quer ao geral, sucumbem à tentação de tomar a linguagem humana como medida da própria *essência*, uma vez que, mesmo no último caso, tal essência não passaria de um elemento conceitual meramente imputado.

Em contraponto, a filosofia sinequista de Peirce, apoiada pelo seu realismo/idealismo objetivo, parece reservar lugar para uma noção de essência do homem que, se entendida adequadamente, a partir do que procuramos analisar neste capítulo, pode até, de certa forma, ser imortal.

## 2. A IMORTALIDADE DO HOMEM NA FILOSOFIA DE CHARLES PEIRCE

No capítulo anterior tivemos a oportunidade de explorar o que significa o conceito de homem na filosofia de Charles Peirce. Vimos, mesmo circunscritos a uma estratégia de exposição definida, que o significado de homem na filosofia de Peirce é rico em nuances e em possibilidades heurísticas, particularmente no que se refere à forma como se pode argumentar que o homem possui uma certa essência, não em sentido fixo e substancial, mas em um sentido que podemos chamar de pragmaticista, ou seja, no qual, a partir da realidade da manifestação das três categorias preconizadas pelo autor, o homem se revela, como um ser dotado de sentimento, volição e pensamento. Esse sentido funda-se no modo como se comporta e em como está preparado para agir caso certas circunstâncias se façam presentes tal que atualizem hábitos de conduta sedimentados, porém mutáveis e caracterizados por uma certa plasticidade, por isso sendo capaz de crescimento.

Essa essência pragmaticista do homem é marcadamente sinequista, ou seja, exige a apropriação do conceito de continuidade como uma característica pervasiva da caracterização geral do homem e do seu papel no cosmos, respeitando em seu bojo, ao mesmo tempo, a independência e a natureza ideal do real em relação a qualquer manifestação mental. Isso define o homem como um ser processual e inacabado por excelência, conforme vimos em detalhes no capítulo anterior. Em outros termos, o homem não é, em nenhum momento, um ser inteiramente definido, e sua essência nunca é um estado acabado ou definitivo. Ao contrário, o homem se encontra em infinito crescimento e evolução, tal como o próprio cosmos no qual está inserido e sua própria essência é de natureza infinitesimal.

Uma vez que já estamos de posse de uma certa caracterização de como se configura o *homem* e *sua essência* na filosofia de Peirce, é momento de nos remetermos ao âmago da presente tese e analisar o conceito de imortalidade do homem, propriamente dito, no interior da sua filosofia. Para fazer isso de maneira adequada, entendemos que é recomendável, antes de explorarmos em detalhes e diretamente os textos de Peirce que abordam a questão da imortalidade, proceder com uma breve exposição do escopo geral da chamada *metafísica psíquica ou religiosa* do autor.

Isso é necessário como um procedimento de exposição porque na Classificação das Ciências do autor, o tema imortalidade está inserido no interior dessa chamada metafísica psíquica ou religiosa, de modo que, uma vez que partimos, como já afirmado desde a introdução, da interpretação de que a filosofia de Peirce configura uma arquitetura filosófica, consideramos ser mais acertado mantermos essa posição e partir do entendimento do lugar e papel do tema imortalidade no interior do esquema classificatório do autor em direção à exploração dos seus detalhes nos textos específicos.

## 2.1 Escopo da metafísica psíquica ou religiosa de Charles Peirce

Charles Peirce desenvolveu ao longo da sua carreira um tipo *sui generis* de metafísica, que pode com justa razão receber o epíteto de científica. Em *Kósmos Noétos*, Ibri mostrou de maneira arquitetônica como se dava a passagem da fenomenologia do autor para a sua ontologia realista.<sup>213</sup> Essa passagem, como bem mostrou Ibri, implica no entendimento da indiferenciação entre mundos interno e externo na filosofia do autor, o que é revelado pela homogeneidade das categorias, ou seja, pela aplicação das categorias tanto no âmbito fenomenológico quanto no ontológico.<sup>214</sup> Assim, explica Ibri, a Fenomenologia ensina para a Metafísica peirciana que “*a totalidade da existência é a totalidade do aparecer.*”<sup>215</sup> Por isso mesmo, “*o pragmaticista realista verá, no fenômeno, pensamento vivo, idealidade figurada como expressão legítima de revelação da interioridade, seja ela humana, seja ela do Universo.*”<sup>216</sup> Ibri chamou essa conaturalidade ou aplicação das categorias, indiferenciadamente, tanto ao mundo fenomênico como ao mundo real de *simetria das categorias*<sup>217</sup>:

[...] o conceito de conaturalidade encontra-se harmonicamente presente no que chamo de *simetria de categorias*. [...] Considero a

<sup>213</sup> (IBRI, 1992, capítulos 1, 2 e 3).

<sup>214</sup> Cf. Idem.

<sup>215</sup> (IBRI, 2001, p. 74).

<sup>216</sup> (IBRI, 2001, p. 74).

<sup>217</sup> Na *Apresentação* à recente (2015) reedição do seu pioneiro livro, o *Kosmos Noétos*, publicado originalmente em 1992, edição amplamente utilizada neste trabalho, Ibri ressalta o espírito no qual, a partir das reflexões desenvolvidas nesta obra, forjou em obras subsequentes, o conceito de *simetria das categorias*, uma das suas principais chaves originais de leitura da obra peirciana, para, exatamente, explicar como a passagem da fenomenologia à ontologia realista do autor configura a marca pragmática para o entendimento da cientificidade da metafísica do autor. Cf. (IBRI, 2015, p. 7-10). Sobre o conceito de simetria das categorias, ver: (IBRI, 2009), (IBRI, 2010), (IBRI, 2011) e (IBRI, 2014a).

conaturalidade um conceito importante. Abre muitas portas para reflexões ontológicas, as quais não mais podemos evitar se verdadeiramente desejamos entender o que Peirce pretendia com sua filosofia. Contudo, como estudioso de Kant, Peirce não proporia uma metafísica mal construída, mas sim uma metafísica no estilo kantiano, rigidamente fundamentada em uma Fenomenologia, com o cuidado de manter o amplo conceito do fenômeno por ele proposto. (IBRI, 2014a, p. 40)

Em sua pesquisa da obra peirciana, Ibri, ao introduzir essa chave de leitura, intencionou resolver o problema de harmonizar os escritos de Peirce que tocam os temas de metafísica com os outros aspectos de seu pensamento, como, por exemplo, sua filosofia da ciência e semiótica.<sup>218</sup> Na verdade, Ibri mostrou que todos os aspectos da filosofia do autor estão arquitetonicamente relacionados sob a égide das categorias; cada ciência no interior do sistema peirciano buscará observar metodologicamente seus objetos específicos a partir das categorias como modos de aparecer e de ser.

Assim, podemos entender a partir dessa importante passagem extraída da obra de Ibri que a metafísica peirciana busca explicar, a partir de uma fenomenologia bem estabelecida pelas suas três categorias, como o mundo real deve ser para que ele apareça fenomenologicamente do modo como aparece<sup>219</sup>, ou seja, busca responder à pergunta *como deve ser o mundo para que ele apareça assim?*<sup>220</sup> A filosofia de Peirce, assim, configurar-se-ia como uma ciência de caráter profundamente conjectural e heurístico.

Por outro lado, e pelo mesmo motivo, a metafísica peirciana é também uma ciência positiva, ou seja, uma ciência que, marcadamente, se volta para os fatos, tal como aparecem e estão disponíveis para qualquer mente, e não possui, assim, caráter

---

<sup>218</sup> Alguns comentadores, por exemplo, (GALLIE, 1952), (SHORT, 2007), (SHORT, 2010) e (ATKIN, 2016), possuem uma leitura da obra peirciana na qual esses aspectos são considerados como absolutamente não harmonizáveis.

<sup>219</sup> Em (ALMEIDA, 2014, capítulos 1 e 2) descrevemos as experiências tipificadoras de cada uma das três categorias fenomenológicas. Aqui, podemos, para efeito de brevidade, resumir essa descrição ao essencial do seguinte modo: a primeiridade é tipificada por experiências caracterizadas pela novidade, frescor, espontaneidade, livres e plenas de frescor, experiências que não possuem relação com nada mais; a segundidade é, por sua vez, tipificada por experiências de esforço, luta, reação, ou seja, que envolvem essencialmente a alteridade e a dualidade; a terceiridade, enfim, é tipificada por experiências que envolvem mediação, aprendizado, representação, generalização, ou seja, que envolvem, essencialmente, a continuidade e a presença de um terceiro mediando entre um primeiro e um segundo.

<sup>220</sup> (IBRI, 1992, p. 21). Como revelou Ibri, o mundo real deve configurar um misto de primeiridade, segundidade e terceiridade nas suas formas ontológicas de acaso, existência e lei, respectivamente (Idem, p. 38).

fundacional, ou, em outros termos, não se funda em argumentações de tipo dogmático a partir de instâncias meramente *a priori*, incognoscíveis em última medida.

Porém, a realidade que a metafísica peirciana, enquanto ciência heurística e positiva, pretende explicar é, exatamente, aquilo que, como vimos, possui independência em relação à mente ou conjunto de mentes, sendo, porém, de natureza eidética. Temos de manter isso sempre em mente para não confundir o caráter epistemológico e conjectural das proposições metafísicas, provisórias por natureza e tendentes, no longo caminho (*long run*) a chegar a um eventual estado de informação satisfatório, com a natureza do próprio real, seu objeto, que permanece sendo o que é, independentemente de qualquer representação.

Feita essa importante consideração acerca da natureza geral da metafísica científica peirciana, podemos nos voltar ao escopo a ser particularmente desenvolvido neste capítulo: o lugar ocupado pelo tema imortalidade no interior de tal metafísica.

No texto “Um Esboço de uma Classificação das Ciências”<sup>221</sup>, Peirce caracterizou brevemente as divisões da metafísica da seguinte forma:

A metafísica deve ser dividida em (i) metafísica geral ou ontologia; (ii) metafísica psíquica ou religiosa, que aborda principalmente as questões de (1) Deus, (2) Liberdade e (3) Imortalidade; (iii) metafísica física, que discute a natureza real do Tempo, Espaço, Leis da Natureza, Matéria etc. (CP 1.192)

O lugar que o objeto da nossa tese, o conceito de imortalidade do homem, ocupa no interior da divisão da metafísica do autor parece ficar claro nessa passagem. Ele encontra-se no interior da segunda subdivisão da metafísica científica do autor, junto com as questões de Deus e da Liberdade do homem.

Algo muito importante a ser mencionado é que Peirce nunca desenvolveu explicita e sistematicamente aquilo que descreveu nessa passagem como configurando a metafísica psíquica ou religiosa. Por isso, todos os textos que analisaremos neste e também no próximo capítulo devem ser considerados como uma espécie de reconstrução temática da metafísica psíquica ou religiosa de Peirce e não como uma abordagem ou exploração sistemática promulgada e sistematizada pelo próprio autor. Sendo essa também a razão pela qual alguns aspectos dessa reconstrução, sobretudo os que estão reservados ao

---

<sup>221</sup> CP 1.180-202.



capítulo três, possuem uma natureza claramente conjectural. Por outro lado, a passagem citada acima, escrita por volta de 1903, ou seja, já em sua maturidade, sugere que ele reconhecia a legitimidade da divisão, de modo que é cabível dizer que tudo o que eventualmente foi por ele escrito no tocante a esses temas, direta ou indiretamente<sup>222</sup>, poderia ser encaixado nessa subdivisão.<sup>223</sup>

Outro ponto de extrema importância a ser apontado é que a metafísica psíquica ou religiosa, ocupando o segundo posto na subdivisão da metafísica científica do autor, segundo a natureza da própria classificação das ciências, a saber, uma natureza que prescreve uma relação de dependência entre todas as ciências, das mais gerais para as mais específicas<sup>224</sup>, encontra-se em estrita dependência para com todas as ciências que a antecedem na classificação. Em nossa propedêutica<sup>225</sup>, onde analisamos com mais detalhes a classificação das ciências de Peirce, fizemos uso de um diagrama que convém trazer mais uma vez aqui:

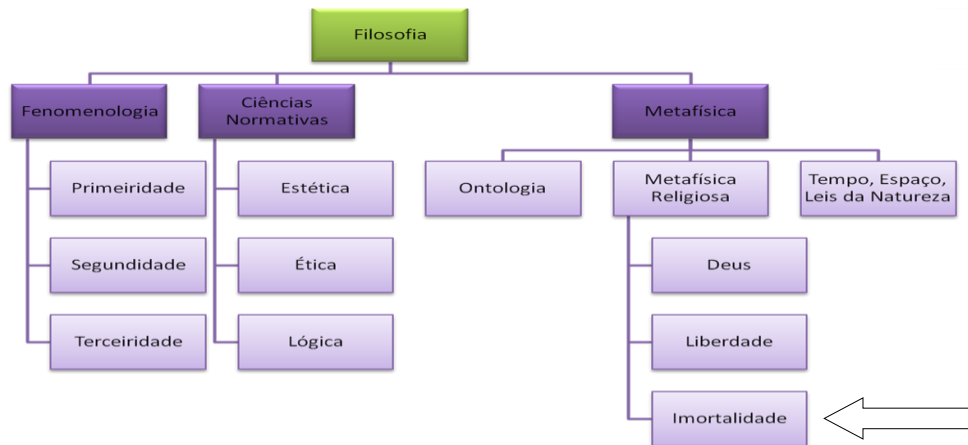
---

<sup>222</sup> Apenas como exemplificação, citemos alguns textos: W 1:37-44 (*Three Essays on Infinity and God; Proof of the Infinite Nature of the Creator*); W 1:490-503 (*Lowell Lecture XI*); W 1:57-94 (*A Treatise on Metaphysics; Analysis of Creation; SPQR*); CP 6.428-434 (*The Marriage of Religion and Science*); CP 6.435-451 (*What is Christian Faith; The Church*), EP 2:1-3 (*Immortality in the light of Synechism*); EP 2.434-450 (*A Neglected Argument for the Reality of God*); W 6:167 (*Contents – esboço de A Guess at the Riddle: The triad in Theology*). Acerca deste ponto, ver também (ANDERSON, 1995), (RAPOSA, 1989), (ORANGE, 1984).

<sup>223</sup> Em 1995, Herman Deuser publicou uma coletânea em alemão dos escritos de Peirce sobre religião (DEUSER, 1995), contendo muitos textos importantes da chamada metafísica psíquica ou religiosa. Até onde pude pesquisar, essa é a única coletânea inteiramente dedicada aos escritos sobre religião de Charles Peirce. Além dessa coletânea, o que temos são textos publicados em conjunto com outras partes da filosofia do autor. No entanto, a primeira compilação de alguns dos escritos sobre religião de Peirce encontra-se no *Collected Papers*, volume 6, livro dois e, para a qual os editores aduziram a seguinte nota editorial: “O segundo livro deste volume, devotado à religião ou ‘metafísica psíquica’ possui apenas tênues conexões com o resto do sistema, oferecendo, aparte de escassos flashes de insights, visões que possuem mais caráter sociológico ou biográfico do que propriamente um interesse fundamentalmente sistemático.” (CP 6, p. v). Essa nota parece ter ditado o tom com que grande parte dos comentaristas ainda tratam os escritos sobre metafísica psíquica ou religiosa de Peirce. Desnecessário dizer que estamos, tal como a maioria dos autores que utilizamos como suporte para a presente tese, na linha contrária. Ou seja, para nós, os escritos sobre metafísica psíquica ou religiosa possuem ligações notáveis com as outras facetas do pensamento do autor, conforme procuraremos evidenciar ao longo deste e do próximo capítulo.

<sup>224</sup> Para mais detalhes acerca dessa classificação, (PARKER, 1998) e (LUCAS, 2003).

<sup>225</sup> (ALMEIDA, 2014, capítulo 1).



Fonte EP 2.258

O que pode ser visualizado a partir do diagrama, é que aquilo que Peirce chamou de metafísica psíquica ou religiosa não é um ramo independente de ciência; ao contrário, qualquer investigação que venha a ocorrer em seu interior responde para um grupo já consolidado de resultados obtidos pelas ciências precedentes. Vamos entender a que isso levará trazendo um pouco mais de detalhes.

A primeira ciência que precede a metafísica psíquica ou religiosa na classificação das ciências é a metafísica ontológica, o que significa que aquela depende direta e primeiramente desta. Em outros termos, quaisquer conjecturas que possam ser tecidas no interior da metafísica psíquica ou religiosa sobre a realidade de Deus, da liberdade e da imortalidade só podem ocorrer na medida direta em que tais conjecturas correspondam, em suas respectivas especificações, coerentemente aos resultados mais gerais a que chegou a metafísica ontológica.

É muito importante lembrar que os resultados obtidos pela metafísica ontológica se referem à configuração do real a partir das três categorias, *acaso*, *existência* e *lei*<sup>226</sup> consideradas como modos de ser operantes na natureza e em todo o universo. Isso quer dizer que, na metafísica psíquica ou religiosa de Peirce, os objetos Deus, liberdade e imortalidade, embora sejam sequenciados como se fossem uma concessão à abordagem metafísica tradicional, não são abordados dessa maneira, ou seja, não são explicados como deduções racionais necessárias que revelam os três elementos incondicionados estudados por uma filosofia de caráter, no fundo, teológico; tal perspectiva revelaria, no fim das contas, meras afirmações de coisas-em-si-mesmas, que, segundo vimos no primeiro capítulo, configuram, para Peirce, meros incognoscíveis e, portanto, afirmações

<sup>226</sup> Ibri propõe essa tríade em (IBRI, 1992, p. 38).

autocontraditórias, justamente por não possuírem uma âncora no mundo fenomênico e real. Deixemos bem claro, Peirce rejeita tal abordagem teológica tradicional de maneira por vezes até ríspida e irônica, e há diversos textos do autor que podem comprovar essa rejeição, na verdade bem conhecida pelos seus estudiosos.<sup>227</sup>

Mas, por outro lado, os objetos Deus, liberdade e imortalidade também não funcionam como meros objetos postulados pela razão prática como sendo apenas pré-condições para as nossas ações morais, recurso introduzido a partir da interpretação de que tais objetos não se encontram no campo da experiência possível apreensível pela razão teórica.<sup>228</sup> Ao contrário, em Peirce, tais objetos devem, pragmaticamente, aparecer de algum modo perscrutável no mundo real investigado pela ontologia.

No entanto, uma ressalva muito importante deve ser feita. Evidentemente, não estamos a sugerir que Peirce pensava que Deus, a liberdade e a imortalidade aparecem de modo direto para observação no mundo real. A observação, ou, em outros termos, a experiência possível desses objetos, nomeados assim por conjectura, ocorre de maneira indireta, aliás, como ocorre com qualquer objeto da metafísica, a exemplo de qualquer lei natural, mas nem por isso o seu estudo, propriamente desenvolvido, deixa de possuir caráter científico, no sentido amplo que Peirce imputa a esse termo.<sup>229</sup> As evidências indiretas de como os objetos Deus, liberdade e imortalidade aparecem no mundo são, em grande parte, exatamente, o campo de investigação da ciência denominada metafísica psíquica ou religiosa, conforme veremos ao longo deste e do próximo capítulo.

---

<sup>227</sup> Ver, por exemplo, CP 1.140; CP 5.406; CP 6.3; CP 6.361, nota 2; CP 8.109.

<sup>228</sup> A referência aqui é claramente Kant e seus postulados da razão prática, a existência de Deus, a Liberdade do homem e a imortalidade da alma. Esses três postulados da razão prática em Kant estão curiosamente fundados na premissa de que a moralidade nos direciona a buscar o bem supremo, algo não muito diferente da linha peirciana, conforme veremos. Outro ponto de contato interessante é o fato apontado por comentadores de que, para Kant, o atingimento de uma certa felicidade durante a busca do bem se dá a partir da ação moral e é proporcional às virtudes do homem. (Cf. KRUEGER; LIPSCOMB, 2010, p. 10). Porém, Deus, a liberdade e a imortalidade funcionam, em Kant, como pré-condições para a ação moral, e, portanto, possuem um caráter fundante, procedimento decididamente distante do de Peirce. Esse caráter fundante é postulado justamente porque tais objetos não pertencem ao mundo fenomênico, nos termos da filosofia do próprio Kant e, por isso, devem ser trazidos à tona meramente como pressuposições práticas e nunca como doutrinas teóricas. Além do mais, essas pressuposições nunca devem ser consideradas como elementos motivadores para sermos morais, pois, se assim procedessem, minariam a pureza da motivação, desvirtuando-a. O seu procedimento deve ser o de aperfeiçoar as condições pressupostas pela racionalidade da ação moral, permitindo assim que possamos agir com base na motivação pura, sem ameaça de autocontradição. (Cf. GUYER, 2006, p. 19-20).

<sup>229</sup> Ver, por exemplo, CP 6.428 e CP 7.49-58.

Ressalta-se, assim, que, para que possamos entender o que Peirce tem a dizer a partir dos textos em que discorre sobre temas da sua chamada metafísica psíquica ou religiosa, devemos estar preparados para seguir o caminho *sui generis* que ele mesmo seguiu, abandonando tanto a abordagem tradicional desses temas, quanto a perspectiva da filosofia crítica, que parece também ter sido abandonada por Peirce, embora o seu caminho próprio tenha sido, de certa forma, construído a partir dos resultados por ela trazidos, e que não podem ser ignorados por quem quer que vise estudar seriamente filosofia.<sup>230</sup>

Mas, por outro lado, a metafísica ontológica chegou aos seus resultados conjecturais a partir das duas ciências que a precedem na classificação, a saber, as ciências normativas e a fenomenologia, no âmbito da Filosofia e, extrapolando esse âmbito, a partir da matemática, a primeira ciência da classificação das ciências do autor, da qual todas as outras dependem e que não depende de nenhuma outra ciência.<sup>231</sup> Assim, a metafísica psíquica ou religiosa depende também das ciências normativas (lógica, ética e estética), da fenomenologia e da matemática, pois, ela supõe o fim último, as formas como o real aparece e o raciocínio geral e diagramático necessário para pensar os seus objetos.

Esse movimento de pensamento, evidenciado no diagrama acima, significa, em um esforço de síntese, que as conjecturas a serem feitas pela metafísica psíquica ou religiosa acerca de Deus, da liberdade e da imortalidade devem estar ancoradas em um mundo real inteligível (âmbito da ontologia) de modo a permitir que esses objetos se configurem como aspectos cognoscíveis e representativos de um fim a ser perseguido. Esse fim a ser perseguido se inicia como um fim de uma ciência da descoberta e cada ciência teria o seu fim ou os seus fins próprios, os seus objetos próprios. Porém, em uma filosofia arquetônica, tal como é a de Peirce, pode-se dizer que o conjunto de ciências, das mais gerais às mais particulares e com a influência que tal diferença entre geral e particular exerce, persegue, em última instância, o conhecimento possível e bem representado, embora falível, de um fim último, que não depende de nenhum outro fim,

---

<sup>230</sup> O que significa dizer que, embora Peirce rejeite os limites impostos por Kant de maneira teórica, não de se pode inferir daí que Peirce ignorou a monumental influência de Kant, sobretudo de sua *Crítica da Razão Pura*, obra que mostrou os limites do conhecimento dito científico e se tornou, merecidamente, uma das obras mais influentes da história da filosofia. Ver para aprofundamento, (FERNANDO; MARKET; et al, 1992); (LEBRUN, 2010) e (Cf. GUYER, 2006).

<sup>231</sup> Ver a nossa propedêutica para detalhes acerca de como essa relação de dependência se constrói (ALMEIDA, 2014). Ver para ainda mais detalhes (PARKER, 1998).

chamado pelo autor de o *summum bonum*<sup>232</sup> no âmbito das ciências normativas: lógica, ética e estética.

Qualquer fim, e mais ainda esse fim último, perseguido por toda mente que pretende conhecer, não pode, no interior de uma filosofia de caráter positivo, ser definido aprioristicamente; por isso, exige-se que, para que se configure um bem representar dos objetos de uma ciência, seja possível operar-se uma confirmação de toda e qualquer conjectura feita no interior dessas ciências nas formas como o mundo aparece; isso faz com que a metafísica psíquica ou religiosa, como uma das ciências que perseguem a aproximação assintótica do fim último por meio de uma descrição adequada de seus objetos próprios, recorra, tal como o faz qualquer ciência da arquitetura filosófica de Peirce, ao mundo fenomênico em busca da confirmação da plausibilidade de suas conjecturas. Esse movimento de confirmação exige uma ciência primeira capaz de inventariar os modos de ser da experiência (âmbito da fenomenologia), e que o fez a partir da definição e descrição das três categorias (primeiridade, segundidade e terceiridade) tipificadas por experiências disponíveis para qualquer mente, ou seja, experiências livres e espontâneas (que tipificam a primeiridade), de alteridade e esforço (que tipificam a segundidade) e de mediação e pensamento (que tipificam a terceiridade).

Enfim, como a fenomenologia depende da matemática para que os raciocínios empregados no inventário e descrição das categorias sejam realizados com o máximo possível de rigor, pode-se dizer que a metafísica psíquica ou religiosa também depende, em última instância, dos raciocínios matemáticos, como demonstra o próprio conceito de contínuo que exploramos no capítulo anterior e acerca do qual voltaremos a tratar neste e no próximo capítulo, circunscritos ao seu aspecto filosófico.

O que essa relação de dependência entre a metafísica psíquica ou religiosa e as ciências que a antecedem na classificação começa a revelar? A resposta é: que as descobertas e resultados conjecturais feitos pela metafísica psíquica ou religiosa foram atingidos por Peirce a partir do método científico, cujo caráter está fundado em um profundo diálogo semiótico com o mundo fenomênico, com os fatos, com o real inteligível. Isso permite entender também o quão distante a metafísica psíquica ou

---

<sup>232</sup> *Summum bonum* é, em Peirce, o bem supremo, que não depende de nenhum outro bem e de nada mais, para o qual todos os ideais tendem a se conformar. Voltaremos a esse ponto durante esse e o próximo capítulo. Consultar (ALMEIDA, 2014). Ver, para mais detalhes (POTTER, 1997).

religiosa de Peirce se encontra de qualquer tipo de dogmatismo apriorístico, apesar de seus objetos, em suas nomeações, aparentarem certa carga tradicional.

Enfim, Deus, a liberdade e a imortalidade podem ser objetos de cognição em Peirce e, embora em alguns momentos as proposições acerca desses objetos possam possuir uma natureza mais conjectural, não há contradição essencial entre tais objetos e a visão científica do mundo, segundo o nosso autor. Na verdade, os objetos da metafísica ontológica e da metafísica psíquica ou religiosa e mesmo do terceiro ramo de divisão da metafísica descrito por Peirce, a saber, a que investiga a natureza das leis naturais, do tempo e do espaço, encontram-se em íntima ligação no interior de sua arquitetura filosófica.

O que estamos afirmando se tornará mais claro na continuidade da presente tese, na medida direta em que operarmos a análise de como se configura o conceito de imortalidade na filosofia do autor. Teremos também a oportunidade de verificar, ao longo do caminho, porque tal conceito possui sentido pragmático e, portanto, não se refere a um postulado teológico apriorístico sobre a natureza da alma, mas sim a um conceito pensado e caracterizado como algo bem diferente da concepção dogmática da imortalidade propugnada por diversas religiões institucionais.

É hora de testar o resultado deste esclarecimento preliminar com o objeto específico de nossa tese. Ou seja, é hora de nos voltarmos a análise, propriamente dita, do conceito de imortalidade no interior da filosofia do autor. Para bem realizar essa tarefa, analisaremos detalhadamente os textos em que o autor aborda o tema da imortalidade, primeiro de uma maneira crítica e, depois, de uma maneira positiva e, após fazê-lo, realizaremos, no último movimento deste capítulo, o esforço de confirmar, junto com o autor, o lugar e dimensão deste conceito no mundo real e inteligível.

## **2.2 Construindo o conceito peirciano de imortalidade do homem: uma análise dos textos de Peirce acerca do tema “imortalidade”**

O conceito de imortalidade do homem surge, textualmente, relativamente cedo na filosofia de Peirce; para ser mais exato, em 1866.<sup>233</sup> Trata-se de um conceito que, para

---

<sup>233</sup> W 1.500-502

ser bem entendido, deve ser inteiramente construído junto com o autor, a partir de seus textos. Portanto, não se trata de defini-lo desde o início e operar uma dedução de consequências dessa definição, malgrado se possa com isso frustrar a expectativa de que assim fossemos proceder.

Por outro lado, devemos adiantar que esse conceito de imortalidade se encontra estritamente ligado à uma visão de mundo na qual o universo é considerado como uma grande harmonia em expansão, ou seja, como um universo continuamente evoluindo e se tornando um palco de criação e espontaneidade, palco no qual tudo o que surge, atingindo a existência, e permanecendo, tende a adquirir hábitos e caminhar em direção a uma razoabilidade, que, por outro lado, não exige a necessidade estrita em suas manifestações.<sup>234</sup>

Peirce parece ter exibido esse pensamento desde sua juventude:

Ah! Que harmonia celestial será quando todas as ciências, uma como violino, outra como flauta, outra como um trombeta ressoarem na sinfonia majestosa da qual o nobre órgão da astronomia soa eternamente o tema. (W 1.114)<sup>235</sup>

No interior dessa visão, quando Peirce contava apenas vinte e quatro anos, três anos antes de escrever o texto onde introduziria o seu conceito de imortalidade, parecia já ecoar um certo melhorismo que associava o progresso da civilização ao corpo de descobertas atingido pelo pensamento científico.<sup>236</sup>

Esse progresso, também ele de caráter evolutivo, estaria ligado ao papel exercido pelo conhecimento científico no processo de emancipação, não só do próprio sistema filosófico, que deveria adequar-se, em seu campo de estudo, ao método e às descobertas operadas pelas grandes ciências, mas também à emancipação das ordens políticas e

---

<sup>234</sup> O fato de estar descartada, no pensamento de Peirce, a necessidade enquanto resultado irremediável do processo de expansão evolucionário afasta toda e qualquer tentativa de se pensar Peirce como abraçando, em alguma instância, o pensamento de Hegel. Voltaremos a isso no capítulo três.

<sup>235</sup> Essa passagem é retirada de uma oração proferida por Peirce na *Cambridge High School Association* em 1863, chamada *The Place of Our Age in the History of Civilization*.

<sup>236</sup> Brent e Murphey, por exemplo, mostraram como esse pensamento foi, em muitos sentidos, herdado por Peirce da atmosfera cultural em que nasceu e foi criado, bem como pela grande influência que seu pai, Benjamin Peirce, reconhecido homem de ciências já em seu próprio tempo, exerceu sobre ele. Ver (MURPHEY, 1993, 9-19) e (BRENT, 1993, 26-81).

religiosas em relação a fundações de tipo autoritário e absolutista ou em relação a explicações supersticiosas e apriorísticas.<sup>237</sup>

Peirce parece ter mantido esse pensamento ao longo de toda a sua carreira. Em 1903, por exemplo, aos sessenta e quatro anos, encontramos Peirce afirmando o seguinte, no contexto de sua semiótica:

[...] o universo é um vasto *representamen*, um grande símbolo do propósito de Deus, que elabora suas conclusões em realidades vivas. Agora, todo símbolo deve ter, organicamente agregado a si, seus Índices de Reações e Ícones de Qualidade; e o papel que essas reações e essas qualidades exercem em um argumento e que, certamente, exercem no universo – sendo o Universo precisamente um argumento. [...] O Universo como argumento é necessariamente uma grande obra de arte, um grande poema – porque todo argumento refinado é um poema e uma sinfonia – assim como todo poema verdadeiro é um argumento perfeito. (CP 5.119)

Tal atribuição ao papel da ciência para o progresso da humanidade está diretamente ligada à visão experimental e autocorretiva que Peirce defendia estar por detrás da forma como podemos, em nosso falibilismo, saber que a ciência pode exibir alguma forma eficaz de atingir a verdade acerca das coisas em suas previsões acerca da natureza a partir do seu método, calcado em uma lógica objetiva<sup>238</sup>:

Para nós, a Ciência deve significar um estilo de vida, cujo único propósito animador é encontrar a verdade real, que persegue este propósito por meio de um método bem-ponderado, arraigado em uma completa familiarização com tais resultados científicos já averiguados por outras pessoas como possivelmente fiáveis, em busca de cooperação na esperança de que a verdade seja descoberta, se não por quaisquer atuais inquiridores, então ultimamente por aqueles que os sucedem e que devem utilizar seus resultados. Não faz diferença o grau de imperfeição do conhecimento de um homem, nem seus erros e

---

<sup>237</sup> Talvez esteja aí parte da explicação do fato de Peirce, durante basicamente toda a sua vida, ter tido consideráveis problemas com representantes não só do conhecimento secular, mas também das religiões institucionais, que não estavam preparados para exibir a abertura de pensamento necessária para compreender o que Peirce estava dizendo. Ver (BRENT, 1998).

<sup>238</sup> Para mais detalhes acerca do conceito de ciência em Peirce, consultar (RESCHER, 1978). Ver também a conhecida série Ilustrações da Lógica da Ciência, W 3.242-338.



preconceitos; a partir do momento em que ele se engaja em uma inquirição no espírito descrito, aquilo que o ocupa é a *ciência*. (CP 7.54)

Sendo a realidade da imortalidade, na medida em que se configura como um cognoscível para Peirce, objeto de uma ciência específica no interior da sua classificação das ciências, o processo de inquirição que pode revelar um estado de conhecimento possível acerca deste tema encontra-se, tal como ocorre com todo e qualquer objeto a ser compreendido por meio do método científico, e, dentro dos seus limites e contexto, em estrita ligação com a concepção geral de Ciência exibida pelo autor desde a sua juventude.

Assim sendo, Peirce buscará se afastar de maneira muito clara de qualquer concepção da imortalidade baseada em dados apriorísticos elaborados por uma filosofia de base no fundo teológica, que faz as suas proposições lógicas dependerem de um método de fixação de crenças fundamentado na autoridade de um Deus em particular ou no que é apenas agradável à razão.

Essa situação, porém, revela uma peculiaridade no tratamento que devemos dar a esse tema no interior do pensamento do autor, que é importante deixar claro desde o início. Trata-se de realizar uma dupla tarefa expositiva:

Em um primeiro momento, iremos abordar o tema da imortalidade a partir de um viés crítico exibido pelo autor. Ou seja, seguiremos o caminho de um Peirce preocupado em refutar qualquer pretensão pseudocientífica de tornar o conceito de imortalidade, em seu sentido tradicional, objeto de afirmações categóricas baseadas em observações imprecisas conduzidas a partir de hipóteses de início dogmáticas. Essa faceta do tratamento que Peirce dá ao tema ‘imortalidade’ será trabalhada na análise de um texto que recebeu o nome editorial de “Ciência e Imortalidade.”<sup>239</sup> Esse primeiro momento, assim, nos ajudará a compreender o que o conceito de imortalidade de Peirce *não é*.

Em um segundo momento, abordaremos dois textos que, exibindo um caráter mais especulativo e positivo, nos conduzirão a um processo de construção do conceito de imortalidade exibido pelo autor no interior de sua semiótica e classificação das ciências como objeto de sua metafísica psíquica ou religiosa. Neste segundo momento, o primeiro texto que analisaremos é, exatamente, a continuidade da *Lowell Lecture XI*<sup>240</sup>, de 1866, que já tivemos a oportunidade de conhecer em nosso primeiro capítulo, onde o analisamos

---

<sup>239</sup> W 6.61-64.

<sup>240</sup> W 1.490-504.

até o momento em que o raciocínio nele desenvolvido por Peirce chegou à um ponto no qual duas consequências se fizeram notáveis, uma primeira consequência, que levava a uma concepção *sui generis* da imortalidade do homem, e uma segunda consequência que explorava uma possível leitura trinitária/triádica da concepção de Deus, que abordaremos no próximo capítulo. Retomaremos, pois, esse texto exatamente de onde paramos e examinaremos detalhadamente a passagem em que o conceito de imortalidade é definido, pela primeira vez, positivamente, pelo autor.

O outro texto que iremos analisar no contexto representado pelo segundo momento de nossa tarefa expositiva é um texto relativamente curto, porém denso em consequências, escrito em 1893. Esse texto, não intitulado à época em que foi escrito, mas que recebeu, posteriormente, o título editorial de “A imortalidade à luz do Sinequismo”<sup>241</sup> complementa, em pleno escopo do sinequismo do autor, à essa altura mais desenvolvido e amadurecido, o que o anterior exhibe nos termos e contexto da sua primeira abordagem da semiótica, ou doutrina geral dos signos, com uma concepção de continuidade ainda incipiente.

A partir desse duplo movimento de pensamento, veremos como Peirce entendia ser a imortalidade, abordada de maneira bem diferente da tradicional, um conceito que dialoga semioticamente com sua visão sinequista do universo. Essa visão sinequista, já pudemos vislumbrar no primeiro capítulo, abarca e mesmo exige todas as doutrinas da arquitetura filosófica do autor, particularmente o seu realismo e idealismo objetivo. Por isso, a análise dos três textos que efetuaremos preparará também o próximo e último movimento do capítulo, no qual procuraremos exhibir as ligações que o conceito de imortalidade do autor mantém, de maneira especial, com o seu realismo radical e com o seu idealismo objetivo no intuito de mostrar como este conceito possui caráter pragmático, ou seja, os fenômenos que confirmam a plausibilidade da hipótese aparecem para a análise de uma comunidade de investigadores e mesmo para qualquer mente que os queira conhecer.

---

<sup>241</sup> EP 2.1-3.

### 2.2.1 “Ciência e Imortalidade”

No início da década de 80 do século XIX, Peirce se encontrava em pleno debate com os representantes da filosofia determinista de sua época, impulsionado pelas descobertas que o levaram, entre 1883 e 1884 a escrever o texto para uma conferência intitulada *Design and Chance*<sup>242</sup>, na qual primeiramente falou sobre o papel do acaso na origem e evolução das leis da natureza.<sup>243</sup> O engajamento de Peirce com esse debate foi bastante notável entre essa e a década seguinte. Neste contexto, Peirce procurava deixar clara a sua concepção de que a filosofia determinista trabalhava em conjunto com o nominalismo, doutrina a qual vinha se opondo há ainda mais tempo, para o estabelecimento de uma visão de mundo calcada no individualismo, ou seja, no descontínuo; visão contrária ao seu sinequismo, que via não ruptura, mas continuidade em todas as coisas e que, embora tomasse todas as coisas como sendo explicáveis de uma maneira geral, não precisava postular para isso algum tipo de necessitarismo estrito, nem epistemologicamente e muito menos ontologicamente.<sup>244</sup>

Em sua luta para exhibir as falhas que encontrava no nominalismo e no determinismo, Peirce procurava evidenciar em seus textos, em diversas dimensões, as contradições ou contrariedade aos fatos observáveis exibidas por tais doutrinas. Essa rota de pensamento, que se iniciou muito cedo em sua carreira, acabou por culminar em seu conhecido texto *A Guess at the Riddle*<sup>245</sup> e na série cosmológica *The Monist*<sup>246</sup>. Já vimos, no capítulo anterior, brevemente, que Peirce expos nestes textos a sua explicação acerca de como as leis evoluíram de um estado caótico onde não havia lei alguma, a partir de uma tendência à aquisição de hábitos, que é a grande lei da mente, preconizando um cosmos onde lei e acaso convivem e operam na evolução expansiva do universo.<sup>247</sup>

O texto denominado “Ciência e Imortalidade”<sup>248</sup>, que passaremos agora a analisar, foi escrito em abril de 1887, um pouco antes do texto *A Guess at the Riddle*, escrito entre os invernos de 1887 e 1888, e quatro anos antes da série cosmológica *The Monist*, que

---

<sup>242</sup> W 5.545-552.

<sup>243</sup> Ver (HOUSER, *Introduction to the Writings of Charles Sanders Peirce*, v. 5, p. lxxviii-lxx).

<sup>244</sup> Cf. Idem.

<sup>245</sup> W 6.166-210.

<sup>246</sup> W 8.98-205.

<sup>247</sup> Ver (IBRI, 1992, capítulos 3, 4 e 5). Veremos que essa explicação cosmológica está estritamente ligada à concepção que o autor exhibia acerca de Deus, tal como, por exemplo, Orange (1984) ressaltou. Por isso, voltaremos a esse ponto no capítulo três.

<sup>248</sup> W 6.61-64.

como vimos, foi escrita entre 1891 e 1893. Esse texto foi uma contribuição de Peirce, junto com outros proeminentes cientistas americanos<sup>249</sup>, para o *Christian Register Symposium*, que publicou os textos dos autores no mesmo ano, sob o título editorial geral homônimo “Ciência e Imortalidade”.<sup>250</sup> Todos os convidados escreveram acerca do tema proposto, expondo suas visões acerca de como a ciência via a crença em uma vida futura.

Peirce inicia o seu texto definindo o escopo da questão configurada pelo tema proposto pelos organizadores do Simpósio: “*O que sustenta os fatos positivamente verificados a respeito da doutrina de uma vida futura?*”<sup>251</sup> Com isso, mais do que afirmar apenas uma perspectiva, Peirce opera, logo de início, um processo lógico de circunscrição temática. Ou seja, o que está em cheque é o que pode ser dito acerca do tema “*crença em uma vida futura*” do ponto de vista científico, ou seja, a partir de fatos positivamente observados.

Ao falar sobre isso de maneira lógica, Peirce também deixa claro o que ele entende por “*crença em uma vida futura*”. Significa a crença na doutrina que afirma que:

[...] após a morte, retemos ou recuperamos nossa consciência individual, bem como o sentimento, a vontade, a memória, e, resumidamente (exceto por uma contingência infeliz), todos os nossos poderes mentais em perfeito estado”<sup>252</sup>

Trata-se, exatamente, da doutrina tradicional de que a alma é imortal, propugnada por grande parte das religiões antigas e modernas, somada a um elemento particular, a saber, a recuperação do total estado mental anterior à morte. Essa é uma definição bem geral, é claro, mas suficiente para os propósitos de Peirce.<sup>253</sup> O artigo de Peirce buscará,

---

<sup>249</sup> Entre eles: William James, Herbert Spencer (uma página comunicada por um orador e publicada uma posição antes da contribuição de Peirce), Thomas Henry Huxley, Alexander Graham Bell, entre outros.

<sup>250</sup> *The Christian Register Symposium: Revised and Enlarged*, edited by S. Barrows; Geo. H. Ellis, Boston, 1887. A contribuição de Peirce foi publicada entre as páginas 69-75 da edição original do Simpósio.

<sup>251</sup> W6.61.

<sup>252</sup> W 6.61.

<sup>253</sup> Na verdade, a crença na imortalidade da alma, nesse sentido tradicional, é bastante antiga. Segundo o historiador grego Heródoto, os egípcios foram os primeiros a mantê-la. Os gregos também acreditavam na imortalidade da alma, bem como outros povos antigos, como, por exemplo, os Persas, os Sumérios, os Hindus e os Chineses. De modo que tal crença pode inclusive ter precedido a versão egípcia. Assim, tal concepção certamente não é característica apenas da crença cristã. Há, é claro, diversas idiossincrasias em cada concepção exibida por esses e outros povos que acreditavam ou acreditam na imortalidade da alma. Essa tese não pretende ser uma investigação histórica sobre tal concepção, portanto, basta retermos aqui o seu sentido geral, tal como Peirce o fez em seu texto.

então, “*julgar [a proposição da doutrina] da mesma maneira rigorosa com a qual se deve julgar uma proposição da física, quais fatos nos levariam a nela crer ou não?*”<sup>254</sup>

Peirce, inclusive, chega a ser irônico ao dizer que para se chegar a esse julgamento é necessário “*deixar de lado todos os altos aspectos dessa doutrina, sua sacralidade e sentimento, aspectos acerca dos quais um homem de ciência, como tal, não está autorizado a exibir alguma opinião.*”<sup>255</sup> E o que isso quer dizer? Por que o homem de ciência não está autorizado a asserir proposições acerca dos aspectos “sacros” da vida futura? Neste ponto, Peirce está de pleno acordo com Kant. Os “altos aspectos” da doutrina tradicional da imortalidade da alma não são objeto de experiência em nenhum sentido. Portanto, não pode ser objeto de ciência em seu sentido estrito. Em outros termos, isso que Peirce denominou de “altos” ou “sagrados” aspectos da doutrina tradicional da imortalidade não aparecem em nenhuma forma categorial no mundo (primeiridade, segundidade ou terceiridade), de modo que não é possível ancorar uma afirmação positiva a seu respeito em nenhum fenômeno e menos ainda em alguma inferência confirmável na realidade (da natureza do acaso, existência ou lei). Por outro lado, veremos ao final deste mesmo texto e nos dois posteriores que estudaremos, que Peirce exibe um elemento específico de afastamento da doutrina kantiana no que se refere à circunscrição dos limites do conhecimento humano em geral, e também no tocante ao tema em discussão nesse capítulo, embora em uma esfera totalmente diferente da tradicional.

No entanto, à época de Peirce ainda havia alguns pensadores que tentavam falar em termos positivos sobre algumas evidências para se chegar à conclusão de que é possível manter uma opinião afirmativa acerca dessa visão tradicional de imortalidade. Peirce estava ciente desse tipo de abordagem, conforme se pode notar na passagem que se segue: “*Por trás das mais proeminentes evidências positivas estariam os milagres de cunho religioso, as maravilhas espiritualistas, os fantasmas, e etc.*”<sup>256</sup> Mas, mais do que isso, embora Peirce tenha escrito na sequência, um tanto jocosamente, “*tenho pouco a dizer acerca de tudo isso*”<sup>257</sup>, na verdade ele estava mesmo engajado em refutar tais tentativas pseudocientíficas de justificar a imortalidade em seu sentido tradicional.

Por exemplo, uma dessas ditas evidências de que há uma vida futura, a questão da possibilidade da existência de fantasmas, foi objeto de uma disputa pública entre Peirce

---

<sup>254</sup> W.6.61.

<sup>255</sup> Idem.

<sup>256</sup> W 6.61.

<sup>257</sup> Idem.

e os autores de um curioso livro chamado *Phantasms of the Living*,<sup>258</sup> que afirmavam ter encontrado evidências empíricas de que pessoas mortas podiam produzir *alucinações* de sua presença em pessoas vivas, do mesmo modo que quaisquer duas pessoas, em um diálogo, veiculam pensamentos uma para a outra por meio de transferência de pensamentos.

No texto que estamos analisando detidamente, Peirce cita, particularmente, esse livro *Phantasms of the Living*, o que indica que já havia trabalhado com grande parte da análise de dados que abordaria com muito mais detalhes em seu texto crítico publicado um pouco depois, em dezembro do mesmo ano:

Três membros da Sociedade Inglesa de Pesquisas Psíquicas, *English Psychical Research Society*, publicaram recentemente um vasto livro de 1400 páginas, um octavo maior, intitulado “Os Fantasmas dos Vivos”, (*The Phantasms of the Living*). Esse trabalho relata cerca de 7 mil aparições de pessoas mortas para outra pessoa a certa distância. O fenômeno da telepatia ou a percepção sob condições que proíbem percepções ordinárias, apesar de não totalmente convencional, é abalizada por observações notáveis. Contudo, os autores do livro do qual falo – Messrs, Gurney, Myers e Podmore – acreditam que comprovaram a existência de um tipo de telepatia pela qual pessoas mortas aparecem para pessoas vivas a grandes distâncias. Seus mais contundentes argumentos são baseados na doutrina das probabilidades, a qual examinei com muita cautela, e estou absolutamente certo de que tais argumentos são inúteis, em parte devido à incerteza e ao erro dos dados numéricos, mas também devido ao fato de que os autores foram espantosamente descuidados no tocante à admissão de casos descartados pelas próprias condições de argumentação. (W 6.61-62)

No entanto, observa Peirce, mesmo que não fossem levados em consideração os erros probabilísticos e metodológicos contidos nas análises dos dados das pesquisas dos autores, e fossem tomadas, em um exercício meramente hipotético, como coerentes todas

---

<sup>258</sup> (GURNEY; MYERS e PODMORE, 1886). A disputa está registrada no *Writings of Charles Sanders Peirce*, volume 6, p. 73-154, onde estão incluídas as críticas de Peirce e as respostas de Gurney et al. Peirce, basicamente, mina os argumentos dos autores atacando diretamente as falhas lógicas das análises indutivas e probabilísticas, que suportam o tipo de telepatia ocorrida entre pessoas vivas e mortas que pretenderam veicular a partir dos dados coletados em suas pesquisas. Trata-se, assim, de um exemplo claro de que Peirce estava realmente engajado em refutar as aspirações de alguns cientistas em demonstrar positiva e categoricamente a existência de uma vida futura em sentido tradicional.

as estórias de fantasmas já contadas, bem como a realidade das manifestações espirituais, o que elas provariam? Peirce deixa clara a sua visão:

Esses fantasmas e espíritos demonstram nada mais que um resquício da mente; são como animais inferiores. Se neles acreditasse, eu concluiria que enquanto a alma não fosse completamente extinta com a morte do corpo, seria então reduzida a uma sombra lastimável, um mero fantasma do seu “eu” prévio, como dizemos. E, por isso, esses espíritos e aparições seriam tão dolorosamente solenes. (W 6.62)

Tais fantasmas, mesmo se admitíssemos provisoriamente a sua existência, a partir dos fatos observados e veiculados como evidência de sua existência, seriam, na verdade, existências bem distantes daquilo que a doutrina tradicional da imortalidade preconiza como desejável. Nada de recuperação da consciência individual, dos sentimentos, volições e poderes mentais em todo o seu poder em vida, mas sim, apenas a sombra patética desses elementos. De modo que, mesmo para os que buscam na doutrina tradicional uma forma de consolação em relação à finitude da existência, tal estado estaria bem longe de satisfazer os seus anseios. Novamente, Peirce se faz bem irônico ao comentar:

Eu posso, inclusive, até imaginar uma situação em que eu fosse repentinamente liberto de todos os julgamentos e responsabilidades desta vida; minha provação terminada e meu destino posto além de qualquer coisa, eu me sentiria assim como em um veleiro em alto mar, sabendo que por dez dias nenhum negócio apareceria e nada mais aconteceria. Eu julgaria tal situação estupidamente divertida, seria o ápice da alegria e eu me sentiria totalmente satisfeito por deixar o vale das lágrimas para trás. Mas, em vez disso, essas pobres almas voltam aos seus locais habituais para chorar pelo leite derramado. (W 6.62)

Por outro lado, ao se analisar as evidências positivas que levam à tendência de ser não favorável à doutrina tradicional da imortalidade recorre-se, por exemplo, à aparente dependência do estado do corpo em relação à ação mental saudável.<sup>259</sup> Qualquer que seja a conclusão científica acerca dessa questão, que nem mesmo Peirce tomava como resolvida<sup>260</sup>, as evidências observáveis levam à tendência de se tomar ambos como dependentes em alguma medida muito notável, embora não absoluta, o que seria uma

---

<sup>259</sup> Cf. W 6.62.

<sup>260</sup> Ver a esse respeito (RAPOSA, 1989, p. 110-112).

evidência de que a alma não poderia possuir as mesmas faculdades, eternamente, de maneira absolutamente independente da ação vital.

Ainda nesse contexto, há também, segundo Peirce:

[...] aqueles casos raros de dupla consciência em que a identidade pessoal é completamente destruída ou modificada até mesmo nesta vida. Se uma mulher ou um homem, que é um dia uma pessoa e, no dia seguinte, outra, há de viver após a morte, por favor, peço que me digam qual das duas pessoas que habitam o mesmo corpo estará destinada a sobreviver? (W 6.62)

Esses fatos, observáveis empiricamente, parecem indicar que é, no mínimo problemático, se não totalmente absurdo, defender a tese de que há evidências de que a alma, após a morte, é imortal, no sentido tradicional, e mais ainda que recupera a sua mesma condição quando em vida. No entanto, cabe aqui lembrar que Peirce, um pouco mais tarde, em 1892, daria a sua explicação, como vimos no primeiro capítulo, acerca de como é possível a comunicação entre mentes, de modo a incluir nessa explicação, inclusive o fenômeno da múltipla personalidade.<sup>261</sup> A explicação peirciana estaria totalmente calcada em seu sinequismo e, como se pode antever, estará ligada ao aspecto em que é possível falar em um tipo de imortalidade para Peirce. Mas, não apressemos as coisas e continuemos a nossa análise do texto “Ciência e imortalidade”.

Seguindo o raciocínio de Peirce, à luz das descobertas científicas, parece haver uma tendência muito clara a tomar a crença em uma vida futura desfavoravelmente, da mesma forma que ocorre com outros objetos que são unanimemente tomados como puramente imaginários. Assim, Peirce não deixa passar a oportunidade para fazer uma comparação de caráter bem irônico:

Nós julgamos a possibilidade do invisível com base no que é visível. Sorrimos diante da lâmpada de Aladim e do elixir da vida, pois ambos são extremamente improváveis mediante ao que já passou por nossa observação. Aqueles de nós que nunca viram um espírito ou qualquer fato análogo à imortalidade entre as coisas que indubitavelmente conhecemos, devem ser desculpados se desprezarmos essa doutrina. (W 6.62)

---

<sup>261</sup> Ver novamente a análise do texto “A Lei da Mente” que fizemos em nosso primeiro capítulo.



Baseado nessas considerações, Peirce adianta a conclusão a que chegará ao final do texto:

Além disso, estudos científicos nos ensinaram que o testemunho do homem, quando não elaborado, é uma fraca evidência. Resumidamente, a total improbabilidade de uma alma imortal comparada a qualquer coisa de que não possamos duvidar, bem como a leveza de todos os velhos argumentos para a sua existência parecem-me bastante incisivos. (W 6.63)

Peirce simplesmente não levou à sério os argumentos usados pelo grupo de cientistas que rogavam possuir base positiva para afirmar a existência de uma vida futura, assumindo ser desfavorável à tal crença com base na observação e análise dos fatos trazidos à tona nas discussões propostas inclusive por quem defende, pseudocientificamente, tal concepção tradicional; a leveza dos argumentos e o caráter dos fenômenos, tomados hipoteticamente como reais e partilháveis, não deixam dúvidas para Peirce.

No entanto, de maneira até certo ponto surpreendente para quem o acompanhou até este ponto, Peirce não encerra a questão. Ao contrário, parece querer utilizar esse tema como quem recebe uma oportunidade, uma bem-vinda ocasião para a abordagem de alguns aspectos que considerava importantes para se chegar a uma visão filosófica mais acurada sobre a ciência. Vejamos:

Por outro lado, a teoria sobre outra vida pode muito bem ser reforçada, junto com outras visões espiritualistas gerais, quando a falsidade palpável daquela filosofia mecânica do universo que domina o mundo moderno for reconhecida. (W 6.63)

Aqui, encontramos Peirce se colocando claramente em oposição ao mecanicismo ou determinismo. Segundo Max Fisch, esse foi o primeiro texto de caráter público em que Peirce se posicionou contra a doutrina da necessidade.<sup>262</sup> Peirce, parece, assim, ter aproveitado a ocasião para falar sobre uma de suas ideias mais importantes, que se seguirá mais abaixo de outra igualmente importante. Essa ideia, a de que a variedade do universo não pode ser resultado de mera aderência a leis mecânicas e que aparece aqui publicamente pela primeira vez se tornará uma constante em seu pensamento.

---

<sup>262</sup> Cf. (FISCH, 1986, p. 229).

Na verdade, a sua oposição ao determinismo, em qualquer uma de suas formas, é igualável à sua oposição ao nominalismo, posto envolverem uma oposição ao seu pensamento sinequista, conforme já havíamos observado anteriormente. Para Peirce, “*é suficiente mergulhar no ar e, então, abrir os olhos e ver que o mundo não é governado por mecanismos, como Spencer e outras mentes superiores nos fariam crer.*”<sup>263</sup>

A hipótese promulgada pelo determinismo, a de que tudo no universo ocorre sob a forma de leis determinadas ou determináveis não é uma hipótese com o poder explanatório exigido por Peirce. Para Peirce, uma hipótese deve explicar os fatos, e a hipótese determinista não explica fenômenos notáveis que se encontram presentes no universo. Vejamos as palavras do próprio Peirce:

A infinita variedade no mundo não foi criada por lei. Não é da natureza da uniformidade criar variações, e nem da lei gerar circunstâncias. Quando observamos a diversidade da natureza, encaramos diretamente uma espontaneidade viva. (W 6.63)

Para Peirce, o determinismo é incapaz de explicar a variedade do universo, pois, nenhuma lei pode produzir variação, mas somente redundância. A própria lei é um hábito de comportamento da natureza, que cosmicamente evoluiu a partir da não lei, já o vimos tanto em nossa propedêutica como em nosso primeiro capítulo.<sup>264</sup> Ibrí foi mais uma vez pioneiro ao trazer à tona e explicar de maneira contundente como essa posição de Peirce se caracteriza como um tipo *sui generis* de *indeterminismo ontológico* que, de um lado, acomoda a presença e crescimento das leis em suas categorias de terceiridade e secundidade e, de outro, conclui que as próprias leis estão em um processo de evolução onde o acaso se faz também presente, sendo esse o espaço da categoria da primeiridade, de modo que qualquer conhecimento da lei que se possa ter é destituído de determinação final pela própria natureza objetiva do universo.<sup>265</sup> Essa é uma questão de ontologia, mostrou Ibrí, além de uma questão de epistemologia, porque, lembremos, acaso, existência e lei são, na filosofia de Peirce, reais.<sup>266</sup>

---

<sup>263</sup> W 6.63.

<sup>264</sup> (ALMEIDA, 2014). Os detalhes dessa cosmologia devem ser consultados em (IBRI, 1992, capítulo 5).

<sup>265</sup> Ver (IBRI, 1992, particularmente as páginas 50-51, mas, de preferência, o capítulo três completo).

<sup>266</sup> Idem. Ver também (IBRI, 2015c) para detalhes acerca da irreversibilidade dos processos naturais.

Peirce aduz ainda outro argumento contra a visão determinista do mundo: a questão do crescimento. Segundo Peirce, o governo absoluto da lei não poderia explicar os fenômenos observáveis que são caracterizados pelo crescimento:

E é aí que reside o grande fato do crescimento e da evolução. Sei que Herbert Spencer se empenha em mostrar que a evolução é uma consequência do princípio mecânico da conservação de energia. Porém, seu capítulo sobre o assunto é matematicamente absurdo, e o condena a ser um homem que fala pretensiosamente sobre o que não conhece. O princípio da conservação de energia, como é bem conhecido, pode ser descrito da seguinte forma: qualquer coisa que se modifique pode ser trazida à tona por forças que podem igualmente ocorrer na ordem reversa (todos os movimentos ocorrendo na mesma velocidade, mas em direções reversas) sob o governo das mesmas forças. Entretanto, o essencial acerca do crescimento é que ele ocorre em uma determinada direção, que não é reversível. Por exemplo, meninos se tornam homens e não homens meninos. Este é, portanto, um corolário primordial da doutrina da conservação de energia: o crescimento não é o efeito da força unicamente. (W 6.63)

O crescimento vetorial que podemos observar no universo em diversas formas não pode, segundo Peirce, ser explicado de maneira puramente mecânica. Isso porque os fenômenos que apresentam um vetor de crescimento são fenômenos não reversíveis, ou seja, não-conservativos, o que contradiz um dos principais pressupostos do determinismo, a saber, a reversibilidade das leis mecânicas. Sem entrar em muitos detalhes neste texto<sup>267</sup>, Peirce conclui a partir dessas reflexões que o mundo:

[...] evidentemente não é governado por lei cega. Suas principais características são absolutamente incompatíveis com esta visão. Quando o homem da ciência começou a compreender a dinâmica, e a aplicou com êxito à explicação de alguns fenômenos, logo se antecipou ao dizer que o mundo poderia ser explicado daquela maneira também, e foi então que a Filosofia Mecânica se estabeleceu. Contudo, um estudo posterior sobre a natureza da força mostrou que seu caráter

---

<sup>267</sup> Peirce, no entanto, o faz em suas famosas Conferência de Cambridge de 1898, ver (RLT), particularmente as Lectures VI e VII.

conservador refuta completamente a noção mecânica sobre o universo.  
(W 6.63-64)

E a que tal conclusão leva? Peirce parece preconizar a completa ultrapassagem do pensamento necessitarista e de toda sua metafísica determinista: “*Assim como posso ler os signos do tempo, a condenação da metafísica necessitarista está selada. O mundo acabou com ela.*”<sup>268</sup> O próprio mundo, ou seja, os fatos observáveis, o levaram ao ocaso. No entanto, Peirce tira uma consequência aparentemente estranha dessa conclusão: “*Agora ela deve abrir alas para visões mais espiritualistas, e é muito natural esperar que um estudo posterior a respeito da natureza possa estabelecer a realidade de uma vida futura.*”<sup>269</sup>

Surpreendentemente, Peirce parece, a partir da passagem acima, deixar uma porta aberta para alguma possibilidade de confirmação, a partir de estudos de objetos e fenômenos observáveis na natureza, da realidade de uma vida futura. Essa possibilidade parece compreender um contexto de uma visão de mundo e uma filosofia não antagônica a um tipo de espiritualismo polido, que, talvez, mesmo homens de ciência poderiam manter, e, segundo alguns comentadores, parece ter sido esse o caso do próprio Peirce.<sup>270</sup>

Na sequência, Peirce expõe, como uma espécie de justificativa por ter deixado essa possibilidade aberta, a segunda de suas principais ideias publicadas nesse artigo, ideia essa que na verdade já exibia desde a sua juventude<sup>271</sup>, e que configura um ponto de divergência bem notável com o pensamento kantiano:

De minha parte, não posso admitir a proposição de Kant – que haja certas barreiras intransponíveis ao conhecimento humano, e mesmo que existam barreiras em relação ao infinito e ao absoluto, a questão de uma vida futura, distinta da questão da imortalidade, não as transcende. (W 6.64)

Peirce aqui defende a sua concepção de que não há limites definidos para o conhecimento possível, desde que tal conhecimento se ancore em um real cognoscível. Qualquer expressão desse real será falível, ou seja, configurará, na verdade, uma

---

<sup>268</sup> W 6.64.

<sup>269</sup> W 6.64.

<sup>270</sup> Ver, por exemplo, (BRENT, 1998), (MURPHEY, 1993), (RAPOSA, 1989), (ORANGE, 1984), (CORRINGTON, 1993), (POTTER, 1997) e (ANDERSON, 1995), entre outros.

<sup>271</sup> Ver (ALMEIDA, 2014a, p. 285). Ver também o primeiro capítulo, onde abordamos essa questão no contexto da concepção peirciana de homem.

aproximação, mas, no entanto, é conhecimento. Não se deve “*bloquear o caminho da investigação*”<sup>272</sup>, dirá Peirce contundentemente em outra ocasião. Para demonstrar o que quer dizer com isso, Peirce fornece alguns exemplos:

A história da ciência fornece ilustrações suficientes sobre a insensatez em dizer que isso ou aquilo nunca poderá ser descoberto. Auguste Comte, por exemplo, dizia ser impossível que o homem pudesse aprender qualquer coisa a respeito da constituição química das estrelas fixas, contudo, antes que seu livro chegasse à mão dos seus leitores, a descoberta em questão foi feita. Legendre, por sua vez, falou sobre uma certa proposição a respeito da teoria dos números que, enquanto parecia verdadeira, estava, em contrapartida, além dos poderes da mente humana prová-la. No entanto, o próximo a escrever sobre o assunto forneceu seis demonstrações diferentes de tal teorema. (W 6.64)

Lembremos que estamos no interior de um texto que pretende responder à pergunta “*o que a ciência tem a dizer sobre a questão da imortalidade?*”. Peirce está propondo que há a hipótese de surgir alguma evidência científica, ou seja, ancorada nos fenômenos, de que há uma vida futura real, como nos exemplos que ele acabou de dar para confutar a circunscrição radical de Kant? Parece que sim: “*não vejo porque os cidadãos da Terra não poderiam, algum dia, descobrir se de fato há vida futura ou não.*”<sup>273</sup> E o próprio Peirce já havia falado sobre isso anos atrás, em 1866, conforme veremos no próximo tópico, e falará depois, em 1893, conforme também veremos em seguida. Mas, dada essa constatação, a pergunta residirá, na verdade, em que tipo de vida futura é razoável se pensar? Ou, em outros termos: qual tipo de vida futura seria aceitável em termos lógicos e observáveis publicamente? E, nesse sentido, Peirce sempre manteve a posição totalmente desfavorável à abordagem tradicional da imortalidade. Por isso, e como esse texto partiu da crítica à ideia tradicional da ideia de imortalidade, Peirce conclui do seguinte modo o seu texto:

Porém, no presente, entendo que não temos fatos suficientes para concluir qualquer coisa a respeito desta questão. Se há pessoas que creem numa vida futura, seja por afeição à venerável crença da cristandade ou para o seu próprio consolo, elas fazem muito bem. Contudo, não acho sábio extrair quaisquer deduções práticas a partir de

---

<sup>272</sup> CP 1.135.

<sup>273</sup> W 6.64.

proposições religiosas ou sentimentais – como, por exemplo, que a felicidade e os direitos humanos são pouco importantes; que os nossos pensamentos devem ser isolados das coisas mundanas, e etc. – a menos que tais deduções passem pela sanção do bom senso. (W 6.64)

O que é objeto de um quase agnosticismo da parte de Peirce nesta conclusão, sugerimos, é apenas a versão tradicional da doutrina da imortalidade, que não permite a extração de nenhuma consequência prática, tal como exige o pragmatismo, de sua admissibilidade em termos científicos. Assim, dentro dessa perspectiva, exigida de todos os que contribuíram com o Simpósio, não se pode concluir outra coisa senão a total impossibilidade de se afirmar, baseado no estado atual de conhecimento, que a vida futura, em sentido tradicional, é real. Mas isso, por outro lado, não quer dizer que se deve bloquear o caminho da investigação. Parece ser isso o que Peirce está sugerindo.

Por outro lado, essa reflexão pode também explicar a ambiguidade terminológica presente em uma das passagens acima, na qual Peirce fala “*sobre a questão da vida futura como distinta da questão da imortalidade*”, como se estivesse a sugerir que a primeira poderia ser um dia confirmada como possibilidade e a segunda não, por estar além da observação. Isso é ambíguo em relação ao fato de que, como já adiantamos, ele mesmo falará sobre a possibilidade da vida futura em outros textos usando, ele mesmo e para além dos títulos editoriais, o termo imortalidade, sem fazer diferenciação. Portanto, aqui, deve-se entender que a passagem faz apenas uma distinção hipotética, que não muda a essência do que Peirce pretendeu veicular, tanto acerca do que sempre pensou ser nada mais que uma questão de fé e não passível de opinião da parte do cientista, ou seja, a visão tradicional, como também acerca do que parece ter sempre mantido como possibilidade aberta da realidade de algum tipo de vida futura ou imortalidade, uma conciliável com as exigências e metodologia científica, conforme estamos prestes a começar a investigar.

Enfim, antes de encerrarmos esse primeiro movimento de exposição, que analisou o texto de caráter mais crítico de Peirce sobre a questão da imortalidade, gostaríamos de evidenciar que, segundo o editor do *Christian Register Symposium* de 1887, Samuel Barrows, houve uma concessão geral entre os cientistas que contribuíram com o evento. Tal como se pode observar no comentário editorial geral que se segue acerca dos testemunhos publicados dos colaboradores:

[...] esses artigos, em sua maioria, chegaram na concessão geral de que a ciência não pode mostrar que a imortalidade é impossível. Isto é, naturalmente, apenas uma prova negativa; mas mostra que a ciência é tão impotente para refutar a doutrina como a religião o é para a demonstrar. Muitas vezes tem sido assumido nas discussões modernas que a ciência tem fatos ou provas em sua posse que tornam uma crença na imortalidade racionalmente impossível. O testemunho deste júri de cientistas mostra que esse não é o caso.<sup>274</sup>

Tal conclusão geral foi atingida, no entanto, por uma miscelânea de argumentações curiosas. Algumas argumentações evidenciavam, diretamente, posições agnósticas da parte de seus autores, outras argumentações revelavam autores mais tendentes a serem favoráveis e, mesmo entre esses mais tendentes a serem favoráveis, diversos eram os motivos, de modo que podemos encontrar nos registros, nessa linha de argumentação, desde justificativas baseadas nas evidências que os proponentes julgavam serem positivas (as mesmas que Peirce refutou e outras) até justificativas que beiravam uma espécie de conflito, onde, cientificamente parecia haver um posicionamento próximo de um agnosticismo, mas, do ponto de vista prático, uma adesão. E por que evidenciamos isso? Apenas para que fique claro, dentro do escopo da nossa tese, que Peirce estava inserido neste contexto com uma dimensão própria de abordagem e que tal debate não era absurdo à essa época, mesmo após a chamada revolução kantiana.

### 2.2.2 “Lowell Lecture XI” (excerto)

Que tipo de imortalidade, então, é cabível pensar a partir da arquitetura filosófica de Peirce? Em que sentido Peirce falou acerca de uma possível vida futura para o homem? Para responder a essas perguntas vamos começar agora o segundo movimento de exposição e construir, junto com Peirce, o seu conceito positivo de imortalidade.

Conforme adiantamos um pouco mais acima, isso será feito a partir da análise de dois textos, o primeiro deles, que analisaremos agora é exatamente a continuação do texto *Lowell Lecture XI*, de 1866<sup>275</sup>, onde Peirce anunciou aquilo que chamou de *teoria da*

<sup>274</sup> *The Christian Register Symposium*, 1887, p.104.

<sup>275</sup> W 1. 490-504.

*imortalidade*. Vamos, conforme também já havíamos adiantado, retomar o texto exatamente de onde o paramos, no primeiro capítulo, ou seja, a partir do momento em que Peirce tinha acabado de concluir que o homem possui uma *essência* que não se encontra aprisionada em uma caixa de carne e sangue e que essa essência é espiritual, ou seja, de caráter *intelectual*.

Vimos também no primeiro capítulo que o fato de o homem ser incapaz de conhecer tal essência de qualquer maneira dita ou interpretada como completa, o coloca em um perpétuo estado de inacabamento, mas, ao mesmo tempo, de crescimento e evolução que, em última instância, possui caráter social e contínuo. Recordemos um pequeno trecho que servirá como ponto de ligação:

Essa essência da qual estou falando não é a alma inteira do homem, mas sim apenas o seu âmago, que carrega consigo toda a informação que constitui o desenvolvimento do homem, seus sentimentos, intenções e pensamentos totais. Quando eu, isto é, meus pensamentos, entram em outro homem, não carrego necessariamente meu ser total, mas carrego a semente da parte que não levo e, se carrego a semente da minha essência completa, então, carrego a de todo o meu ser atual e potencial.  
(W 1.499)

Essa essência espiritual do homem é, tal como qualquer caráter inteligível e real presente no universo, de natureza formal e não material. Ou seja, trata-se do fundo eidético primordial presente em tudo o que é, segundo o realismo/idealismo objetivo do autor. Peirce ligou esse caráter formal do universo à sua ideia de símbolo, único signo capaz de representar as relações reais, ou seja, a *terceiridade real*.<sup>276</sup> Por isso, uma

---

<sup>276</sup> Terceiridade real é um vocabulário utilizado por Peirce em sua filosofia mais madura e se refere a uma abordagem do real que envolve a aceitação da realidade das três categorias como princípios atuantes no universo. Essa é uma passagem de extrema importância na filosofia do autor, significando o cume da sua posição radical acerca do realismo. No momento em que Peirce deixa clara a sua visão acerca da *terceiridade real*, como uma realidade de caráter contínuo, observável e dada, inclusive, na própria percepção direta, anteriormente a qualquer crítica lógica, todas as possíveis dúvidas acerca da sua posição como realista são extirpadas. Acerca dessa passagem, um texto muito importante é o “Os sete sistemas da Metafísica”, de 1903 (EP 2.179-195), uma das suas famosas Conferências de *Harvard* sobre o Pragmatismo. Neste texto Peirce descreve as sete classes possíveis de abordagem metafísica a partir da admissão das três categorias (primeiridade, segundidade e *terceiridade*) como constituintes reais da natureza: 1) Admissão da primeira categoria apenas: nihilismo ou idealismo sensualista; 2) Admissão da segunda categoria apenas: individualismo estrito; 3) Admissão da terceira categoria apenas: hegelianismo; 4) Admissão da segunda e terceira categorias: cartesianismos de todos os tipos, leibnizianismo, spinozismo e a metafísica dos físicos em geral; 5) Admissão da primeira e terceira categorias: berkeleyanismo; 6) Admissão da primeira e segunda categorias: nominalismo; 7) Admissão das três categorias: kantismo, reidismo, platonismo, aristotelismo e, é claro, a própria forma peirciana de aceitação das três categorias como reais e operantes (Cf. EP 2.180). O texto de Peirce opera, assim, uma defesa da sua forma de aceitação



pequena digressão acerca de alguns elementos essenciais do símbolo, sobretudo em seu aspecto ontológico<sup>277</sup>, se faz necessária antes de retomarmos o texto da *Lowell Lecture XI*.

O texto que iremos analisar é de 1866, e, sabe-se que a semiótica de Peirce, embora tenha começado a ser desenvolvida por essa época, chegou a um maior aprimoramento em sua filosofia mais madura.<sup>278</sup> No entanto, alguns elementos dessa ciência mantiveram uma interpretação relativamente constante ao longo da carreira filosófica do autor e, entre esses elementos, pode-se incluir o conceito e o papel do símbolo como representativo de um modo de ser real e contínuo, sendo esse o seu caráter ontológico.<sup>279</sup> Por isso, é possível, no intuito de esclarecer alguns elementos importantes para o devido entendimento da ideia que estamos prestes à veicular acerca da imortalidade do homem segundo Peirce, mesclar elementos de diversas fazes da sua obra em relação ao conceito de símbolo.<sup>280</sup>

Em 1865, em sua *Harvard Lecture I*, encontramos Peirce definindo um símbolo como um “[...] *tipo de verdade ou conformidade de uma representação com o seu objeto*”, a saber, uma conformidade ou capacidade de representar que “*pertence à própria natureza da representação, seja ela original ou adquirida.*”<sup>281</sup> Tal definição estava estritamente ligada ao conceito de Lógica do autor exibido à essa época, que a tomava como a ciência da representação considerada a partir da relação que o símbolo mantém para com os objetos que ele representa, ou seja, como ciência que estuda as regras gerais que determinam a verdade ou falsidade objetiva da representação simbólica em relação

---

das três categorias no intuito de assentar uma ontologia adequada para a fundamentação do seu pragmatismo. Detalhes acerca do conceito de terceiridade real em Peirce podem ser consultados em (IBRI, 1992) e (ROSA, 2003). Ver também os textos de Peirce de 1905-1907 sobre o Pragmatismo, (EP 2.331-433) e (ALMEIDA, 2014, p. 37-56).

<sup>277</sup> Ver novamente o primeiro capítulo. Ver também (ALMEIDA, 2014a).

<sup>278</sup> Ver (FISCH, 1986, p. 321-355).

<sup>279</sup> Em (ALMEIDA, 2014a, p. 215-228) discutimos como essa concepção ontológica do símbolo pode ser traçada na filosofia de Peirce desde as suas *Harvard Lectures*, proferidas em 1865 (W 1.162-302) até a sua fase mais madura, como, por exemplo, no texto “Novos Elementos” (EP 2.300-324), escrito aproximadamente em 1904.

<sup>280</sup> Em nossa propedêutica exploramos a Semiótica de Peirce de maneira sistemática e geral no intuito de, exatamente, definir os elementos necessários referentes à tal ciência a serem aplicados no escopo da presente tese. De modo que não tomamos como necessário repetir aqui a análise sistemática da semiótica peirciana já realizada, mas sim retomar apenas o elemento essencial construído acerca da natureza do símbolo, no intuito de tornar inteligível o que se seguirá na análise do texto proposto. Para mais detalhes, ver (ALMEIDA, 2014, capítulo 6). Informações ainda mais completas sobre a Semiótica peirciana podem ser encontradas em obras cujo foco principal é essa ciência, por exemplo, (DELADALLE, 2000), (LISZKA, 1996), (SANTAELLA, 2004a) e (SHORT, 2007).

<sup>281</sup> W 1. 170.

ao objeto. Em outros termos, a Lógica estudaria apenas os símbolos considerados a partir dessa relação para com o objeto.<sup>282</sup>

A ampliação do escopo da Lógica que Peirce levou à cabo em sua filosofia de maturidade, expandindo o seu alcance para muito além do estudo apenas dos símbolos, e não apenas incluindo o estudo de ícones e índices, mas também dos tipos de raciocínios e suas influências em relação aos diversos tipos de interpretantes, dando luz à uma nova concepção dessa ciência que, em seu programa completo, tornou-se equivalente à Semiótica, ou teoria geral dos signos, não mudou, em essência, as peculiaridades significativas do símbolo, embora tenha acrescentado nuances enriquecedoras para a sua análise.

Assim, uma definição tardia de símbolo em seu significado geral que pode ser muito esclarecedora é a que se segue:

Um Símbolo é um signo que se refere ao objeto que denota em virtude de uma lei, normalmente uma associação de ideias gerais que opera no sentido de fazer com que o símbolo seja interpretado como se referindo àquele Objeto. Desse modo, um símbolo é, em si mesmo, uma lei ou tipo geral, ou seja, é um legissigno [signo de lei, considerado em si mesmo]. Como tal, atua através de uma réplica. *Não apenas é ele mesmo um geral, mas também o objeto ao qual se refere possui uma natureza geral.* (CP 2.249 – itálicos meus)

É importante ressaltar que em sentido estreito, o caráter significativo do símbolo consiste em sua capacidade de representar o objeto para o seu interpretante.<sup>283</sup> Em outros termos, a sua natureza como signo de lei está no interpretante que ele determina.<sup>284</sup> No entanto, a razão de ser do interpretante de um símbolo consiste em sua capacidade de veicular informação sobre o objeto dinâmico<sup>285</sup> representado pelo símbolo por meio da regra geral que está contida *no próprio símbolo*, quando considerado ontologicamente.

---

<sup>282</sup> Ver, para mais detalhes, (ALMEIDA, 2014a).

<sup>283</sup> Algo muito importante de ser lembrado neste ponto é que, segundo Santaella, “o interpretante é uma propriedade objetiva que o signo possui em si mesmo, haja um ato interpretativo particular que o atualize ou não”, ver (SANTAELLA, 2004a, p. 63). O interpretante pode, assim, ser lido como o efeito virtual ou atual de todo processo de semiose. Interpretado desse modo, fica claro que o caráter significativo do símbolo está totalmente atrelado à uma terceiridade real que dá conta da potencialidade futura de toda e qualquer lei.

<sup>284</sup> Conferir (SANTAELLA, 2004a, p. 132).

<sup>285</sup> Para que não ocorra algum desvio interpretativo, apenas lembremos o significado geral de “objeto dinâmico”: “*Quanto ao objeto, este pode ser o objeto tal como é conhecido pelo signo, e, portanto, consiste em uma ideia, ou pode ser o objeto tal como é, independentemente de qualquer aspecto particular que*

Vamos entender um pouco melhor: o objeto dinâmico, cuja natureza eidética é geral, possui os seus predicados permanentes conectados ao símbolo por força de alguma lei real (na natureza) ou convencional (na cultura). Mas, mesmo quando a ligação é convencional, essa convencionalidade se deve à redundância comportamental nomeável do objeto, que, assim, é real em alguma medida.<sup>286</sup> É exatamente por causa disso que o símbolo pode representar o objeto para o seu interpretante. Os hábitos constituem a razão imediata de ser do símbolo e na razão mediata de ser do interpretante. Isso equivale a dizer que toda e qualquer informação veiculada por um símbolo é determinada, irrevogavelmente, pelo objeto. Por isso, pode-se dizer que:

Signo do pensamento e de objetos da natureza do pensamento, o símbolo carrega a propriedade de representar aquilo que no objeto dinâmico de qualquer natureza possui permanência e, portanto, pode ser explicitado na forma de um conceito ou regra geral. Representa, portanto, aquilo que se encontra presente no mundo sob uma forma de terceiridade. (ALMEIDA, 2014, p. 107)

Um símbolo, considerado ontologicamente é uma representação de uma terceiridade real, ou seja, uma representação de uma relação real atuante no universo. Isso equivale a dizer que a regra geral está contida *no próprio objeto* representado pelo símbolo, sendo esse o fundamento da representação. E, por isso, pode-se dizer também que a própria terceiridade real, se atuar como signo, é também um símbolo, ou seja, que toda lei é um símbolo de si mesma.

Por outro lado, enquanto signo e enquanto modo de ser, o símbolo também deve ser lido de acordo com o evolucionismo do autor. Isso revela outro aspecto do símbolo que pode temperar eventuais exageros de interpretação, sobretudo, conforme veremos, no momento de entender em que sentido o símbolo se liga com a questão da imortalidade. Portanto, vale a pena acrescentar mais essa nuance de leitura.

---

*possa ter; ou seja, o objeto em relações do modo como seria mostrado por um estudo ilimitado e definitivo. Ao primeiro denomino objeto imediato, ao último, objeto dinâmico.”* (CP 8.183). Vale lembrar também que não se tratam de dois objetos, mas sim de dois aspectos de um e mesmo objeto. Ver (ALMEIDA, 2014, p. 98).

<sup>286</sup> Em outros termos, a ordem que possibilita a criação de uma lei convencional deve se encontrar de alguma forma presente no mundo fenomênico, imaginário ou fatural, e deve ser revelado parcialmente pelo objeto dinâmico.

Lembremos que a propriedade de crescimento não deve ser tomada como uma característica isolada, mas sim determinante dos símbolos.<sup>287</sup> No primeiro capítulo pudemos estudar, inclusive, como essa é uma característica que unifica homem e símbolo. Pois bem, à luz do evolucionismo do autor, essa propriedade pode ser lida como significando que qualquer símbolo é também uma instância por meio das quais o crescimento da representação das leis ocorre, impulsionado pelo crescimento das próprias leis.

Já evidenciamos que o universo, para Peirce, encontra-se em evolução, da qual tudo faz parte. Nesse caminho evolutivo, o erro é um elemento real tanto das representações como do próprio universo. O indeterminismo ontológico de Peirce implica, como vimos, na presença de um acaso real, ou seja, atuante no universo. Portanto, estamos em um universo em constante crescimento que também “erra”, conforme apontou Ibri, pioneiramente.<sup>288</sup>

Por que as observações indicam que o universo é assim, nenhuma representação das leis pode possuir *status* de completude absoluta, e, portanto, toda representação dos objetos para um interpretante é parcial. Isso é o mesmo que dizer que não há símbolo completo e de caráter final. Ou seja, todo símbolo, como tivemos a oportunidade de verificar no capítulo um, está também em um caminho de crescimento, em um processo, cujo objeto é a realidade, ela mesma tendendo a ser cada vez mais razoável.

Desse ponto de vista, embora, devido ao escopo dessa tese, iremos seguir o caminho de mostrar o aspecto em que o símbolo pode ser lido como imortal, não podemos deixar de pontuar que um símbolo também pode simplesmente “morrer”. Pode ser dito que um símbolo morre quando a sua capacidade de representar os objetos para um interpretante se extingue, ou quando representa falsamente a lei ou hábito real, ou mesmo quando é interpretado como um particular ou atua como tal, a saber, de modo degenerado.<sup>289</sup>

Por outro lado, os símbolos que crescem junto com o universo, tendendo a serem cada vez mais razoáveis e se concretizando razoavelmente em cada oportunidade que

---

<sup>287</sup> Ver (ALMEIDA, 2014).

<sup>288</sup> Conferir, (IBRI, 1992, p. 51). Evidentemente, o termo ‘errar’ atribuído aos fenômenos naturais, tem em Ibri um caráter metafórico, aproximando a erraticidade da atuação do Acaso aos nossos humanos erros de previsão e conduta.

<sup>289</sup> O que mostrará a falsidade de um símbolo é a experiência, ou seja, o objeto dinâmico. Um símbolo que não tem aderência, ou seja, que não representa uma terceiridade real, tende ao desaparecimento.

ocorre para incorporar uma verdade que para nós sempre será parcial, esses símbolos, dizíamos, possuem a peculiar característica ontológica de tenderem a uma certa imortalidade.

Para entender essa última afirmação, é momento de, a partir dessa pequena digressão que se fez necessária, retomarmos, de fato, a *Lowell Lecture XI* de onde paramos. Lá encontramos Peirce afirmando o seguinte:

O princípio de que a essência de um símbolo é formal, não material, tem uma ou duas consequências importantes. Suponhamos que eu apague esta palavra “seis” e escreva “seis”. Aqui, não haverá uma segunda palavra, mas a mesma palavra novamente; elas são idênticas. Agora, pode a identidade ser interrompida, ou podemos dizer que a palavra existia apesar de não ter sido escrita? (W 1.500)

A primeira consequência a que Peirce se refere é um corolário da sua definição de símbolo como um signo de caráter ontológico, cujo modo de ser consiste na permanência da sua identidade simbólica, ou seja, de sua capacidade de representar o seu objeto para um interpretante, independentemente de qualquer réplica que o incorpore, ou, em outros termos, independentemente de qualquer atualização ou conjunto de atualizações. A partir dessa concepção da natureza do símbolo, sua identidade não pode ser interrompida posto ser ela contínua, ou seja, real mesmo que não haja sequer um individual que a esteja incorporando em um dado momento do espaço e do tempo. Por isso mesmo, insistimos, o símbolo pode representar adequadamente uma terceiridade real, que consiste exatamente em uma permanência objetiva contínua.

A palavra “seis” sugere que duas vezes três é igual a cinco mais um. Essa é uma verdade eterna; uma verdade que é e sempre há de ser; e que seria igualmente verdadeira mesmo que não houvesse seis coisas enumeráveis no universo, uma vez que permanecerá sendo verdade que cinco mais um seria duas vezes três. Agora, essa verdade é a palavra “seis”, se por seis não significarmos essa linha de giz, mas sim aquilo em que seis, sex, ἕξ, sechs, zes, six e sei concordam.

Peirce, assim, sugere como exemplo a representação simbólica de uma verdade permanente. Essa representação é o símbolo ‘seis’, que veicula o interpretante de uma regra geral do universo com a qual concordariam também os símbolos cinco mais um, duas vezes três ou sete menos um. Seus interpretantes equivalem. O estado de coisas

representado pelo símbolo seis é contínuo, portanto, geral e possível em qualquer réplica que o represente adequadamente.

Por outro lado, a verdade que esse símbolo representa não depende de que haja um estado de coisas particular, como, por exemplo, cinco mais um ou duas vezes três objetos para se contar em um dado momento. Essa seria uma visão nominalista do mundo. Para Peirce, realista que é, ao contrário, seis, cinco mais um ou duas vezes três permanecem símbolos verdadeiros porque representam adequadamente os estados de coisas que podem ser representados por estes símbolos e, quando o são, produzem interpretantes que serão sempre idênticos onde quer e como quer que as réplicas dos símbolos em questão ocorram. Sendo assim, Peirce anuncia

[...] o verdadeiro símbolo possui um interpretante, na medida em que é verdadeiro. E, por ser idêntico ao seu interpretante, ele sempre existe. Portanto, o símbolo necessário e verdadeiro é imortal. (W 1.500)

O símbolo necessário<sup>290</sup> e verdadeiro é, para Peirce, imortal. Isso porque os interpretantes de símbolos que representam verdades necessárias serão sempre idênticos aos próprios símbolos. Se os símbolos crescem, os interpretantes crescem. E isso epistemológica e ontologicamente. Isso quer dizer que os símbolos que representam verdadeiramente os seus objetos para os seus interpretantes sempre existirão, crescendo em significado na medida mesma em que os objetos adquirem novos significados, oriundos de suas infinitas possibilidades e incorporações em casos particulares ou réplicas das mesmas regras gerais, ontologicamente simbólicas em suas naturezas, que constituem a unidade dos símbolos.

Como um exemplo dessa linha de raciocínio, continuemos com o dado pelo próprio Peirce na passagem acima: cinco mais um, duas vezes três, dez menos quatro etc. sempre gerarão um mesmo interpretante referindo-se sempre ao mesmo real representado, em suas possíveis réplicas. Estes símbolos, representando verdadeiramente o seu objeto geral, muito embora do ponto de vista epistêmico parcialmente, existirão para sempre em infinitas réplicas e através de seus interpretantes sempre idênticos a, por exemplo, ‘seis’. Em outros termos, um símbolo verdadeiro é idêntico, formalmente e realmente, à verdade, seu objeto. E a verdade, para Peirce, embora evolua, ou seja, cresça, jamais perece.

---

<sup>290</sup> Lembremos mais uma vez que esse ‘necessário’ aqui não possui uma significação determinista.

Mas, em nosso primeiro capítulo, recordemos, acompanhamos Peirce chegar, nesse mesmo texto, à conclusão de que o homem é um símbolo: “*Em qualquer instante, então, o homem é um pensamento, e, tal como o pensamento é uma espécie de símbolo, a resposta geral para a pergunta ‘o que é o homem?’ é que ele é um símbolo.*”<sup>291</sup> Assim, o próximo passo de Peirce, a segunda consequência importante extraída da constatação de que a essência do símbolo é formal e não material, não se torna uma surpresa: da mesma forma que um símbolo necessário e verdadeiro é imortal, “*o homem também deve ser, desde que seja vivificado pela verdade.*”<sup>292</sup>

Esse é o ponto em que finalmente temos Peirce a anunciar que a imortalidade do homem é possível, positivamente. Trata-se, é claro, de um tipo bem diferente da imortalidade em seu sentido tradicional, e Peirce estava bem ciente disso, embora curiosamente afirme que essa imortalidade que acaba de anunciar não conflite com a tradicional: “*Esta é uma imortalidade muito diferente daquela que as pessoas esperam, embora não conflite com a outra.*”<sup>293</sup> Na verdade, essa afirmação de que não há conflito só faz sentido se for entendida de maneira bem geral ou se for circunscrita a esse texto de juventude, pois, conforme acabamos de ver no tópico anterior, posteriormente, não seria coerente essa afirmação de Peirce, pois, claramente há sim um conflito entre ambas as noções de imortalidade. Uma, a tradicional, não toma parte da experiência possível e, por isso mesmo, não pode nem ser afirmada e nem ser refutada de um ponto de vista científico.<sup>294</sup> A outra, por outro lado, pode ser objeto de experiência, pois é uma imortalidade calcada em uma permanência real e verdadeira, conforme exploraremos ainda mais na sequência.

Por que Peirce pode afirmar que o homem vivificado pela verdade é imortal tal como um símbolo necessário e verdadeiro também o é? Em nosso primeiro capítulo, abordamos em detalhes o conceito de homem do autor. Vimos que a personalidade pode ser equacionada com a unidade da simbolização, uma unidade da generalização de hábitos coordenados, segundo a grande lei da mente. Essa coordenação de hábitos é, conforme vimos, teleológica e desenvolvimentista e configura o *caráter* de um homem. Durante o seu processo de crescimento e expansão, que, frisemos mais uma vez, envolve as três

---

<sup>291</sup> W 1.494.

<sup>292</sup> W 1.500.

<sup>293</sup> W 1.500.

<sup>294</sup> E neste texto, Peirce já parecia ter isso bem claro. Veja-se a afirmação feita logo na sequência: “*Eu não conheço se o paraíso mohamediano não é verdadeiro, apenas não tenho evidências de que é.*” (W 1.500).

categorias do autor<sup>295</sup>, os fins de uma personalidade, infinitesimalmente presentes em cada instante de uma série infinita, e, portanto, potencial em um sentido real, se dão a conhecer por meio das condutas que encarnam as ideias coordenadas que formam o caráter.<sup>296</sup>

É essa complexa equação que permite a afirmação peirciana de que o homem-símbolo, tal como qualquer outro símbolo necessário e verdadeiro, pode ser considerado imortal na medida direta em que seus hábitos coordenados teleologicamente, ou seja, seu caráter, encarna uma verdade em consonância com o real/ideal em evolução<sup>297</sup> e adquire a capacidade de influenciar continuamente o significado de qualquer número de interpretantes para o futuro indefinido; influência comunicável para qualquer mente capaz de entrar em relação semiótica com suas manifestações:

A existência espiritual, como o homem a tem dentro de si, a qual ele carrega consigo em suas opiniões e sentimentos, simpatia e amor, serve como evidência do valor absoluto do homem – e essa é a existência que a lógica diz ser certamente imortal. Não é uma existência impessoal porque a personalidade reside na unidade do “eu penso” – que é a unidade da simbolização – a unidade da consistência – e pertence a todo símbolo. (W 1.500)

Uma vez que o caráter do homem vivificado pela verdade equivale a uma essência espiritual, ou seja, formal, tal como a unidade do símbolo necessário, não depende do corpo para a sua permanência, embora tenha sido construído a partir de incorporações em réplicas que permitiram o hábito se manifestar de alguma maneira no mundo exterior e com isso se adequar mais propriamente, por meio de aprendizado, à verdade maior que representa ou encarna. Por isso, Peirce pode dizer que a essência espiritual do homem, que permanece mesmo após a morte:

Não é [...] alheia ao mundo externo porque o sentimento e a atenção são elementos essenciais do próprio símbolo. Todavia, é uma existência modificada, uma em que não há mais as glórias da audição e da visão,

---

<sup>295</sup> Primeiridade e secundidade, dentro de uma terceiridade, que é o homem, propriamente dito. E essa presença das categorias deve ser entendida tanto em seu aspecto fenomenológico quanto ontológico.

<sup>296</sup> Ver capítulo 1, sobretudo as páginas 77-93.

<sup>297</sup> Portanto, a própria verdade também está em evolução, o que permite acomodar o falibilismo e o indeterminismo peirciano de maneira apropriada ao discurso acerca da imortalidade tanto do símbolo quanto do homem-símbolo.



pois os sons e as cores requerem o olho animal; e da mesma forma, todos os sentimentos serão diferentes. (W 1.500)

Essa existência, melhor ainda seria dizer realidade, modificada após a morte de maneira a se desprender totalmente do meio corporal de veiculação dos seus hábitos coordenados, pode encontrar, por outro lado, outros meios de mediação, como uma obra de arte, o devir da história, uma mídia cultural ou mesmo outras mentes que deem continuidade a sua influência, etc.; e, assim, continuar crescendo e realizando as suas potencialidades, evoluindo em uma palavra, tal como a verdade imperecível<sup>298</sup> que representa porque dela faz parte.<sup>299</sup>

Por outro lado, cabe ressaltar, brevemente, um aspecto muito importante que está implícito no raciocínio acima e que é uma consequência do conceito de imortalidade de Peirce. Parece haver uma gradação no interior da possibilidade da imortalidade. Isso quer dizer que nem todo o homem alcançará a imortalidade e, talvez, haja inclusive graus de permanência do caráter:

A existência animal é certamente prazerosa, apesar de algumas pessoas estarem cansadas dela, mas penso que as pessoas mais educadas dizem que ela não é imortal, do contrário, elas considerariam os brutos imortais. (W 1.500)

Parece estar implícita nessa passagem a visão de que um homem bruto, ou seja, um homem que não desenvolveu as suas potencialidades em consonância com o que é razoável, ou seja, com o que é real, inteligível e dotado de propósito, não conseguiria ter um caráter capaz de permanecer e influenciar interpretantes no futuro indefinido e, desse modo, jamais atingiria a imortalidade reservada apenas para os homens que foram capazes de diluir as suas individualidades em um fluxo contínuo e verdadeiro maior do que qualquer uma de suas atualizações. Em outros termos, a imortalidade que Peirce considera pensável de maneira lógica:

---

<sup>298</sup> Essa verdade imperecível representada equivale ao próprio processo do crescimento da razoabilidade concreta, ou seja, a evolução concreta daquilo que possui natureza inteligível e real, em nível cósmico. Voltaremos a esse ponto em outras ocasiões, pois esse é um conceito-chave na ética e metafísica científica peirciana. Trata-se de uma verdade imperecível porque, sempre verdadeira, embora em evolução, sempre terá um interpretante e, assim, jamais deixará de existir.

<sup>299</sup> Voltaremos a esse ponto ao tratarmos do caráter pragmático da imortalidade em Peirce. Veremos que, realmente, o caráter de um homem morto pode influenciar a conduta de outros homens e, com isso, contribuir com o crescimento da razoabilidade concreta.

[...] é uma imortalidade que depende de o homem ser um símbolo verdadeiro. Se, em vez de “seis”, tivéssemos escrito “Jove”, teríamos, então, um símbolo que possui nada mais que uma existência contingente, que não possui uma testemunha eterna na natureza das coisas e morrerá ou permanecerá vivo apenas na memória dos homens, sem despertar qualquer resposta em seus corações. É, entretanto, verdadeiro uma vez que significa um ser supremo; sua alma genérica é verdadeira e eterna, mas sua alma específica e individual é nada mais do que uma sombra. (W 1.500-501)

O universo, como tivemos a oportunidade de vislumbrar no capítulo um, encontra-se em um estado de evolução em direção a uma razoabilidade concreta e, sendo assim, o homem que se torna imortal, representa verdadeiramente, em seu caráter, elementos contínuos que estão realmente nesse processo evolutivo, uníssono com o cosmos. Por outro lado, personalidades e caracteres, que nunca foram ou que em um dado momento se tornaram incapazes de representar de maneira adequada a verdade, ou seja, generalidades verdadeiras, acabam por perecer. Não podem perdurar porque não são verdadeiros, no sentido peirciano, ou seja, não correspondem ao que é real e, portanto, são apenas contingentes. Por isso, conclui Peirce:

Todo homem possui seu próprio caráter peculiar, que está presente em tudo o que ele faz. Este caráter está em sua consciência, não sendo, assim, um mero truque mecânico; e deste modo, é pelo princípio da última Lecture<sup>300</sup>, uma cognição. Mas, por estar presente em toda a sua cognição, é uma cognição das coisas em geral. É, portanto, a filosofia do homem, a sua maneira de se referir às coisas; não uma filosofia da mente apenas – mas uma filosofia que pervarde a totalidade do homem. Essa idiossincrasia é a ideia do homem, e, se esta ideia é verdadeira, ele viverá para sempre; se for falsa, sua alma individual terá nada mais que uma existência contingente. (W 1.501)

A análise deste importante trecho sobre o tema da imortalidade, extraído da *Lowell Lecture XI*, escrita e proferida por Peirce quando tinha apenas vinte e sete anos de idade, parece deixar claro que o nosso autor não estava em momento algum sendo metafórico ao dizer que a permanência do caráter de um homem após a sua morte é a imortalidade que lhe cabe, desde que esteja vivificado pela verdade. Com isso, concordam todos os

---

<sup>300</sup> Peirce se refere à *Lowell Lecture X* (W 1.488-490), da qual só existe um pequeno fragmento em texto.

comentadores que tive a oportunidade de pesquisar nesta tese e que reconheceram ser esse um tema legítimo na filosofia de Peirce.<sup>301</sup> O próprio Peirce sabia que pontos obscuros poderiam permanecer após um anúncio dessa natureza:

Senhoras e senhores, eu vos anuncio esta teoria da imortalidade pela primeira vez. Foi dita e pensada de maneira pobre, mas sua base é a rocha da verdade. E, pelo menos, servirá para ilustrar o uso que pode ser feito por mãos mais poderosas desta ciência injuriada, a lógica, *nec ad melius vivendum, nec ad commodius disserendum*.<sup>302</sup> (W 1.502)

Lembremos que esse trecho é, basicamente, a finalização da última *Lecture* de 1866 proferida por Peirce no *Lowell Institute*, de *Boston, Massachusetts*. Conforme já havíamos afirmado no capítulo um, o título geral dessas *Lectures* era “A Lógica da Ciência ou Indução e Hipóteses”. O que Peirce pretendia ensinar com a série de *Lectures* é que a Lógica deveria ser estudada como a ciência que permite o uso de uma metodologia de raciocínio que torna as conclusões a que se chega utilizando-a mais científicas, ou seja, explicativas de uma regularidade presente objetivamente no mundo. Assim, a Lógica teria muito a contribuir com todas as ciências e, particularmente, seria uma grande aliada e mesmo a base para a Filosofia, cuja missão consiste em construir uma concepção do Todo<sup>303</sup> baseada na objetividade do mundo e não em uma metafísica dogmática e apriorística. Essa missão da Filosofia é, no entanto, também metafísica em última instância, posto ser uma concepção das coisas em geral, mas uma metafísica baseada em

---

<sup>301</sup> Por exemplo, Raposa, que dedica quatro páginas de seu livro, *Peirce Philosophy of Religion* para abordar o tema da imortalidade no interior da Filosofia da Religião de Peirce, diz “*Reconheça que tais asserções claramente não são metafóricas para Peirce*. Dizer que a influência que o caráter de um homem deixa atrás dele é viva e pessoal é descrever o fenômeno de maneira literal e acurada.” (RAPOSA, 1989, p. 113 – itálicos meus). Muio, em seu artigo *Peirce on the Person*, também reconheceu, na única passagem em que fala da questão da imortalidade em Peirce no interior da sua teoria da pessoa, que “*Como pensamento, o homem atinge não apenas a continuidade com os seus companheiros homens, mas também um grau de imortalidade. Ele vive como pensamento muito após ter morrido fisicamente.*” (MUIO, 1984, p. 179 – realce nosso). Anderson, em seu livro, *Strands of System*, afirmou “*Peirce não acreditava em nenhuma espécie de imortalidade física. No entanto, a possibilidade de uma imortalidade através do desenvolvimento e espraiamento das ideias de uma pessoa é um resultado natural da sua lei da mente e teoria da investigação.*” (ANDERSON, 1995, p. 62). Enfim, Harrison, em *Man’s Glassy Essence*, dedicou também três páginas para o tema da imortalidade, pois, conforme afirma “*Finalmente há um assunto que talvez mereça alguma menção, tanto porque Peirce tinha alguns apontes para fazer acerca dele, como porque tal tema possui ligações intrínsecas com a sua teoria da pessoa. Falamos, aqui, da imortalidade. Embora não tenhamos espaço para tratar deste tema em profundidade, o reconhecemos como um assunto genuíno.*” (HARRISON, 1971, p. 265 – realce nosso). Até onde pudemos pesquisar, esses foram os autores que tocaram diretamente, embora brevemente, o assunto “imortalidade” na filosofia de Peirce e parecem concordar que o assunto é legítimo, tal como nós.

<sup>302</sup> Do latim: *Não faz o homem viver melhor, nem falar melhor.*

<sup>303</sup> “*A Filosofia é a tentativa – pois, como a própria palavra implica, ela é e deve ser imperfeita – é a tentativa de formar uma concepção geral e substancial do Todo.*” (W 1.490).

uma lógica objetiva, ontológica; essa metafísica é, portanto, científica, no sentido peirciano do termo. Após maturar a sua filosofia, conforme tivemos a oportunidade de verificar no início deste segundo capítulo, Peirce apenas acrescentará, com uma linguagem mais depurada, que, para que a metafísica possa ser realmente objetiva, as suas conjecturas atingidas pelo uso de um raciocínio lógico-objetivo devem ser confirmadas no mundo fenomênico, inventariado pelas suas três categorias. Assim, o vetor textual das *Lectures* de 1866, que acabou culminando em uma teoria da imortalidade se faz, desde aquele momento, livre de dogmatismos de qualquer tipo.

### 2.2.3 “A Imortalidade à luz do Sinequismo”

O nosso segundo movimento expositivo chega agora ao seu final, com a análise de um último texto no qual Peirce fala diretamente sobre o tema da imortalidade. Trata-se do texto de um artigo escrito por Peirce por volta de 1893, portanto, vinte e sete anos após o texto anterior que acabamos de analisar e seis anos após o primeiro texto que analisamos, no movimento um de exposição. O texto em questão foi elaborado com a intenção de ser enviado para o periódico *The Open Court*, mas foi, no entanto, aprovado para publicação em outro periódico, o *The Monist*. Porém, mesmo tendo sido aprovado, o artigo acabou por não ser publicado, devido a um desentendimento entre Peirce e o editor do *The Monist* à época, Paul Carus. Esse artigo acabou recebendo o título editorial de “A imortalidade à luz do sinequismo”.<sup>304</sup>

Neste texto, Peirce aplica, literalmente, a sua doutrina do sinequismo a questões ditas religiosas e, particularmente, ao caso da imortalidade do homem. De modo que a partir de sua análise teremos a oportunidade de adicionar à construção do conceito de imortalidade do autor importantes elementos que só se tornaram inteligíveis a partir da sua reflexão mais madura. Ao escrever esse texto, Peirce, então com cinquenta e quatro anos, havia acabado de assentar as bases de sua cosmologia nos artigos elaborados para a série *The Monist*, mostrando como a origem das leis da natureza só podem ser explicadas como tendo surgido de uma ausência de leis, um nada primordial, e evoluído a partir de uma tendência a aquisição de hábitos, a grande lei da mente.<sup>305</sup> No interior

<sup>304</sup> EP 2.1-3. Ver também (HOUSER, 1998, Introdução ao Essencial Peirce 2).

<sup>305</sup> Ver também (IBRI, 2015c) para uma profunda reflexão sobre essa temática no contexto da VII Conferência de Cambridge, proferida por Peirce em 1898.

dessa explicação cosmológica, Peirce reservou lugar especial para a principal doutrina da sua metafísica científica, o *sinequismo*. É sob esse pano de fundo que o texto se inicia, na verdade com uma explicação resumida do que é, exatamente, o sinequismo:

A palavra sinequismo é a forma portuguesa do grego συνεχισμός de συνέχης, continuidade. Por dois séculos temos afixado *ista* e *ismo* às palavras, com o objetivo de assinalar as doutrinas que exaltam a importância daqueles elementos que a palavra raiz significa. Assim, materialismo é a doutrina de que tudo é matéria; idealismo é a doutrina de que tudo são ideias; dualismo a filosofia que divide tudo em dois. Da mesma maneira, eu propus fazer sinequismo significar a tendência de tomar tudo como contínuo. (EP 2.1)

Em outra ocasião, Peirce chamará essa doutrina de a “*pedra angular do arco*”<sup>306</sup>, querendo dizer com isso que aquilo se configura como a sua arquitetura filosófica depende em grande parte dessa doutrina. Peirce, em ainda outra ocasião, também se refere a essa doutrina como a “*tendência do pensamento filosófico que insiste na ideia de continuidade como sendo de prima importância na filosofia e, em particular, sobre a necessidade de hipóteses envolvendo o verdadeiro contínuo*”<sup>307</sup>. Já tratamos disso em nosso capítulo um, mas cabe retomar brevemente o elemento essencial desse conceito, de modo que recorremos a uma interessante passagem de Rosa, que resume bem o que seria um verdadeiro contínuo para Peirce:

[O verdadeiro contínuo peirciano seria uma] espécie de amálgama (mas, que não é uma reunião de conjuntos) [no qual] os indivíduos cessam de possuir existência individual e ficam fundidos. Deixamos de poder inserir qualquer coleção de indivíduos por estes já estarem todos inseridos [...]. É uma espécie de cardinal limite, mas que não forma um conjunto. Ora, se não se trata de um conjunto, o contínuo deve ser algo de potencial ou possível: *ele é a possibilidade de inserir uma qualquer multitude a partir de uma multitude dada*. É um *geral*, pois há sempre a possibilidade de determinar um número de indivíduos maior que não importa que número de indivíduos dados.<sup>308</sup>

---

<sup>306</sup> CP 8.257.

<sup>307</sup> CP 6.169. Convidamos o leitor a retomar a leitura da nossa análise do texto “A Lei da Mente”, no capítulo um.

<sup>308</sup> (ROSA, 2003, p. 223).

Assim, o sinequismo pode ser definido como a doutrina que tende a tomar todas as coisas como contínuas de algum modo, estendendo, assim, o sentido forte do conceito de verdadeiro contínuo peirciano a todo o universo. Neste conceito, não há a presença de indivíduos absolutamente determinados, eles estão todos fundidos e são potencialmente infinitos. Com isso, evidentemente, Peirce não está negando que existam descontinuidades, pois isso seria negar a sua categoria de segundidade, que, como vimos, também é um modo de ser presente e atuante no universo. O que Peirce pretende é veicular a importante ideia de que quaisquer descontinuidades estão presentes em um contínuo, sendo em verdade atualizações de potencialidades do contínuo e exercendo, exatamente por isso, um indispensável papel em seu processo de expansão e evolução.

Como também vimos no primeiro capítulo, o conceito de continuidade esteve presente na filosofia de Peirce desde os seus primeiros escritos, tendo sido maturado ao longo de suas reflexões para chegar até o momento do presente texto a servir como base para uma doutrina metafísico-científica onde sua ideia se apresenta como de primordial importância. Ainda acerca deste ponto, Peirce afirma:

*Levo a doutrina tão longe a ponto de sustentar que a continuidade governa todo o domínio da experiência, em cada um de seus elementos. De acordo com isso, cada proposição, exceto quando se relaciona com um limite irrealizável da experiência (que chamo de Absoluto), deve ser tomada como uma qualificação indefinida; pois uma proposição que não tem qualquer relação com a experiência é totalmente desprovida de significado. (EP 2.1 – itálicos nossos)*

Nessa passagem, encontra-se explicitamente a radicalidade com que Peirce considerava estar o contínuo presente em toda a realidade. O que essa passagem exprime é a consideração de que a continuidade abarca toda a experiência e, portanto, como uma forma de terceiridade, que abarca em seu bojo a segundidade e a primeiridade, é dada na percepção. Ou seja, a continuidade é uma terceiridade real que pode ser experienciada, sendo, na verdade, a própria forma da terceiridade. Uma vez que este ponto é muito importante para a verificação da *pragmaticidade* do conceito de imortalidade, teremos de voltar a ele no próximo e último tópico deste capítulo dois.

Considere-se, também, que os limites ideais irrealizáveis da experiência, ou seja, o absoluto começo e o absoluto fim, não significam uma permissividade de uma espécie de incognoscível, mas apenas um limite da nossa experiência da realidade. Tais limites

são cognoscíveis, e, como veremos no terceiro capítulo, Peirce normalmente usa esses limites associados, de maneira conjectural, com aquilo que entendia ser possível dizer acerca de Deus. Ao afirmar que toda e qualquer proposição que possa ser asserida entre esses dois limites irrealizáveis da experiência são qualificações indefinidas, Peirce não está fazendo outra coisa além de reafirmar a falibilidade de todo e qualquer conhecimento possível, inclusive o científico e, ao mesmo tempo, mostrando que o contínuo nunca será totalmente definido, ou seja, esgotado em nenhuma experiência ou conjunto de experiências atuais.<sup>309</sup> No entanto, alguma experiência de algo de natureza inteligível deve haver para que haja conhecimento. Por isso, o pragmatismo peirciano depende e é sustentado pelo sinequismo, que, como vimos, exige um realismo e idealismo objetivo radicais.

Uma vez que a doutrina do sinequismo possui tal importância, Peirce propõe o escopo do restante do texto do seguinte modo: *“Proponho aqui, sem chegar até a questão extremamente difícil das evidências dessa doutrina, dar uma amostra da maneira como ela pode ser aplicada a questões religiosas. Não posso aqui esgotar o método dessa aplicação.”*<sup>310</sup> O que Peirce parece querer indicar com essa passagem é justamente que algumas evidências da plausibilidade da doutrina do sinequismo pode oferecer uma oportunidade de aplicação da mesma a questões ditas religiosas. No entanto, evidentemente, o termo ‘religiosas’ aqui não deve ser entendido em sentido tradicional, mas sim em um sentido alargado:

De imediato isso produz corolários que parecem, em princípio, altamente enigmáticos. Mas os seus significados são clarificados por meio de uma aplicação mais profunda do princípio. Esse princípio deve, é claro, ser entendido em um sentido sinequista em si mesmo; e, assim entendido, não se contradiz a si próprio de nenhum modo. Consequentemente, ele deve levar a resultados definidos, se as deduções forem realizadas cuidadosamente. (EP 2.1)

Essa passagem indica que Peirce parecia estar ciente das dificuldades que tal caminho poderia provocar caso não entendessem os seus leitores que, ao propor tal aplicação do sinequismo a questões de caráter dito religioso, não estaria autorizando uma invasão indevida da religião no âmbito exclusivo da ciência. A questão é que Peirce não

---

<sup>309</sup> O que também está ligado à crítica que o autor dirige ao positivismo. Ver a esse respeito (IBRI, 1992, capítulo 3).

<sup>310</sup> EP 2.1.

enxergava uma separação radical entre os passos em direção à verdade dados pela ciência e os dados pela religião, devidamente esclarecidas e semioticamente abertas<sup>311</sup>; e, se o sinequismo pretende ser uma hipótese correta, ela deve ser aplicável a todo o âmbito considerado pelo autor como explicável por meio da hipótese em questão. Por isso, dentro dessa perspectiva, o que Peirce faz é movimentar o pensamento do seu leitor à um aprofundamento no interior do significado real do princípio do sinequismo:

O sinequismo em sentido profundo não nos permitirá dizer que a soma dos ângulos de um triângulo equivale exatamente a dois ângulos retos, mas somente que essa quantidade equivale a mais ou menos alguma quantidade excessivamente pequena para todos os triângulos que possamos medir. Nós não podemos aceitar a proposição de que o espaço possui três dimensões como estritamente correta; somente podemos dizer que quaisquer movimentos de corpos fora das três dimensões são muito pequenos. Não podemos dizer que os fenômenos são perfeitamente regulares, mas somente que o grau das suas regularidades é efetivamente alto. (EP 2.2)

Esses corolários da doutrina do sinequismo aplicada à realidade como um todo parecem soar estranhas somente a quem ainda não dedicou a atenção necessária ao entendimento do evolucionismo peirciano. Em um texto da série cosmológica publicada no *The Monist*, “A Doutrina da Necessidade Examinada”<sup>312</sup>, anterior ao que estudamos em detalhes no primeiro capítulo, “A Lei da Mente”, Peirce analisou detidamente os principais argumentos em favor do determinismo, a doutrina de que tudo no universo é determinado por leis absolutas, chegando à conclusão de que todos eles deveriam ser rejeitados, particularmente após serem confrontados com as evidências oferecidas pelo universo observacional, juiz de todas as hipóteses científicas. As observações mostram que há um elemento de acaso presente e operante no universo; e essa presença do acaso real, observável em diversos fenômenos, o determinismo é incapaz de explicar adequadamente.

Já sabemos que Peirce chamou a doutrina que abraça essa presença de um acaso real no universo de *tiquismo*<sup>313</sup> e que essa doutrina é muito importante no interior de seu projeto cosmológico exatamente porque tal doutrina, conforme o autor afirmou em “A

<sup>311</sup> Ver, por exemplo, as reflexões de Peirce em *The Marriage of Religion and Science* (CP 6.428-434).

<sup>312</sup> W 8.111-125.

<sup>313</sup> Da palavra grega τυχη, que significa “acaso”. Ver (IBRI, 1992, capítulo 3).



Lei da Mente” “[...] *deve dar à luz uma cosmologia evolucionária na qual todas as regularidades da natureza e da mente são tomadas como produtos do crescimento.*”<sup>314</sup>

Como evidências para a manutenção da hipótese propugnada pelo seu tiquismo, Peirce trazia à tona, como já tivemos a oportunidade de discutir, os fenômenos caracterizados pela espontaneidade, a variedade e a complexidade presentes na natureza, e os fenômenos irreversíveis, como o crescimento.<sup>315</sup> Em um universo onde tais fenômenos são observados, permitindo a hipótese de uma doutrina que prediz ser o acaso um princípio ativo e real, não faz sentido abraçar a ideia de que tudo se encontra absolutamente determinado por leis (versão mais forte do determinismo, carregado de ontologia) ou absolutamente determinável (versão menos forte, de cunho mais epistemológico, mas de igual consequência prática). Assim, as próprias regularidades possuem limites reais e, portanto, não podem ser objetos de proposições infalíveis e absolutamente determinadas. Mais ainda, as regularidades possuem, segundo Peirce imperfeição e existência qualificadas, conforme podemos claramente depreender da seguinte passagem:

Agora, como nenhuma questão experiencial pode ser respondida com certeza absoluta, então nós nunca podemos ter razão para pensar que qualquer ideia dada será estabelecida de forma irrevogável ou ser refutada para sempre. Mas dizer que nenhum desses dois eventos se dará definitivamente é dizer que o objeto tem uma imperfeição e existência qualificada. (EP 2. 2)

Em última instância, o próprio processo evolutivo significa crescimento e expansão, infinitamente acolhendo em seu seio a novidade, a variedade e a complexificação. É esse processo que se encontra imerso no contínuo maior, que abarca todas as outras dimensões contínuas.<sup>316</sup> Para um sinequista, o potencial é tão real quanto o atual e o potencial é real exatamente por estar no contínuo. Portanto, a passagem do não ser ao ser não é uma questão de uma passagem de algo absolutamente descontínuo para algo permanente no espaço e no tempo, mas sim um processo de atualização de potencialidades no interior do contínuo. O comentário de Peirce acerca deste ponto é esclarecedor:

Há um famoso dito de Parmênides, “ἔστι γὰρ εἶναι μηδὲν δ’ οὐκ ἔστιν”, “o ser é, e o não ser é nada”. Isso soa plausível; porém o

---

<sup>314</sup> W 8.135.

<sup>315</sup> Acerca da presença do acaso nos processos irreversíveis, ver RLT 197-241.

<sup>316</sup> Ver CP 6.203.

sinequismo o nega terminantemente, declarando que o ser é assunto de mais ou menos, até fundir-se insensivelmente no nada. Isto se torna nítido quando consideramos que dizer que uma coisa é equivale a dizer que, ao final do progresso intelectual, isso irá adquirir um estado de permanência no reino das ideias.

Aquilo que é real, permanecerá. E mesmo a novidade, apanágio da ação do acaso, uma vez surgindo, se não se tratar de um fenômeno totalmente evanescente, e a filosofia de Peirce permite isso, também permanecerá, adquirindo hábitos e influenciando a conduta de tudo o que com ela se relacionar no interior do contínuo. Esse é o significado da evolução no interior do sinequismo de Peirce. Esse processo acolhe em seu seio o acaso, a regularidade e a permanência dessa por um princípio cósmico de aglutinação que Peirce denominava de *ágape*.<sup>317</sup>

O sinequismo, assim, é um princípio pervasivo para Peirce. Para expor esse ponto, Peirce passa a explicar porque o sinequismo e sua negação de quaisquer descontinuidades absolutas pode e deve ser aplicado para além das questões envolvendo a ontologia da matéria:

Certamente, nenhum leitor irá supor que esse princípio intenciona ser aplicado somente a certos fenômenos e não a outros, por exemplo, somente a pequena província da matéria e não ao resto do grande império das ideias. Tampouco deve ser entendido como se referindo apenas aos fenômenos, excluindo os seus substratos subjacentes. (EP 2.2)

O sinequismo deve abarcar, conforme essa passagem deixa bem claro, todo o império das ideias. Isso é exatamente o idealismo objetivo do autor que, como vimos, afirma ser tudo, inclusive a matéria, da natureza do mental, ou seja, de natureza eidética.<sup>318</sup> E o que Peirce quer dizer com a terminologia aparentemente obscura “*substratos subjacentes dos fenômenos*”. Nada de incompreensível em termos científicos, pois “*o sinequismo certamente não tem nada a ver com qualquer incognoscível; mas não admitiria uma acentuada separação entre fenômenos e substratos*”<sup>319</sup> O que significa, então, substratos subjacentes dos fenômenos? Significa algo bem conhecido de qualquer

---

<sup>317</sup> Do grego ἀγάπη, que significa “amor”. Trataremos do princípio cósmico denominado por Peirce de *Ágape* no terceiro capítulo.

<sup>318</sup> Para mais detalhes, ver (IBRI, 1992, capítulos 4 e 5).

<sup>319</sup> EP 2.2.

estudioso da obra de Peirce, nada mais nada menos que os fundamentos categorizados dos fenômenos possíveis como primeiridade, segundidade e terceiridade, que expressam, na verdade, uma natureza ontológica conhecida exatamente por aparecer em algum momento como fenômeno. Por isso, Peirce pode completar a passagem, pragmaticamente, dizendo: “*Aquilo que subjaz ao fenômeno e o determina, é desse modo, em si mesmo, um fenômeno.*”<sup>320</sup>

No interior do sinequismo, fenomenologia e ontologia estão intimamente fundidos em uma filosofia que não pode aceitar dualismos absolutos entre o que aparece e o que é, entre o que é mental e o que é material, entre o que se diz sobre um objeto e a forma como ele se comporta. Discurso e comportamento devem espelhar um ao outro, posto se referirem ao mesmo processo contínuo inteligível.<sup>321</sup> No texto que estamos analisando, Peirce deixa esse aspecto de sua filosofia muito claro:

O sinequismo, mesmo em sua forma menos forte, não pode tolerar o dualismo propriamente dito. Não deseja exterminar a concepção de dualidade, nem nenhuma dessas caprichosas filosofias que proclamam cruzadas contra essa ou aquela concepção fundamental podem encontrar o menor conforto nessa doutrina. Mas, o dualismo em seu sentido mais amplo e legítimo, como uma filosofia que realiza suas análises com um machado, deixando, como elementos últimos, pedaços desconexos de ser, é totalmente hostil ao sinequismo. (EP 2.2)

Essa passagem também torna evidente que as diferenças entre o sinequismo e dualismos de quaisquer tipos são, na verdade, questões de hostilidade mútua. A visão de mundo sinequista nunca poderá se harmonizar com a visão de mundo dualista, tal como não pode se harmonizar com a determinista. Trata-se na verdade de uma escolha de caráter filosófico. O sinequista escolhe o seu lado baseado em uma âncora no real, por isso depende tanto de um realismo de tipo radical, tal como Peirce fez questão de frisar. Mas também o faz baseado na natureza inteligível desse real, por isso o seu caráter profundamente idealista. Sendo assim:

Em particular, o sinequista não admitirá que fenômenos físicos e psíquicos sejam inteiramente distintos, tanto pertencendo a diferentes

---

<sup>320</sup> EP 2.2.

<sup>321</sup> Ibri, em suas obras, mostra com riqueza de detalhes, diversas aplicações desse princípio condutor do pragmatismo peirciano. Ver (IBRI, 1992), (IBRI, 2000a), (IBRI, 2000b), (IBRI, 2004), (IBRI, 2006a), (IBRI, 2010), (IBRI, 2014) e (IBRI, 2015a).

categorias de substância, como sendo dois lados totalmente separados de um mesmo anteparo, mas insistirá que todos os fenômenos são de um mesmo caráter, embora alguns sejam mais mentais e espontâneos, e outros mais materiais e regulares. Ainda, os dois juntos mostram a mistura de liberdade e coação, que permite que sejam, ou melhor, faz com que sejam teleológicos, ou dotados de propósito. (EP 2.2)<sup>322</sup>

O vetor evolucionário que, como vimos, abarca a ação do acaso e da lei em contínuo crescimento e expansão é, para Peirce, um processo de caráter teleológico, ou seja, um processo dotado de propósito. Em última instância, o propósito perseguido por tudo o que se encontra no interior do contínuo maior é tornar-se mais razoável. No nosso terceiro capítulo entenderemos um pouco melhor o que isso significa e como, de uma maneira conjectural, porém profunda, isso está ligado à concepção peirciana de Deus.

Uma vez que o sinequismo não pode tolerar nenhum tipo de separação absoluta, nenhum tipo de descontinuidade absoluta, também não deve haver algo absolutamente individual, a ponto de não possuir sequer a possibilidade ou potencialidade de relação com algo outro, imerso no contínuo. Um exemplo claro disso é a própria condição humana. E esse é o próximo passo de Peirce no texto:

O sinequista também não pode dizer: “eu sou inteiramente eu mesmo e de maneira nenhuma tu.” Se abraçares o sinequismo, debes abandonar essa metafísica perversa. Em primeiro lugar, teus vizinhos são, em certa medida, tu mesmo, de maneira muito mais ampla do que, sem profundos estudos em psicologia, acreditarias. Realmente, a identidade que gostarias de atribuir a ti mesmo é, em sua maior parte, o mais vulgar delírio da vaidade. Em segundo lugar, todos os homens que se assemelham a ti e se encontram em circunstâncias similares são, em certa medida, tu mesmo, embora não exatamente da mesma maneira que teus vizinhos são tu. (EP 2.2)

Essa passagem pode ser considerada um resumo das conclusões a que Peirce chegou nos textos que estudamos no capítulo um. Símbolo que é, o homem peirciano só pode chegar a uma certa realização em outros símbolos, seus interpretantes. Portanto, para o seu próprio crescimento, o homem peirciano depende dos seus companheiros homens

---

<sup>322</sup> Ver a análise de Ibri dessa passagem em (IBRI, 1992, p. 62-64).

e nunca pode se intitular autossuficiente em sua própria individualidade, da mesma forma que nenhum símbolo o pode.

Cada homem está inserido no contínuo, fundido com outros homens. O homem é um ser social, já o vimos. De outro lado, a passagem também indica que para Peirce poder-se-ia falar de uma certa graduação de proximidade ou afetabilidade de ideias nas redes de relações humanas. Em outros termos, os seres humanos mais próximos uns dos outros são mais afetados por suas interações de ideias do que o são os mais distantes, porém igualmente semelhantes. Tal conclusão está fundada na lei da mente, de modo que o homem espelha o cosmos em mais essa dimensão.

Em última instância, a identidade é, se tomada em termos absolutos, mera vaidade e delírio para Peirce e, mais ainda, é a causa da estagnação do processo de realização e aprendizado em uma esfera subjetiva. Dizemos esfera subjetiva porque, em termos peircianos, mesmo que um homem tente se isolar em sua mera individualidade, o poder de alcance deste isolamento não afeta em nada o caráter social e contínuo da condição humana como um todo e nem sequer a consistência simbólica essencial do próprio indivíduo que “acha” que consegue se isolar, mas apenas bloqueia, até certo ponto, a sua capacidade de aprendizado e crescimento. Portanto, o completo isolamento é, segundo a visão sinequista, no fundo uma mera ilusão, um delírio de vaidade. Tal como vimos, o homem é, ele mesmo, um contínuo. Por isso, observa Peirce:

Há ainda outra direção na qual a concepção barbaresca da identidade pessoal deve ser ampliada. Um hino Bramânico começa da seguinte forma: “*Eu sou aquele puro e infinito Eu, bem-aventurado, eterno, evidente, onipresente, e que é substrato de tudo o que possui nome e forma.*” Isso expressa, mais do que humilhação, uma total dissolução do pobre eu individual no espírito de oração. (EP 2.3)

E o que estará o nosso autor querendo dizer com essa aparentemente misteriosa passagem? Simplesmente que podemos encontrar dimensões que oferecem evidências da completa ilusão do eu tomado como identidade absoluta. Uma dessas dimensões é a dimensão da investigação científica no interior de uma comunidade de investigadores, que estudamos detalhadamente no primeiro capítulo e que está ligada à possibilidade epistemológica de se chegar, no longo e indefinido caminho, a uma representação que poder-se-ia intitular de adequada acerca do real. Uma outra dimensão é a religiosa. Nessa

dimensão, o indivíduo pode experimentar o efeito prático da dissolução do eu em um processo de mergulho na oração.

Insistimos novamente que ao falar em ‘espírito de oração’, Peirce não está convocando nenhuma espécie de religiosismo institucionalizado e petrificado, mas sim uma dimensão prática, cujo sentido pragmático está em sua capacidade de gerar efeito na conduta, mas, ao mesmo tempo, espiritual, dimensão a qual Peirce nunca negou lugar em sua filosofia, desde que bem entendida. Essa dimensão da religiosidade, lapidada por uma postura de abertura e diálogo semiótico pode inclusive ser reconciliada com a ciência. Na verdade, ambas exprimem a mesma verdade, o real/ideal.<sup>323</sup> Ao estar aberto, para além de sua individualidade, ao partilhamento semiótico com os seus semelhantes e com o próprio universo em suas dimensões de contato possíveis, o homem poderá realizar a sua excelência normativa em direção ao crescimento da razoabilidade concreta:

Toda comunicação de mente para mente se dá através da continuidade do ser. Um homem é capaz de ter conseguido para ele um papel no drama da criação; e quanto mais ele perde a si mesmo nesse papel, não importa quão modesto isso possa ser, mais ele identifica a si mesmo com seu Autor. (EP 2.3)<sup>324</sup>

Essa abertura semiótica é uma inserção que o homem pode fazer, em sua liberdade, no contínuo maior do que ele mesmo e, quanto mais o faz, quanto mais se funde com outros que também estão engajados e abertos nesse processo, mais ele se torna um veículo de concretização de ideias verdadeiras e reais, muito maiores que quaisquer elementos egoístas e privados que possam eventualmente surgir. Assim, o homem pode ser vivificado pela verdade na medida direta em que sai de si e se identifica com o próprio processo evolucionário do qual é apenas uma parte.

Mas, por mais surpreendentes que tenham sido as conclusões de Peirce até aqui visando explicar, de maneira geral, as consequências do seu sinequismo, o seu último passo no texto o é ainda mais. Esse último passo da aplicação do seu sinequismo consiste, exatamente, na questão da imortalidade:

O sinequismo se recusa a acreditar que quando chega a morte, mesmo a consciência carnal cessa rapidamente. Como isso se dá é difícil de

---

<sup>323</sup> Ver CP 6.216.

<sup>324</sup> Ibri analisa a relação que essa linha de pensamento de Peirce mantém para com a filosofia de Schelling em (IBRI, 2015b).

dizer, devido à completa falta de dados observacionais. Aqui, como em outros lugares, o oráculo sinequista é enigmático. (EP 2.3)

Peirce mantém a constatação sóbria a que chegou no texto “Ciência e Imortalidade” a respeito da ausência de dados observacionais que permitam dizer como exatamente se daria uma possível vida após a morte para o homem. Porém, isso não o impede de, no mesmo espírito científico-especulativo, afirmar que o sinequista parece não ter razão para considerar a morte como uma descontinuidade absoluta, ou seja, uma descontinuidade que quebra definitivamente o contínuo que é o homem e muito menos o contínuo ainda maior de interações entre os homens e mais ainda entre os homens e o universo. Certamente, a morte é, em algum sentido, a dissolução de um hábito, mas isso não quer dizer que ela é uma ruptura absoluta desse hábito:

Indo mais longe ainda, o sinequismo reconhece que a consciência carnal não é mais do que uma pequena parte do homem. Em segundo lugar, há a consciência social, pela qual o espírito do homem se incorpora aos outros, e que continua vivendo e respirando e mantendo o seu ser muito além do que observadores superficiais pensam. (EP 2.3)

A morte dissolve uma coordenação de hábitos, que, como vimos é um fluxo contínuo e vivo de sentimentos, volições e pensamentos, ou seja, uma personalidade em seus aspectos contingentes, que exercem um papel, é claro, oferecendo exatamente as possibilidades de atualizações que permitem o crescimento do homem-símbolo, mas que não esgota o contínuo que ele é. A essência do homem, seu caráter, como vimos anteriormente, se estiver vivificado pela verdade, permanece para além da morte, de uma maneira alterada, mas semioticamente viva o suficiente para influenciar a conduta de outras pessoas e, fundida no contínuo maior de ideias a ela afeitas pode inclusive continuar crescendo, dependendo de quão próxima da razoabilidade tal essência é. Peirce parece tentando a chamar essa possibilidade de amalgamar-se com o próprio fluxo de ideias do universo de *consciência espiritual*:

Um homem é capaz de consciência espiritual, que constitui para ele uma das verdades eternas, que se incorpora no universo como um todo. Isso, enquanto uma ideia arquetípica, não pode nunca se enfraquecer; e num futuro próximo está destinada a uma especial incorporação espiritual. (EP 2.3)

Essa essência do homem, conforme definida no texto da *Lowell Lecture XI* e desenvolvida em “A Lei da Mente”, essa conaturalidade, de caráter espiritual, que já vimos ser na verdade sinônimo de formal, que o homem pode possuir com as verdades eternas<sup>325</sup> que, apesar de serem eternas, evoluem no próprio universo, é o cerne da possibilidade da imortalidade mais uma vez reafirmada por Peirce.

Peirce, perto do final do texto, oferece um exemplo que pretende ser uma evidência fenomênica da realidade da consciência espiritual, mas, ao mesmo tempo, por implicação, de tudo o que disse sobre o sinequismo:

Um amigo meu, em consequência de uma febre, perdeu totalmente o sentido da audição. Ele sempre teve um grande apreço pela música, antes de seu acidente; e, estranho dizer, mesmo depois disso, adorava ficar ao piano quando algum bom intérprete tocava. Disse-lhe uma vez: “Então, depois de tudo ainda podes ouvir um pouquinho.” “Em absoluto”, replicou-me, “porém, posso sentir a música por todo o meu corpo.” “O que!”, exclamei, “como é possível que se desenvolva um outro sentido em tão poucos meses?” “Não é um novo sentido”, respondeu-me ele, “agora que minha audição se foi, posso reconhecer que sempre possuí esse modo de consciência, que, anteriormente, assim como outras pessoas, confundia com a audição.” (EP 2.3)

Trata-se de uma passagem que nos oferece a ocasião de pensar o radicalismo com que Peirce tomava o sinequismo. Alguém teria o direito de questionar se o depoimento do amigo de Peirce não passou de uma interpretação sem fundamento da sua parte, uma mera idiosincrasia, pois, a mera descrição do ocorrido por parte de Peirce não prova absolutamente nada acerca da verdade do depoimento. Como uma concessão a essa objeção, tratemos, então, esse depoimento como uma ideia veiculada, mas acrescentemos: uma ideia no sentido peirciano nunca terá ao seu lado o adjetivo “mera”.

Essa ideia é a de que a perda da audição não se configurou como uma descontinuidade absoluta no que se refere à possibilidade de apreensão semiótica da música. Pelo contrário, a perda da audição acabou por aguçar uma consciência afinada da

---

<sup>325</sup> O termo ‘verdades eternas’ neste contexto deve ser também reportado ao texto da *Lowell Lecture XI*, de 1866, ou seja, trata-se do conceito, apresentado nessa *Lecture*, da verdade imperecível, no fundo a própria realidade em seu caráter evolucionário que gera interpretantes sempre verdadeiros. Ver, W 1.500.



apreensão da melodia, que na verdade se pervardia, como sentimento, por todo o corpo, mas que anteriormente era interpretada como circunscrita à audição.

O ponto a se observar é que houve um processo de semiose ocasionado pela apreensão da música; portanto, o piano e o intérprete, fundidos na música, funcionaram como signo pelo qual o amigo de Peirce chegou a um interpretante das ideias contidas na música, sem a necessidade do sentido da audição, em um processo de comunicação entre mentes. De modo que cabe perguntar: sem a audição, sentido que fisicamente pode capturar os sons produzidos por um instrumento musical no espaço e no tempo, como foi possível *sentir* a música por todo o corpo? Esse depoimento, pois, parece oferecer a Peirce uma oportunidade de expor adequadamente o seu pensamento sinequista de que “*deve haver outros modos de conexões contínuas entre mentes além do tempo e do espaço.*”<sup>326</sup>

Parece ser plausível dizer que, para Peirce, uma forma de comunicação entre mentes, além do tempo e do espaço, consiste justamente na possibilidade aberta por aquilo que ele chamou de consciência espiritual. O que o levou a concluir que “*quando a consciência carnal desaparecer com a morte, perceberemos finalmente que sempre tivemos uma consciência espiritual, que confundíamos com algo diferente.*”<sup>327</sup>

Um último ponto a ser observado, e que Peirce faz questão de deixar claro ao encerrar o texto, é que essa aplicação do sinequismo a questões ditas religiosas que acabara de ser efetuada neste texto não deve levar em nenhum momento a confusão entre o sinequismo e algum tipo de religião. No entanto, seu fundamento filosófico-científico que atribui o predicado da continuidade a todas as coisas também acabará por não enxergar completa descontinuidade até mesmo entre ciência e religião:

Já disse o suficiente, penso, para mostrar que, embora o sinequismo não seja uma religião, muito pelo contrário, é uma filosofia puramente científica, deveríamos aceitar, de maneira geral e como antecipei com confiança, que ela pode exercer um importante papel na reconciliação entre religião e ciência. (EP 2.3)

Ciência e religião, segundo Peirce, podem ser reconciliadas. Mas, para que tal reconciliação seja possível, nem uma e nem a outra devem ser definidas e vividas de maneira dogmática.

---

<sup>326</sup> W 8.156.

<sup>327</sup> EP 2.3.

### 2.3 Imortalidade: uma hipótese pragmática

As análises dos textos “Ciência e imortalidade”, *Lowell Lecture XI* e “A imortalidade à luz do sinequismo” que acabamos de levar a cabo parecem legitimar a interpretação de que, para Peirce, uma certa concepção de imortalidade do homem pode ser considerada como logicamente aceitável e coerente com a sua arquitetura filosófica. Essa concepção peirciana da imortalidade, que chamamos de positiva em relação à concepção crítica que o autor também exibiu acerca do mesmo tema visto tradicionalmente, parece ter um escopo bem claro. Qual seria a essência dessa concepção positiva da imortalidade do autor? Ao final de “Respostas a questões referentes a minha crença em Deus”<sup>328</sup>, texto que também utilizaremos no capítulo três, Peirce nos oferece a resposta:

*“Você acredita em uma vida futura?”. Não restam dúvidas de que algum tipo de vida futura existe. Um homem de caráter deixa um legado de influências atrás dele – que é vivo: é pessoal. Em minha opinião, é muito apropriado chamar isso de vida futura. [...] É, de certa maneira, mais adequado tornar-se o sujeito de uma promessa do que viver qualquer outro tipo de vida futura. Pois, isso é algo que todos nós desejamos; ao passo que outros tipos de vida futura mostram, sedutoramente, nada que não seja excessivamente vago, prejudicial e impraticável. Ademais, sua vivacidade e durabilidade são proporcionais à espiritualidade do homem. E quantos exemplos já vimos! (CP 6.519 –itálicos nossos)*

Essa passagem parece funcionar como um bom resumo do escopo da imortalidade do homem na filosofia de Peirce, conforme a analisamos no tópico anterior. Trata-se de uma imortalidade que implica na continuidade da personalidade, ou melhor, da essência ou caráter do homem vivificado pela verdade em uma forma espiritual, ou seja, formal, tal como representado, ontologicamente, pelo símbolo, segundo pudemos verificar no primeiro capítulo. Essa permanência do caráter e, sobretudo, a extensão da sua durabilidade são, segundo Peirce, proporcionais à espiritualidade do homem, ou seja, são proporcionais ao grau de aderência da essência do homem a formas verdadeiras, conforme iremos explorar a seguir.

---

<sup>328</sup> CP 6.494-521.

No começo deste capítulo dois, discorreremos sobre o caráter científico de toda a metafísica peirciana e apontamos que o seu caráter distintivo consiste exatamente na âncora no mundo fenomênico que todas as proposições que ocorrem em seu anterior devem exibir ao procurar descrever adequadamente a realidade. Conforme também vimos, a imortalidade é um tema que está inserido no interior dessa metafísica científica do autor, mais exatamente, a por ele denominada de psíquica ou religiosa. Desse modo, deve-se procurar entender como é possível exibir as credenciais pragmáticas do conceito peirciano de imortalidade do homem. Por isso, cabe agora, neste último movimento do capítulo dois, responder à pergunta: de que modo a imortalidade do homem pode ser, indiretamente, observável e, portanto, ser declarada como ancorada no mundo fenomênico, tal como exigido pela metafísica científica do autor?

A resposta para essa pergunta exige que efetemos uma costura entre o realismo, o idealismo objetivo e o sinequismo do autor à medida que exploramos algumas dimensões nas quais podemos observar, indiretamente, no mundo fenomênico e real, a imortalidade do homem por ele preconizada. E porque essa costura é exigida? Por que, se a imortalidade do homem consiste na influência deixada por homens de caráter na conduta de outros homens, essa influência deve, além de aparecer como fenômeno, consistir em uma influência real, cuja forma ou essência, sendo encarnações de ideias no sentido peirciano, é também independente de suas atualizações existenciais em quaisquer mentes ou conjunto de mentes; em outros termos, o contínuo que o caráter representa, enquanto hábito de conduta, não se esgota nas manifestações da influência deste caráter em qualquer homem ou conjunto de homens, embora dependa dessas manifestações para aparecer pelo lado de fora, tornando-se objeto de conhecimento pragmático. Isso, por outro viés, também revela, como se fosse o outro lado da mesma moeda, o caráter ideal dessa influência, inteligível e teleológica em seu crescimento infinito em direção a razoabilidade concreta.

Em última instância, o real/ideal evolui e se revela, por meio dos fenômenos, na natureza sinequista do universo peirciano. Por isso, o sistema metafísico peirciano deve ser considerado como uma teoria sinequista do real/ideal, conforme o próprio Peirce fez questão de esclarecer:

Permita-me ainda dizer que eu me oponho a ter o meu sistema metafísico como um todo chamado de Tiquismo. Pois, embora o Tiquismo nele esteja contido, ele só o está de maneira subsidiária ao

que considero realmente a característica de minha doutrina, a saber, que eu insisto incisivamente na continuidade, ou terceiridade; e, de modo a garantir à Terceiridade a sua função realmente dominante, considero indispensável reconhecer plenamente que se trata de um terceiro, e que a Primeiridade, ou acaso, e a Segundidade, ou reação bruta, são outros elementos, sem a independência dos quais a terceiridade não teria nada sobre o que operar. Assim, eu gosto de chamar a minha teoria de Sinequismo, porque se baseia no estudo de continuidade. (CP 6.202)<sup>329</sup>

Ideias, segundo a lei da mente, tendem a se espalhar continuamente e a afetar outras ideias que a elas são afeitas.<sup>330</sup> Ideias fundem-se com outras ideias, a despeito da perda de intensidade implicada neste processo de fusão. Mas a fusão gera hábitos que, coordenados, tornam-se condutas propositais, personalidade, em última instância. Esse é um processo cósmico e não está circunscrito ao âmbito humano, fazemos questão de insistir, pois essa é uma característica distintiva do pensamento peirciano. Assim, a expansão das galáxias, a formação de cristais e leitos de rios, as espécies animais e vegetais são exemplos de resultados desse processo, tanto quanto o é homem. Na expectativa de ter deixado claro uma vez mais esse ponto, por uma questão de afinamento temático, a partir de agora voltar-nos-emos mais ao âmbito humano deste processo, exceto quando for apropriado expandir um pouco, pois o tema dessa tese é a imortalidade *do homem* e cabe verificar como esse processo pode ter significado pragmático.

A natureza eidética do cosmos está em constante expressão e o homem, como tivemos a oportunidade de discutir no primeiro capítulo, é uma parte, um veículo desse infinito processo de expressão. A essência do idealismo objetivo do autor é a proposição de que tudo no universo é da natureza da mente. Vale a pena lembrar, neste ponto, a definição do idealismo objetivo do próprio Peirce, antes de prosseguirmos com a explicação de como a imortalidade do homem se insere nesse quadro:

A antiga noção dualista de mente e matéria, tão proeminente no cartesianismo, como dois tipos radicalmente diferentes de substância, dificilmente encontrará defensores nos dias atuais. Rejeitando essa

---

<sup>329</sup> Essa passagem parece deixar claro que Peirce considerava a continuidade equivalente a terceiridade. No entanto, deve-se observar que ela também parece revelar um certo elemento valorativo da parte de Peirce, pois, conforme mostrou Ibri, a primeira categoria, a das possibilidades, também é contínua. Ver (IBRI, 1992, capítulos 4 e 5).

<sup>330</sup> Cf. W 8.136.

doutrina, chegaremos a um tipo de hilozoísmo também chamado de monismo. Então surge a questão de saber se, de um lado, as leis físicas ou, de outro lado, as leis psíquicas devem ser tomadas: a) como independentes, uma doutrina usualmente chamada de Monismo, mas que eu chamarei de Neutralismo; b) a lei psíquica como derivada e especial, a lei física sendo, sozinha, primordial, o que é Materialismo; ou, c) a lei física como derivada e especial, sendo a lei psíquica, sozinha, primordial, o que é Idealismo. A doutrina materialista parece, para mim, tão repugnante para uma lógica científica quanto para o senso comum; uma vez que ela exige de nós que suponhamos que uma espécie de mecanicismo sempre se faria sentir, o que seria uma hipótese absolutamente irredutível à razão, em última instância, uma regularidade inexplicável; ao passo que a única justificativa de qualquer teoria é tornar as coisas claras e razoáveis. O neutralismo é suficientemente condenado pela máxima lógica conhecida como a navalha de Ockham, a saber, que não devemos supor mais elementos independentes do que o necessário. Ao colocar os aspectos internos e externos da substância em pé de igualdade, essa doutrina parece manter que as duas são primordiais. A única teoria inteligível do Universo é aquela do Idealismo Objetivo, que a matéria é mente esgotada, hábitos arraigados se tornando leis físicas. (W 8.105-106)<sup>331</sup>

Para Peirce, o idealismo objetivo seria a única teoria plausível para explicar o universo a partir de uma lógica objetiva. Essa teoria consiste, exatamente, em tomar a lei psíquica como primordial e a lei física como derivada. Mente e matéria não se configuram, no interior dessa teoria, como substâncias estranhas, mas sim, como possuindo uma e mesma natureza, a inteligível ou *eidética*. Há, então, uma conaturalidade entre mente e matéria, conforme buscamos expor desde o primeiro capítulo, seguindo os ensinamentos do professor Ibri.<sup>332</sup>

O conceito de mente em Peirce não se encontra, de nenhuma maneira, circunscrita ao âmbito humano e menos ainda é sinônimo de cérebro. A mente é pervasiva e atua em

---

<sup>331</sup> Para análises profundas do idealismo objetivo de Peirce, ver (IBRI, 1992, capítulo 4) e (IBRI, 2014a). Para uma breve discussão acerca das controvérsias entre os comentadores de Peirce acerca deste tema, que não configura um ponto pacífico entre os estudiosos, ver (ALMEIDA, 2014, p. 57, nota 182).

<sup>332</sup> (IBRI, 1992, capítulo 4).

todo o universo, podendo ser observada em diversos lugares.<sup>333</sup> A sua característica principal, também já o vimos, é a tendência a adquirir hábitos, o que explica o vetor que acaba redundando no surgimento da matéria e das leis físicas. Mas, por outro lado, a mente pervasiva se caracteriza também por uma abertura à ação do princípio que promove os desvios dos hábitos arraigados, a saber, o acaso, surgindo, assim, o vetor do aprendizado e mudança de conduta, que também são observáveis na ação da mente.

O universo real, em Peirce, é um universo inteligível, e é, assim, uma questão de terceiridade, que abarca segundidade e primeiridade. Vejamos a seguinte passagem, na qual Peirce deixa isso bem claro:

A Realidade é uma questão de Terceiridade enquanto Terceiridade, isto é, na sua mediação entre Segundidade e Primeiridade. A maioria de vocês, se não todos, são, não duvido, Nominalistas; e peço que não se ofendam com uma verdade que é tão clara e inegável para mim como o é a verdade que as crianças não entendem a vida humana. Ser um nominalista consiste no estado não desenvolvido de uma mente no que se refere a apreensão da Terceiridade como Terceiridade. [...] A Metafísica é a ciência da Realidade. A Realidade consiste na regularidade. Regularidade real é lei ativa. Lei ativa é razoabilidade eficiente, ou em outras palavras é a razoabilidade verdadeiramente razoável. Razoabilidade razoável é Terceiridade como Terceiridade. (CP 5.121, Cross-Ref:††)<sup>334</sup>

É assim que realismo e idealismo objetivo se unem de maneira inextricável no interior da filosofia sinequista de Peirce. A *realidade* é independente do pensamento, mas é pensável em sua *continuidade*, exatamente porque ela é da natureza do pensamento, ou seja, objetivamente *inteligível*. Por isso, o adjetivo ‘*objetivo*’ alocado após idealismo no caso particular da filosofia de Peirce. A natureza da realidade enquanto razoabilidade razoável não se perfaz como um caminho onde a lei possui ou chegará a possuir caráter absoluto, como seria um sistema hegeliano ou determinista, mas sim um caráter

---

<sup>333</sup> “[A mente] aparece no trabalho das abelhas, dos cristais, e em todo o mundo puramente físico. Ninguém pode negar que ela está realmente ali, mais do que as cores, as formas, etc. dos objetos realmente se encontram.” (CP 4.551)

<sup>334</sup> Devemos observar que essa passagem em nenhum momento se encontra a sugerir que a terceiridade esgota a realidade, conforme explica o próprio Peirce, em outra ocasião: “A terceira categoria [...] é um ingrediente essencial da realidade, porém, apenas por si mesma, não constitui a realidade, uma vez que essa categoria (que [...] aparece como o elemento do hábito) não pode possuir um ser concreto sem alguma ação, funcionando como um objeto separado, sobre o qual possa exercer o seu governo, do mesmo modo que uma ação não pode existir sem o ser imediato de um sentimento sobre o qual agir.” (CP 5.436)

evolutivo, expansivo e aberto à diversificação, conforme também já apontamos em outras ocasiões no decorrer desta tese.

E qual a consequência dessa reflexão para o caso da imortalidade do homem, tal qual estamos a analisar? Quando os hábitos teleologicamente coordenados de conduta de um homem, ou melhor, seu caráter, encontra uma permanência, ou seja, uma regularidade, para além da sua existência e morte, pode-se dizer que tal caráter adquiriu um certo grau de imortalidade, de modo que os fenômenos observáveis de sua influência na conduta de outros homens funcionam como ocasiões por meio das quais o símbolo vivo que ele é, representado para os outros homens por signos do seu caráter, continua o seu processo de crescimento infinito, vivificado em certo grau pela verdade, que, no fundo, é o *real/ideal*.

Sendo assim, qualquer exemplo dessa influência configura uma manifestação pragmática dos conceitos peircianos de personalidade, caráter e imortalidade em seus sentidos gerais. Essa interpretação também é legitimada pela concepção de pragmatismo do autor, que se afasta profundamente dos outros tipos de interpretação do princípio do pragmatismo desenvolvidos por outros autores.<sup>335</sup> Em nossa propedêutica<sup>336</sup> tivemos a oportunidade de exibir o desenvolvimento do pragmatismo peirciano, explorando a sua proposição, a despeito da ausência do termo propriamente dito, na série “Ilustrações da Lógica da Ciência”, de 1878<sup>337</sup>, particularmente no texto “Como tornar as nossas ideias

---

<sup>335</sup> Ver, por exemplo em CP 5.494-496 a revisão que o próprio Peirce fez da sua versão do pragmatismo em relação a outros proeminentes reivindicadores do termo. Se tomarmos, por exemplo, James e Dewey, respeitando os seus respectivos pensamentos, bem como suas respectivas influências na história do pragmatismo, podemos, em um esforço de comparação, notar que as versões do pragmatismo desses autores tendem a um certo nominalismo e psicologismo, ao passo que a versão peirciana, ao contrário, se caracteriza, exatamente, por exibir um viés antipsicologista e antinominalista. Para James, as consequências práticas de uma concepção devem ser tomadas em um sentido singular, sempre referidas à experiências, práticas e ações concretas e particulares. Dewey, por sua vez, parece ter exibido uma concepção do real como sendo algo relativo ao homem, o que o levava a tomar as consequências práticas dos conceitos, preconizadas pela sua versão do pragmatismo, como instrumentos de adaptação e transformação da conduta humana. Para Dewey, os instrumentos devem procurar ser bem-sucedidos, ou seja, úteis e eficazes para o processo de adaptação humano e, assim, o correto conhecimento de um conceito equivaleria a fazer e ser assertivo na ação. Cf. (CALCATERRA, 2015), (HOUSER, 2003) e (MISAK, 2004). Para Peirce, de outro lado, o pragmatismo está fundado em uma lógica objetiva, prenhe de ontologia, que se perfaz a partir de uma relação entre o geral e o particular, com ênfase no geral, de modo que o hábito ou conceito é invariavelmente representativo de relações gerais reais. Cf. (IBRI, 2000). (IBRI, 1992), (PAPE, 2009) e (PIETARINEN, 2008).

<sup>336</sup> Ver (ALMEIDA, 2014, capítulo 5).

<sup>337</sup> W 3.242-337.

claras”<sup>338</sup> e, depois, a sua maturação na filosofia mais madura do autor, onde a ligação da máxima com a generalidade ou terceiridade real se tornou mais explícita, exibindo, conforme mostrou Ibri de maneira clara, contornos profundamente ontológicos.<sup>339</sup> Não é necessário aqui exibir novamente os detalhes desse desenvolvimento, porém, cabe relembrar alguns pontos essenciais da visão final que o autor exibiu sobre o pragmatismo no intuito de cumprir a missão deste último tópico do capítulo dois, a saber, mostrar como e porque o conceito de imortalidade positivo de Peirce possui significado pragmático.

Em um texto de 1905, intitulado “O que é Pragmatismo”<sup>340</sup>, Peirce reformulou a sua máxima pragmática de 1878 de uma maneira esclarecedora, enfatizando a atitude científica e experimental que a distancia fundamentalmente de qualquer abordagem que a tome como um procedimento meramente instrumental ou calcado na ação pela ação:

[...] Uma concepção, ou seja, o significado racional de uma palavra ou alguma outra expressão se encontra, exclusivamente, *na concepção da sua influência concebível sobre a conduta da vida*; assim, uma vez que é óbvio que algo que não resulte de um experimento possa exercer qualquer influência direta sobre a conduta, se alguém for capaz de definir, com exatidão, todos os experimentos fenomênicos concebíveis que a afirmação ou negação de um conceito possa implicar, teria, então, a definição completa do conceito. (EP 2.332)

O que Peirce pretendia com essa reformulação era deixar bem claro que o proposital termo *concebível*, presente desde a primeira formulação da máxima, mas talvez não devidamente explicitado naquela ocasião, possui importância capital para o entendimento do real alcance do seu pragmatismo. Por que? Porque esse termo designa não um simples conceito, um simples nome predicável de um processo abstrativo, como diria um nominalista, mas sim uma esquematização que se inicia na imaginação das consequências práticas envolvidas em uma determinada representação e se dirige, depois de devidamente esquematizada, ao mundo fenomênico, em busca de confirmação. Trata-se de um experimento mental calcado na continuidade daquilo que é real e inteligível e, portanto, cognoscível em alguma medida.

---

<sup>338</sup> W 3. 257-276. Neste texto, aquilo que ficou conhecido como a *máxima pragmática*, foi enunciada do seguinte modo: “*Considere quais efeitos, que, concebivelmente, poderiam ter consequências práticas, concebemos ter o objeto de nossa concepção. Então, a concepção destes efeitos é a totalidade de nossa concepção sobre o objeto.*” (W 3.266).

<sup>339</sup> Ver (IBRI, 1992, capítulo 6).

<sup>340</sup> EP 2.331-345.



Ao mesmo tempo, o concebível também está fundado na ideia de que há experiência possível acerca do objeto conceituado.<sup>341</sup> Isso revela o caráter geral de todo conceito, que passa a ser concebido como aplicável ao contínuo de possibilidades reais e não aos meros casos particulares de suas instanciações. Um conceito é o resultado de um processo de esquematização experimental aplicado ao que possui ordem e redundância, ou seja, ao que aparece sob uma forma de terceiridade no mundo.

Ocorre que, por outro lado, o que um conceito representa são as regras gerais que governam o comportamento do objeto representado no mundo fenomênico e real. Ou, em outros termos, um conceito é representação da permanência de certos predicados presentes objetivamente no objeto. Essa redundância comportamental dos objetos é, exatamente, o seu caráter inteligível, os hábitos reais do objeto. Por isso, a confirmação da aderência<sup>342</sup> do conceito, no pragmatismo peirciano, deve ser impreterivelmente realizada no mundo: o objeto se comporta ou não conforme o esquema mental concebido para prever a sua conduta? Somente o próprio objeto poderá confirmar, não obstante parcialmente, a verdade da representação.<sup>343</sup>

O pragmatismo é, assim, uma teoria do significado de um conceito no interior de uma concepção sinequista do universo, pois, essa teoria depende de as coisas serem contínuas e inteligíveis. E, na medida direta em que essa continuidade é real, independente da representação, ela tem o poder de influenciar verdadeiramente a conduta, de modo que uma representação incorreta terá de ser paulatinamente ajustada até que a sua aderência ao comportamento real do objeto seja aproximada a ponto de exibir um grau relativamente alto de assertividade.

Um conceito tem o poder de influenciar a conduta porque representar equivale a fazer uma previsão. Ou seja, o caráter mediador do conceito passa pela assertividade da previsão ocorrendo efetivamente no mundo, tal como a concepção a desenhou no esquema mental que originou o processo de conceituação. Conhecer é prever a conduta do objeto, não apenas agora, mas no futuro indefinido. Ou seja, trata-se de um processo contínuo, fundado na permanência real dos predicados representados como pertencentes

---

<sup>341</sup> Ver (IBRI, 2000a).

<sup>342</sup> O conceito de “aderência” foi criado por Ibrí para explorar essa dimensão do pragmatismo peirciano a qual nos referimos nessa passagem. Ver, por exemplo, (IBRI, 2012) e (IBRI, 2015a).

<sup>343</sup> Ver, para mais detalhes, (IBRI, 2004) e (IBRI, 2006a).

a um determinado objeto. Ao saber como um objeto se comporta, sabemos também como nos comportar diante dele em qualquer ocasião em que estivermos em relação com ele.<sup>344</sup>

Por meio dessa breve reflexão podemos ver claramente por que a noção de hábito é tão fundamental para o entendimento do verdadeiro significado do pragmatismo de Peirce. Uma vez que o comportamento de um objeto é o seu hábito de conduta, conhecer um objeto é ser influenciado por sua inteligibilidade, o que permite, por sua vez, que venhamos a saber nos comportar diante dele. Essa relação semiótica com o objeto também se configura como um hábito de conduta a que chegamos por meio do aprendizado contínuo proporcionado pela experiência de relação com o objeto. Sendo assim, é lícito dizer que um hábito humano<sup>345</sup> é o resultado interpretado dos significados dos conceitos aprendidos diante da necessidade de mediar as segundidades ou ocorrências brutas com as quais se depara, segundidade essas que, após se tornarem objeto de conhecimento, deixam de objetar. O significado de qualquer conceito é, do ponto de vista ontológico, um hábito.<sup>346</sup> E um hábito, por sua vez, consiste em uma tendência geral a agir segundo uma certa regra, quando as ocasiões surgirem.

Isso também quer dizer que um hábito, tal como um conceito, também se refere a ideia de futuro, pois, como uma forma geral de conduta ele não se encontra circunscrito a esta ou aquela circunstância, mas se espalha durante toda uma continuidade futura, embora indefinida, abarcando todas as possibilidades realizáveis no futuro que estiverem relacionadas às relações reais que ele próprio, enquanto forma de terceiridade, medeia. Até onde o hábito for assertivo e aderente ao real, ele permanecerá como uma regra a ser seguida para se atingir um certo fim. Isso também é garantido pela natureza inteligível do real, de modo que parece ficar bem claro que o pragmatismo também se coaduna com o idealismo objetivo e o realismo do autor, no interior de seu sinequismo.

Em outros termos, segundo a lógica objetiva propugnada por Peirce um hábito pode ser definido como resultado de um processo indutivo, constituindo-se em uma generalização de condutas estáveis. Nessa filosofia, hábitos de conduta e conceitos espelham e estão fundados na inteligibilidade do mundo. Em sua essência, o pragmatismo peirciano é a teoria que afirma que o significado de um conceito deve aparecer nos hábitos

---

<sup>344</sup> Ver (IBRI, 2000a), (IBRI, 2004) e (IBRI, 2006a).

<sup>345</sup> Poder-se-ia dizer que os hábitos dos animais, vegetais, minerais, etc., são resultado de um processo semiótico semelhante ao processo de interpretação humano, ou seja, são resultado dos interpretantes a que chegaram por meio da assertividade da sua conduta durante o processo evolutivo.

<sup>346</sup> Cf. (ROSENTHAL, 1994, p. 21).

que ele representa, formando crenças de que certas condutas serão assertivas no mundo real.<sup>347</sup> Por isso, pode-se afirmar, também, que o pragmatismo peirciano:

[...] faz o sentido intelectual último do que quer que você deseje considerar, ou sua substância, consistir em resoluções condicionais concebidas; e, portanto, as proposições condicionais, com suas antecedentes hipotéticas, em que tais resoluções consistem, sendo da natureza última do significado, devem ser capazes de ser verdadeiras, isto é, de expressar o que quer que seja tal como a proposição expressa, independentemente de serem pensadas como sendo assim em qualquer julgamento, ou de serem representadas assim em qualquer outro símbolo de qualquer homem ou homens. Mas isso equivale a dizer que uma possibilidade é, por vezes, de um tipo real. (CP 5.453)<sup>348</sup>

Como um último ponto a se retomar acerca do pragmatismo do autor, gostaríamos de chamar a atenção para o fato de que o esforço de Peirce em tornar a generalidade da máxima pragmática mais clara em textos de sua filosofia de maturidade em relação à sua primeira formulação de 1878 não deve em nenhum momento obnubilar o outro aspecto fundamental do seu pragmatismo que consiste, como vimos, na necessidade de confirmação do conceito nos casos fenomênicos particulares que incorporam as regras gerais descritas pelo conceito, pois esse é o verdadeiro teste que indicará se o dito conceito possui significado pragmático ou não. Ou seja, como bem lembra Ibri, o significado geral de qualquer conceito deve sempre ser procurado nas consequências práticas dele decorrentes, e tais consequência devem ser associadas ao particular.<sup>349</sup>

Ao aplicarmos essas reflexões sobre o pragmatismo ao tema específico da presente tese, pode-se dizer que a permanência do caráter de um homem deve, de um lado, aparecer em algum tipo de fenômeno para poder, de fato, influenciar a conduta de outros homens, mas, por outro lado, deve ultrapassar quaisquer números de incorporações para ser realmente imortal. Como podemos observar isso no mundo?

Já vimos que o conceito positivo de imortalidade de Peirce parece implicar em uma espécie de gradação de durações relativa e proporcional à espiritualidade do homem. Isso quer dizer, primeiro, que nem todo homem alcança a imortalidade tal como descrita

---

<sup>347</sup> “[...] o significado racional de uma palavra ou alguma outra expressão se encontra, exclusivamente, na concepção da sua influência concebível sobre a conduta da vida.” (EP 2.232).

<sup>348</sup> Ver também, (ALMEIDA, 2014, p. 86).

<sup>349</sup> Cf. (IBRI, 2000a, p. 31).

pelo autor e, segundo, que podemos encontrar dimensões de durabilidade entre os homens que alcançam essa imortalidade. É necessário entender o fundamento dessa graduação com um pouco mais de detalhes, a fim de compreender as dimensões em que podemos observar a permanência imortal de certos caracteres.

Todo homem possui uma personalidade, ou seja, hábitos coordenados teleologicamente, e está inserido em algum mundo onde esses hábitos podem aparecer por meio de sua conduta. O homem é, ele próprio, um contínuo, conforme vimos no primeiro capítulo; no entanto, é um contínuo inserido em contínuos maiores, como, por exemplo, a família, uma determinada comunidade, uma nação, etc. No interior desses contínuos, o contínuo homem encontra-se em contato com outros homens, com animais, objetos, etc. Encontra-se, por assim dizer, em contínuas relações. É neste contexto que um homem, o ser dotado de sentimento, volição e pensamento, pode, justamente, sentir, querer e mediar. Esse contexto é o *locus* das ações humanas em geral.

A partir deste ponto de vista, estamos diante de uma dimensão marcadamente normativa, no sentido definido que as três ciências que a compõem, a *Estética*, a *Ética* e a *Lógica* exibem no interior da arquitetura filosófica de Peirce. As ciências normativas foram objeto de estudo detido em nossa propedêutica<sup>350</sup> e, mais uma vez, não se trata, no contexto dessa tese, de repetir a abordagem detalhada que fizemos naquela ocasião, mas sim de trazer à tona alguns elementos importantes para o entendimento da ação humana e da autonomia envolvida no desenvolvimento de seus hábitos de conduta, de acordo com os fins passíveis de serem buscados e, enfim, para o entendimento de como isso pode nos ajudar a compreender porque, a partir deste processo, alguns hábitos de conduta tendem a permanecer e até mesmo a adquirir notória durabilidade e outros a serem limitados a uma esfera mais contingente.

As Ciências Normativas peircianas são ciências que procuram investigar as leis universais que caracterizam as relações dos fenômenos com os seus fins.<sup>351</sup> Esses fins estão diretamente ligados à conduta. Vimos, no início deste capítulo, que essas ciências são, no interior da Filosofia, dependentes da Fenomenologia, o que equivale a dizer que as investigações próprias de cada uma delas iniciam a partir do escopo dado por essa ciência, ou seja, a partir dos modos de aparecer dos fenômenos como primeiridade,

---

<sup>350</sup> Ver (ALMEIDA, 2014, capítulo 2).

<sup>351</sup> Ver, por exemplo, CP 1.573-615 e CP 5.120-150.

segundidade e terceiridade.<sup>352</sup> Em outros termos, essas ciências seguem o método de confirmação na experiência preconizado pelo método científico peirciano em geral.

Estética, Ética e Lógica terão, assim, a missão geral de explicar a relação dos fenômenos com os fins que lhes são próprios, ou seja, com os fins que motivam as suas condutas e, no caso do homem, a conduta deliberada.<sup>353</sup> Mas, o que quer dizer, em geral, que o homem, no interior de uma dimensão normativa, possui fins que lhes são próprios de modo a ter a sua conduta influenciada por tais fins? Significa que a conduta do homem é dotada de propósitos que lhes são próprios, embora não sejam a ele imanentes, e, por isso mesmo, devem ser perseguidos em todo o seu processo de crescimento, enquanto símbolo que é.

Esses propósitos, de natureza geral e não particular, podem ser descritos pelas Ciências Normativas como tipos e não graus de bens; e consistem, grosso modo, no bem representar (propósito descrito pela Lógica), nas escolhas de fins apropriados (propósito descrito pela Ética) e na busca de um bem de natureza admirável que, no fundo, conforme veremos, equivale à perseguição de uma razoabilidade cósmica figurada na forma como as coisas podem aparecer sob à luz de uma totalidade bela (propósito descrito e definido pela Estética).

Cada um desses tipos de bem deve aparecer de algum modo na conduta do homem de modo que essa possa ser adequada aos fins que escolheu. Por isso, a observação da conduta é o campo de investigação primordial das Ciências Normativas. O que nos permite dizer que:

[...] a visão das Ciências Normativas oferecida por Peirce não diz que existem regras a priori que são consideradas corretas e, partindo delas, devemos classificar se uma determinada ação está em concordância com tais regras e por isso deve ser chamada de ação [normativamente] correta. O movimento é na verdade oposto a esse: observam-se os fenômenos que aparecem ligados às ações, esses não sendo outros que não a conduta e hábitos humanos, e, partindo deles, vê-se que possuem formas gerais e

---

<sup>352</sup> Por isso, Peirce afirma: “*Essa ciência, Fenomenologia, então, deve ser tomada como a base sobre a qual as Ciências Normativas devem ser erguidas.*” (CP 5.39).

<sup>353</sup> Dizemos “no caso do homem” porque, embora estejamos neste passo da tese restringidos ao âmbito mais humano, conforme anunciamos mais acima, o escopo das ciências normativas de Peirce não o está. O movimento de descrição normativa é estendido por Peirce a todo o universo. Ver, por exemplo, (CP 5.128), onde Peirce declara que “*uma súbita e inerradicável estreiteza na concepção de Ciência Normativa se faz presente em quase toda a filosofia moderna ao relacioná-la exclusivamente à mente humana.*”

relacionais, passíveis de serem descritas pelas ciências ditas normativas, ou seja, que descrevem (e não impõem) a forma como geralmente agimos em direção aos fins que admiramos, quaisquer que sejam eles.<sup>354</sup>

Há, portanto, uma relação entre as Ciências Normativas. Uma relação de dependência entre a Lógica, a Ética e a Estética: a Lógica, para bem representar um fim, depende da Ética, que escolhe um fim adequado; mas, um fim adequado só pode ser escolhido na medida direta que se configura como admirável, de modo que a Ética depende da Estética para definir o que é admirável.<sup>355</sup> Exploreemos essa linha de pensamento um pouco mais.

A relação de dependência entre as ciências normativas se reflete na forma como se dá a ação humana autocontrolada. A ação humana controlada, portanto, depende de um fim tomado como um ideal, ou seja, como algo admirável; ao perseguir esse fim, o homem procurará, por meio da Lógica, representar bem, não só o próprio ideal, como também as ações que o levará a chegar até esse ideal. Esse processo de bem representar possibilita ao homem o alicerce que lhe permite deliberar corretamente acerca de quais condutas deve adotar objetivando atingir o fim procurado. Cabe ressaltar também que, durante esse processo, a experiência e o aprendizado podem gerar mudanças de hábitos e ajustes de conduta, de modo que a plasticidade da mente, característica partilhada com o cosmos, é preservada.

Por outro lado, definir o fim a ser perseguido é o papel da Ética, e esse fim envolve e deve ser pensado em termos de condutas que estamos deliberadamente preparados para adotar, em geral, ou seja, onde quer que as circunstâncias exigirem.<sup>356</sup> Esse fim, em última instância, e para que seja adequadamente geral, deve possuir um aspecto de fim último, um fim onde queremos chegar exatamente porque o admiramos. Esse admirável é dado pela Estética e consiste, primeiramente nas qualidades tomadas pelo agente como valores. Essas qualidades, no entanto, se tomadas em si, são puramente livres de qualquer atribuição de valor, são primeiridades, mas, ao serem tomadas como um valor, tornam-se fins admiráveis no interior de um processo normativo.<sup>357</sup> Sendo assim:

<sup>354</sup> (ALMEIDA, 2014, p. 36). Para mais detalhes, ver (POTTER, 1997).

<sup>355</sup> Cf. CP 5.131. “Os três tipos de bem” e CP 5.36. Ver (ALMEIDA, 2014) para mais detalhes. Para um estudo aprofundado da relação entre as três Ciências Normativas em Peirce, ver (POTTER, 1997, parte I).

<sup>356</sup> “A Ética é o estudo de quais fins de ação estamos deliberadamente preparados para adotar. Isto é, ações corretas que estão em conformidade com os fins que estamos preparados para adotar.” (CP 5.130)

<sup>357</sup> Conforme apontamos em (ALMEIDA, 2014, p. 33): “Poder-se-ia objetar dizendo: mas o valor não é uma atribuição somente moral? Responder-se-ia: o bem estético é uma qualidade ou sentimento que

[...] um fim último da ação deliberadamente adotado, ou seja, razoavelmente adotado, deve ser um estado de coisas que recomenda a si mesmo em si mesmo, de maneira razoável, e independentemente de qualquer consideração ulterior. Portanto, deve ser um ideal admirável, tendo o único tipo de bem que um tal ideal pode ter, ou seja, o bem estético. (CP 5.130)

Porém, a Estética vai além das questões de admirabilidade de fins em geral e se pergunta se existe um fim que é admirável como sendo um bem último, que não precisa de justificativa alguma, um bem supremo ao qual todos os outros fins definidos pela Ética e representados pela Lógica buscariam se conformar. A resposta é sim, para Peirce há um tal bem, ao qual denominou de *summum bonum* ou sumo bem e que consiste, exatamente, no *crescimento da razoabilidade concreta*, um ideal dos ideais, que seria buscado sob todas as circunstâncias por ser uma interação admirável de todas as coisas em direção à evolução razoável de um universo sinequista em seu âmago.

Enfim, a partir dessa reflexão, pode-se assentar o fato de que, na filosofia de Peirce:

[...] as ciências normativas devem formar um todo contínuo, que move o pensamento e a ação em direção a algo que se apresente como um bem e que, em última instância equivale, para o autor, ao crescimento da razoabilidade concreta no universo. Ao todo desse movimento relacional, Peirce chamou de estética total (CP 5.136), o que indica o primordial papel exercido pela estética na construção das Ciências Normativas: ela é a base sobre a qual se funda as outras duas, ética e lógica. Assim o bem ético seria o bem estético especialmente determinado por um elemento peculiar que se lhe acrescentou, a saber, o fato de o bem estético, o admirável em si, ser tomado como um ideal ou fim; o bem lógico, por sua vez, seria o bem moral especialmente determinado por um elemento especial que se lhe acrescentou, a saber, o fato de um bem estético, funcionando como um fim, ser bem

---

*funciona como um valor, melhor dizendo, aparece pelo lado de fora como valor; considerada enquanto qualidade pertence ao mundo interior e não necessita de justificativa, considerada enquanto valor surge pelo lado de fora, ou seja, na experiência e pode ser tomada como objeto de uma descrição científica e colocada em termos de proposições categóricas. Considerado assim, o bem estético ou valor é condição de possibilidade de qualquer atribuição moral e não ele mesmo uma atribuição moral.”*

representado e chegar a uma verdade que moverá a ação como um todo.<sup>358</sup>

Hábitos de conduta, assim, são sujeitos a críticas e podem ser autocontrolados, ou seja, ajustados ao longo do caminho. Por isso a necessidade de se pensar as Ciências Normativas. Em outros termos, do mesmo modo que não há homem/símbolo absolutamente determinado, também não há conduta humana absolutamente determinada. Todo hábito de conduta pode ser modificado e ajustado. Esse ajustamento pode ocorrer pelo surgimento de novos ideais, lapidações de representações de fins admirados proporcionados pela experiência reflexiva ou colateral, abertura ao diálogo semiótico, enfim, por qualquer inserção de informação proporcionada pela própria realidade/idealidade.

Em sentido último, o processo de relação entre os tipos de bens, no âmbito da conduta humana, tende a redundar na formação de hábitos de sentimentos que crescem sob a influência de um curso de autocrítica da parte do agente à luz de ideais de conduta adotados como um valor.<sup>359</sup> Esse processo de generalização de hábitos de conduta é o processo de formação do *caráter*.

O caráter de um homem, como vimos no primeiro capítulo, consiste em hábitos coordenados de uma maneira teleológica e desenvolvimentista. Quando esse caráter é continua e deliberadamente aperfeiçoado de modo a buscar a expressão harmoniosa de ideias por meio de bons hábitos de conduta, o expressar algo do homem se torna consistente à luz dos ideais que tomou por valor e cada uma de suas expressões carregará a sua essência, de natureza contínua. Portanto, se os ideais expressos por seus hábitos de conduta se direcionam a uma admirabilidade que vai além de seus apetites e desejos individuais, ou seja, se os seus hábitos de conduta procuram exprimir, ou melhor, são veículos de expressão da razoabilidade em crescimento do cosmos, então, temos um exemplo de um caráter que contribui, deliberadamente, com o crescimento ou evolução da razoabilidade concreta no universo. No entanto, esse processo só é possível em virtude da inteligibilidade e realidade das ideias que configuram os próprios ideais, pois, tal como Peirce fez questão de esclarecer:

O ser próprio da lei, verdade geral, razão, chame do que quiser, consiste em expressar a si mesma em um cosmos e em intelectos que a refletem,

---

<sup>358</sup> (ALMEIDA, 2014, p. 35-36).

<sup>359</sup> Ver, para mais detalhes, (POTTER, 1997, p. 49-51).



e em fazer isso progressivamente; e o que faz a criação progressiva valer a pena [...] é, precisamente, a razão, a lei, a verdade geral por meio da qual ela ocorre. (CP 8.136)

Na verdade, Peirce concebia a própria evolução cósmica em direção ao *summum bonum* como uma incorporação e expressão da Razão “*cuja essência é tal que jamais poderia ser completamente aperfeiçoada, que estaria sempre em um estado de incipiência, de crescimento.*”<sup>360</sup> Essa evolução ou crescimento da expressão da Razão, entendida em termos peircianos é:

[...] como o caráter de um homem, que consiste nas ideias que ele conceberá, bem como nos esforços que fará, e que apenas desenvolver-se-á na medida em que as ocasiões ocorrerem. Ainda assim, durante todo o curso da vida, nenhum filho de Adão manifestou completamente o que nele havia. Desta forma, o desenvolvimento da Razão requer, como parte própria, a ocorrência de mais eventos que de fato podem ocorrer. Ela requer, também, todas as nuances de todas as qualidades de sentimento, inclusive o prazer no seu devido lugar entre todos os outros. Esse desenvolvimento da Razão consiste, como você poderá observar, em uma incorporação, isto é, manifestação. A criação do universo, que não ocorreu durante uma semana turbulenta no ano 4004 A.C., mas que ainda está a ocorrer hoje e nunca acabará, é o exato desenvolvimento da Razão. Eu não vejo de que maneira alguém possa ter um ideal mais satisfatório do admirável do que o desenvolvimento da Razão assim entendido. A única coisa cuja admirabilidade não é devida a uma razão ulterior é a própria Razão, compreendida em toda a sua completude, até onde podemos compreendê-la. Com base nesta concepção, o ideal de conduta será exercer nossa pequena função na operação da criação por meio da contribuição para tornar o mundo mais razoável, sempre que esta possibilidade estiver em nossas mãos. (CP 1.615)

Parece ser lícito dizer que, na filosofia de Peirce, o homem é chamado por uma lógica objetiva, a mesma que está presente em todo o cosmos, a cultivar bons hábitos de conduta. Esse parece ser o seu propósito, ou causa final, enquanto ser capaz de autocontrole, no processo de crescimento da razoabilidade concreta. E essa é, também, a essência de sua liberdade:

---

<sup>360</sup> CP 1.615.

A minha explicação dos fatos, certamente você irá notar, deixa o homem em plena liberdade, não importa se admitimos tudo o que os necessitaristas pedem que o façamos. Isto é, o homem pode, ou se quiser, é compelido a tornar sua vida mais razoável. Que outra ideia mais distinta do que essa, gostaria eu de saber, poderia ser imputada à palavra liberdade? (CP 1.602)

Agora, enfim, estamos munidos com elementos suficientes para entender porque, no âmbito da imortalidade do homem, há o aspecto de gradação ao qual nos referimos mais acima. Ora, hábitos de conduta que estão de acordo com o crescimento da razoabilidade concreta tendem, tanto em vida, como após a morte, a permanecer e formar parte do próprio processo de concreção da razoabilidade, na forma de caracteres admiráveis. A intensidade com que um caráter se encontra em comunhão com a razoabilidade determina a durabilidade da sua permanência, podendo ser apenas uma permanência diminuta e contingente ou chegar ao ponto em que pode ser chamada, em termos peircianos, de uma permanência imortal.

Em termos mais concretos, hábitos de conduta que, por algum motivo se encontram distantes do que é razoável, e, por isso, acabam por se prender a uma esfera demasiadamente individual, tendem a desaparecer no universo da contingência e a não permanecerem enquanto caracteres para além da memória de pessoas muito próximas. Os homens que desenvolvem tais hábitos de conduta terão a influência de seus caracteres limitada à uma esfera pouco abrangente, suficiente para operar mediações apenas em suas próprias dimensões existenciais ou, no máximo, em um pequeno espectro de relações, tanto em vida e mais ainda após a morte.

Neste contexto, pode ser dito que esses homens são, eles próprios, símbolos contingentes, ou seja, representam um aspecto ou parcela diminuta da verdade real e necessária, embora essa verdade, lembremos mais uma vez, também se encontre em perpétua evolução. Em outros termos, os caracteres desses homens são como o símbolo *Jove*, no exemplo dado por Peirce em sua *Lowell Lecture XI*, que analisamos mais acima.<sup>361</sup> Assim, a duração de suas influências, será também diminuta, e provavelmente desaparecerá junto com a memória corporal dos seus entes mais próximos, que carregarão consigo as últimas lembranças das ações que instanciavam os seus caracteres. Em tais

---

<sup>361</sup> Ver, W 1.500-501.

casos, de acordo com a teoria peirciana, tais hábitos de conduta, ou tais homens, não alcançarão a imortalidade.

Por outro lado, homens que desenvolvem hábitos de conduta em consonância com o que é razoável e admirável, não apenas para essa ou aquela pessoa, ou grupo de pessoas, mas, tendendo, de um ponto de vista epistemológico, a uma universalidade ou acordo ideal de opiniões no longo caminho, e, de um ponto de vista ontológico, a concreção da razoabilidade, esses homens, dizíamos, tornam-se imortais, de acordo com o conceito de Peirce, uma vez que a influência de seus caracteres permanece afetando a conduta de outros homens, levando-os também a agir em consonância com os ideais que foram perseguidos e expressos pelas suas condutas.

Essa influência se expande para além das dimensões meramente existenciais, tanto dos homens cujas condutas são influenciadas como pelo próprio caráter influenciador. Indo além da dimensão contingente, essa influência ou permanência pode se estender para uma família, para uma comunidade, para um Estado, país e até mesmo para o mundo, etc. Trata-se, realmente, de uma gradação, ou seja, quanto maior a amplitude e intensidade da influência do caráter permanente, mais se pode dizer que se alcançou uma imortalidade objetiva.

O homem que, nesses termos, se torna imortal passa, então, pragmaticamente, a comunicar a sua mente, ou sua essência, a outras mentes por uma forma que se pode dizer espiritual, no sentido peirciano do termo, de modo que o seu caráter instancia em cada uma de suas incorporações contínuas um aspecto necessário da verdade real. Em outros termos, uma verdade real e imortal é uma verdade representada em sua generalidade por um caráter também imortal, que sempre se confirmará pragmaticamente mesmo após a dissolução do corpo individual que era apenas um veículo de suas instanciações em vida, ou seja, sempre aparecerá pelo lado de fora como uma influência a ser buscada, um valor. Essa permanência contínua jamais terá a sua generalidade espiritual e real esgotada em quaisquer de suas instâncias particulares.

Na verdade, no ponto mais alto da gradação, as influências dos caracteres se tornam tão fortes que se pode mesmo dizer que perderam totalmente o elemento individual que um dia possuíram, a segundidade dentro da terceiridade, tornando-se basicamente puras terceiridades, ideias tão potentes que podem, inclusive, “usar” outros homens como seus

defensores,<sup>362</sup> pois, para Peirce, as ideias utilizam o homem como veículo de expressão, e não o homem as ideias, ou, em outros termos, igualmente peircianos, o homem está no pensamento e não o pensamento no homem.<sup>363</sup>

Enfim, o homem, como um símbolo em perpétuo crescimento, é compelido a realizar o seu propósito em alguma forma de conduta de modo que as ideias que configuram esse propósito venham a possuir significado pragmático. No interior desse processo o homem pode, inclusive, inserir novidade no mundo por meio da sua criatividade. Essa é uma característica da forma humana de contribuição em direção ao crescimento da razoabilidade concreta, pois o homem, como um ser livre e capaz de autocontrole, pode ser criador de ideias novas, em diversas formas, como, por exemplo, a ciência e a arte<sup>364</sup>, ideias que, uma vez inseridas no universo podem permanecer e se tornar parte de um processo cada vez mais adequado e semioticamente aprofundado de expressão do real/ideal.<sup>365</sup> Trata-se, mais uma vez, de um grande espelho do que ocorre no cosmos, onde a variedade e a expansão da natureza são a inserção contínua de processos abduativos no processo evolutivo.<sup>366</sup>

Desse modo, as realizações de um homem são ocasiões em que as ideias que o símbolo/homem representa aparecem pelo lado de fora, revelando o seu aspecto interior,

---

<sup>362</sup> Acerca deste ponto, ver, por exemplo, EP 2.308 onde encontramos Peirce a argumentar que ideias ou, em outros termos, símbolos poderosos “[...] *criam os seus defensores e os animam com força. Isso não é retórica ou metáfora: é um grande e sólido fato do qual o lógico deve dar conta.*” Ver também (SKAGESTAD, 1999) e (SKAGESTAD, 2004).

<sup>363</sup> Nas palavras do próprio Peirce: “*Nós estamos no pensamento e não o pensamento em nós*” (CP 5.289; CP 7.364). “[...] *a ideia não pertence ao espírito; é o espírito que pertence à ideia.*” (CP 1.216).

<sup>364</sup> Detalhes acerca da capacidade humana, ligada a figura lógica da abdução e a uma profunda ontologia de caráter cósmico, de inserir novidade no universo por meio de suas obras e criatividade devem ser consultados em (IBRI, 2006), (IBRI, 2009), (IBRI, 2010a) e (ANDERSON, 1987).

<sup>365</sup> A influência de um caráter imortal, como já sugerimos, se dá a partir de processos semióticos, de modo que toda a teoria semiótica de Peirce poderia ser convocada para mostrar como os signos operam nas diversas dimensões em que a imortalidade pode aparecer de algum modo para um interpretante. Por isso, efetuamos em nossa propedêutica (ALMEIDA, 2014, capítulo 6) uma análise dos principais aspectos da Semiótica peirciana. Embora a aplicação da semiótica ao contexto da imortalidade não seja necessária para o entendimento do seu papel e escopo geral, motivo pelo qual a deixaremos em aberto no contexto da presente tese, tal aplicação é prenhe de possibilidades de exploração, de modo que pretendemos retomar essa possibilidade em uma futura pesquisa de pós-doutorado. No entanto, cabe deixar registrado que, embora o que se configura como imortal no caráter de um homem seja da natureza do símbolo, lembremos que este carrega em seu seio, índices e ícones. Assim, a presença do caráter imortal de um homem também se mostra, no processo de semiose, além de por meio de símbolos, também por meio de índices e ícones, qualquer que seja a gradação e extensão da influência permanente na conduta. A partir dessa constatação, podemos dizer que, da mesma forma que existe uma gradação da imortalidade, conforme vimos, há também uma gradação, ou melhor, intensidade sógnica de interpretantes emocionais, energéticos e lógicos proporcionada pelo caráter de um homem que alcançou a imortalidade no interior do processo de semiose que envolve interpretantes imediatos, dinâmicos e finais, cuja tendência é expressar o mesmo real/ideal que o caráter do homem também representa enquanto símbolo vivificado pela verdade.

<sup>366</sup> Para uma análise detalhada desse processo cósmico criativo, ver (IBRI, 2014a) e (IBRI, 2015a).

ou ideal. Se o homem/símbolo representa em sua conduta um aspecto não meramente contingente da verdade cósmica em perpétua evolução, ou seja, se ele se encontra vivificado pela verdade necessária e real em seu caráter e, se essa representação verdadeira permanece em contínua incorporação, unindo-se a outras ideias com ela afeita, expandindo-se em outras ações e caracteres por ela influenciada, ou seja, se se torna imortal, tal como a verdade eterna e em expansão que representa, então, entendemos, enfim, porque Peirce disse que “*a verdade nunca deixará de ter uma testemunha.*”<sup>367</sup>

A partir dessa reflexão, parece ser lícito dizer que a morte, em termos peircianos, embora possa ser tomada como a dissolução de hábitos relacionados a uma dependência corporal, não se configura, no entanto, como uma descontinuidade absoluta dos hábitos que configuram a personalidade ou caráter de um homem.<sup>368</sup> Ela não é capaz de pôr termos finais e absolutos na continuidade do crescimento do símbolo que é o caráter de um homem vivificado pela verdade. Uma essência eterna e simbólica pode permanecer e continuar o seu processo de crescimento.

“*E quantos exemplos já vimos!*”<sup>369</sup>, disse Peirce na passagem com a qual iniciamos esse tópico. E parece-nos que ele estava correto ao excluir isso. Certamente, a própria sequência de construção do conceito na filosofia do autor já incitou diversos exemplos de instanciações da influência de caracteres de certo modo imortais em nossas mentes, provavelmente em diversas dimensões e gradações. Afinal, a ideia da influência permanente de um caráter, em si, não é estranha a nossa vida cotidiana. Muitos, inclusive, concordariam sem necessidade de maiores provas, com a proposição que cada ser humano na terra é, de certa forma, influenciado em seus ideais por algum tipo de caráter imortal.

De fato, quantos exemplos poderíamos citar da permanência de caracteres admiráveis no seio de nossas famílias, amigos e pessoas próximas, numa dimensão *talvez* contingente, e de autores de grandes obras arquitetônicas, esculturas admiráveis, pinturas memoráveis, belas sinfonias e músicas, romances épicos, poesias profundas, filosofias transformadoras, etc., em uma dimensão gradativa *talvez* maior. Homens/símbolos cujos caracteres permanecem influenciando a nossa conduta mesmo após as suas mortes. Platão, Aristóteles, Michelangelo, Da Vinci, Bach, Mozart, Baudelaire, Shakespeare, Dante, Peirce (!)... Cada um de nós poderia, certamente, estender essa lista por muitas páginas,

---

<sup>367</sup> W 1.500.

<sup>368</sup> Para mais detalhes acerca de como a morte pode ser pensada semioticamente a partir da filosofia de Peirce, consultar o instigante artigo *Living signs of the deads*, de Kieran Cashell, (CASHELL, 2007).

<sup>369</sup> CP 6.519.

uma vez que os feitos e obras que instanciaram os caracteres admirados influenciam e continuarão a influenciar a nossa conduta e a de muitos outros, em diversas dimensões e em uma polissemia infinita, poderíamos dizer.<sup>370</sup> Todos os nomes escolhidos se encaixariam de algum modo no que procuramos esclarecer, do ponto de vista formal e pragmático, nas páginas antecedentes e estariam, assim, em contínua contribuição com o crescimento da razoabilidade concreta no universo, do qual nós também formamos parte. Seriam, pois, exemplos de imortais.

Por fim, o pano de fundo proporcionado pelo entendimento de como se articulam o pragmatismo, o processo normativo de formação de hábitos de conduta humanos e a possibilidade de uma imortalidade reservada aos homens cujos caracteres se encontram em comunhão com uma verdade necessária, porém não absolutamente determinada, expressa em um universo sinequista, acolhedor da diversidade e da novidade, onde o real/ideal tende, evolucionariamente, a crescer em uma razoabilidade concreta, oferece a ocasião para encerrarmos este segundo capítulo com uma importante observação que, na verdade, estabelece uma ligação entre este e o próximo, e também último, capítulo da presente tese: a imortalidade do homem, acabamos de ver, é o seu tornar-se um poderoso símbolo *real, objetivo* e, bem entendido, *necessário*, tal como o próprio cosmos; porém, mesmo com sua importante contribuição criativa no interior do processo evolucionário, não podemos nunca nos esquecer que essa possível imortalidade *não se deve e não ocorre* em virtude do próprio homem, mas sim em virtude da consistência real e inteligível que se figurou no seu caráter, exatamente por este ter se desenvolvido, por meio de bons hábitos de conduta, em uníssono com uma verdade maior que o seu mero eu individual; essa verdade consiste na evolução e expansão eterna da realidade representável pelo seu caráter inteligível por meio de símbolos verdadeiros, e o homem que alcançou a imortalidade é apenas mais um desses símbolos; todo esse processo, já o adiantamos em algumas ocasiões, possui uma ligação conjectural com o modo como o autor concebia o conceito de Deus no interior de sua filosofia; ao adentrarmos, agora, no próximo capítulo, esperamos ter a oportunidade de mostrar, nos limites dessa tese, como e por quê.

---

<sup>370</sup> Curiosamente (ou não!), o próprio Peirce estudou metodologicamente alguns caracteres ao longo da história, em diversas áreas da cultura, e chegou a esboçar aquilo que chamou de sua *Lista de Grandes Homens* (W 5.32-34) Ver a versão completa em: “Estudo de grandes homens” (W 5.26-106) e também a lista “Os grandes homens da história” (W 8.258-266). Ver também (HOUSER, 2013).

### **3. A CONCEPÇÃO PEIRCIANA DE DEUS E A SUA LIGAÇÃO CONJECTURAL COM A POSSIBILIDADE DA IMORTALIDADE DO HOMEM**

No capítulo anterior, tivemos a oportunidade de entender e refletir acerca de um conceito de imortalidade do homem que se mostrasse possível e coerente com a arquitetura filosófica de Charles Sanders Peirce. Tivemos de construir esse conceito de imortalidade junto com o autor, pois, se este não fosse bem entendido, poderia ser confundido com alguma espécie de concessão da parte de Peirce a um tipo de tradicionalismo religioso e dogmático que, na verdade, estaria bem longe de sua filosofia, conforme o próprio Peirce fez questão de deixar claro em passagens que procuramos analisar detidamente.

Ao contrário da concepção dogmática da imortalidade que, sem exibir nenhuma credencial científica, estrita ou ampliada, preconiza a imortalidade da alma recuperando as mesmas propriedades mentais, intactas, exibidas em vida, a concepção peirciana da imortalidade do homem, como vimos, consiste na permanência da influência do caráter de homens/símbolos vivificados por uma verdade em consonância com a evolução do real/ideal, exibida e representada por meio de símbolos verdadeiros, tal como ela mesma o é, mesmo após as suas mortes, com intensidade proporcional a suas espiritualidades; sendo que esse processo, também ao contrário da concepção tradicional, pode ser confirmado na experiência fenomênica, de modo a exibir suas credenciais pragmáticas.

Essa concepção da imortalidade, como a permanência do caráter vivificado por uma ideia pragmática de verdade, está fundada no idealismo objetivo e realismo do autor, no interior de sua filosofia sinequista, de modo que nela também está reservado lugar para a imputação da criatividade humana, espaço de sua liberdade, como contribuição para o crescimento da razoabilidade concreta no universo, que consiste na expressão da Razão por meio de uma concreção razoável, que ocorre no universo como um todo e para o qual cada ser contribui à sua maneira, cumprindo e desenvolvendo os seus respectivos propósitos.

Terminamos o capítulo anterior apontando que tal imortalidade não se deve e não ocorre em virtude do próprio homem, mas sim em virtude da consistência real e inteligível que se figurou em seu caráter. O que significa que o homem que desenvolve bons hábitos de conduta, ultrapassando a sua mera individualidade, de modo a, na medida que lhe cabe,

participar e, de certo modo, até mesmo se unificar com a verdade maior<sup>371</sup>, real e inteligível, insistimos, que se expande e evolui em um processo de ordem cósmica, torna-se um símbolo vivificado pela verdade, e, por isso, a sua influência na conduta de outros homens continua o processo de contribuição com o crescimento dessa razoabilidade concreta incorporável e representável em símbolos verdadeiros.

Esse processo cósmico, do qual o homem faz parte, tal como qualquer outro ser e mesmo matéria, posto ser essa um tipo de mente, segundo o idealismo objetivo de Peirce, possui, conforme veremos neste capítulo, uma ligação conjectural com a concepção que o autor mantinha acerca de Deus. Assim, ainda é necessário retomarmos alguns aspectos desse processo, adiantados nos dois capítulos anteriores, mas que ainda carecem de alguns complementos, agora em outro contexto da metafísica psíquica ou religiosa de Peirce.

Nosso objetivo neste capítulo, portanto, é analisar como se configura a concepção peirciana de Deus no intuito de mostrar como tal concepção possibilita, conjecturalmente, um entendimento mais adequado da imortalidade do homem no contexto próprio dessa filosofia. Para cumprir adequadamente esse objetivo, dividiremos esse capítulo em duas partes:

Na primeira parte, buscaremos chegar, dentro de certos limites, a um entendimento suficiente acerca de como se configura a concepção peirciana de Deus. Dizemos ‘dentro de certos limites’ porque sabemos ser o tema Deus, no interior da filosofia de Peirce, uma questão bem delicada e longe de consenso entre os estudiosos, de modo que seria um mero e injustificado pretenciosismo ter a ilusão de ser capaz de abordar as diversas dimensões, nuances e pontos de discussão proporcionados por esse tema em apenas uma tese de Doutorado. Nosso propósito, ao contrário, é bem mais modesto. O que pretendemos é explorar algumas passagens da obra do autor que nos permitam entender, em linhas gerais, como ele concebia, filosoficamente, o conceito de Deus, pois, conforme adiantamos desde a introdução, este é um aspecto central da presente tese.

---

<sup>371</sup> Esclareçamos mais uma vez que o uso do termo “verdade”, que temos usado de maneira recorrente nessa tese, se refere ao uso que dela faz o próprio Peirce em diversas passagens que procuramos analisar. O seu significado se encontra bem distante de qualquer concepção teológica da palavra, mas também distante de um significado determinado e acabado. Em outros termos, o significado do termo “verdade” tal como utilizado por Peirce é, insistimos, o significado pragmático do termo, que, em Peirce, adquire uma proporção cósmica, identificada ao real/ideal, por isso também, essa palavra é às vezes adjetiva de ‘maior’, posto se referir a algo que ultrapassa a individualidade humana.



A segunda parte deste capítulo terá, por sua vez, a missão de fechar o ciclo explicativo da pesquisa ao mostrar, tomando como assentado tudo o que fora abordado nas páginas anteriores, como e em que sentido a possibilidade da imortalidade do homem encontra-se ligada, de certo modo, à concepção de Deus exibida pelo autor, de modo que o entendimento da realidade deste último, mesmo com alguns pontos problemáticos e de certo modo inconclusivos, pode ajudar a se atingir um entendimento mais completo da realidade do primeiro, desde que fique bem claro que tal ligação deve ficar circunscrita, nesses pontos problemáticos, a uma esfera conjectural.

### 3.1 O conceito de Deus na filosofia de Peirce

Trata-se de um grande desafio abordar a concepção peirciana de Deus em um espaço relativamente limitado, ao menos por dois motivos gerais. O primeiro está relacionado com o próprio Peirce, que, de um lado, dirigiu severas críticas a quaisquer tipos de intromissões de elementos religiosos em filosofia<sup>372</sup> e, de outro, em muitas passagens, falou sobre Deus de maneira um tanto obscura, gerando, eventualmente, uma certa aparência de inconsistência<sup>373</sup>. Outrossim, em sua longa carreira filosófica, Peirce exibiu algumas relativas transformações na sua forma de exprimir a concepção de Deus<sup>374</sup>, não obstante tenha mantido sempre a opinião de que Deus não era incognoscível, que colaboram para complexificar a exposição do tema.

O segundo motivo geral, talvez uma consequência do primeiro<sup>375</sup>, envolve os comentadores da obra de Peirce. Alguns comentadores não admitem ou olham com

---

<sup>372</sup> Em passagens como: CP 5.107, CP 6.216 e CP 5.379. Essas críticas peircianas, se lidas fora de contexto, ou se não trabalhadas à luz de uma perspectiva mais ampla, que leve em consideração a sua arquitetura filosófica, pode levar, como inclusive levou, a se pensar que Peirce não levava à sério questões que se podem chamar de ‘religiosas’. Isso estaria bem distante do projeto arquitetônico de Peirce que, como vimos, separou um ramo das ciências para tratar, filosoficamente, dessas questões e que também via em seu sinequismo, por exemplo, uma doutrina que exerce um importante papel na reconciliação entre Ciência e Religião. (Cf. EP 2.3)

<sup>373</sup> Essas passagens, algumas das quais teremos a oportunidade de explorar mais abaixo, podem levar, por outro lado, exatamente a uma tendência interpretativa contrária à anterior, ou seja, pode levar a se pensar que Peirce, não conseguindo manter consistência filosófica no que tange à sua concepção de Deus, acabou por incorrer em dogmatismo ao afirmar a sua realidade sem a devida credencial científica.

<sup>374</sup> Uma vez que no contexto desta tese não entraremos em detalhes acerca dessas relativas transformações na forma como Peirce exprimiu o seu conceito de Deus ao longo da sua carreira, indicamos veementemente o livro de Orange sobre a concepção peirciana de Deus (ORANGE, 1984), estruturado cronologicamente, como fonte para o preenchimento desta lacuna.

<sup>375</sup> Dizemos ‘talvez uma consequência do primeiro’ porque em alguns casos, as discordâncias parecem ser devidas, puramente, a algum tipo de preconceito intelectual acerca do tema, quer chamem esse tema

desconfiança todo o projeto metafísico-científico do autor, chegando muitas vezes a considerá-lo em contradição ou ao menos dificilmente harmonizável com o restante de sua filosofia e, no tocante ao conceito de Deus, que se encontra dentro desse projeto metafísico, logicamente a mesma dificuldade se manteria e até se tornaria mais complexa.<sup>376</sup> Por outro lado, os comentadores que concordam ser Deus, no interior da metafísica científica peirciana, um tema legítimo, possuem, naturalmente, diversas formas de interpretação acerca de como seria adequado tratá-lo de maneira inteligível e consistente.<sup>377</sup> Esse fato, ao mesmo tempo em que enriquece a discussão acerca do tema, torna-a difícil de ser trazida a uma espécie de consenso.

Nossa intenção nessa tese não é descrever, analisar detidamente e muito menos entrar em contenda com nenhuma linha de interpretação específica do conceito de Deus na filosofia de Peirce. Tampouco pretendemos oferecer uma espécie de resolução, difícil, senão impossível, para esses dois motivos gerais para a dificuldade em lidar com o tema Deus na filosofia de Peirce. O que procuraremos fazer é, simplesmente, analisar algumas passagens da obra do autor nas quais o tema ‘Deus’ é tratado, trazendo, quando for apropriado, as contribuições de alguns comentadores que refletiram sobre o tema, visando obter um referencial teórico adequado para explicarmos, na segunda parte deste capítulo, a razão pela qual mantemos que o completo entendimento do conceito de imortalidade do homem de Peirce está ligado ao seu conceito de Deus, não obstante de maneira conjectural.

Sendo assim, diante dos muitos caminhos legítimos por meio dos quais seria possível abordar o conceito de Deus na filosofia de Peirce<sup>378</sup>, escolheremos uma rota que consideramos ser a mais adequada em relação ao escopo da presente tese, a saber,

---

diretamente de ‘Deus’ ou de ‘metafísica’, como se suas abordagens fossem, na contemporaneidade, verdadeiras heresias filosóficas. Cito um exemplo desse tipo de leitura, ou talvez ‘*des-leitura*’, o artigo de Ciro Marcondes Filho, “Esquecer Peirce? Dificuldades de uma teoria da comunicação que se apoia no modelo lógico e na religião”, publicado em duas partes (MARCONDES FILHO, 2012 e 2013), que, sem explicar em nenhum momento porque ter uma abordagem filosófica rotulada de ‘metafísica’ é ‘incorreto’, condena a filosofia de Peirce sem se preocupar em primeiro entendê-la a partir da leitura dos textos próprios do autor, valendo-se, segundo qualquer um de nós pode confirmar ao ler os artigos, mas também segundo a resenha crítica que Winfried Nöth fez dos mesmos (NÖTH, 2013), de fontes textuais insuficientes e até mesmo não qualificadas na esmagadora maioria de seus comentários.

<sup>376</sup> Exemplos de comentadores que seguem essa linha podem ser encontrados em (BUCHLER, 1939), (GALLIE, 1952), (THOMPSON, 1953), (SHORT, 2010), (CLANTON, 2014) e (ATKIN, 2016).

<sup>377</sup> Por exemplo, (ORANGE, 1984), (RAPOSA, 1989), (CORRINGTON, 1993 e 1994), (NIEMOCZYNSKI, 2011), (ANDERSON, 1995), (POTTER, 1993 e 1997), (EJSING, 2007), (ROBINSON, 2010), (GELPI, 2001), (HARTSHORNE; REESE, 1976) e (NEVILLE, 2001).

<sup>378</sup> Apenas como exemplos, citamos o caminho da Teosemiótica, de (RAPOSA, 1989) e o caminho Naturalista Ecstático, de (CORRINGTON, 1994).

analisaremos, primeiramente, a resposta à primeira pergunta do texto “Respostas a questões referentes a minha crença em Deus”<sup>379</sup>, onde Peirce discorre diretamente sobre a sua crença na realidade de Deus. Essa estratégia nos permitirá iniciar uma abordagem também direta, que evite digressões desnecessárias, ao mesmo tempo em que proporcionará refletirmos sobre algumas passagens do texto “Um Argumento Negligenciado para a Realidade de Deus”<sup>380</sup> que complementarão a análise do texto anterior de maneira, esperamos, adequada. Após isso, abordaremos a relação entre o conceito peirciano de Deus e a concepção ontológica do símbolo exibida pelo autor desde seus textos de juventude, como, por exemplo, a parte final da *Lowell Lecture XI*<sup>381</sup>, de 1866, texto cuja maior parte já foi analisada nos dois capítulos anteriores. Essa relação entre o conceito de Deus e o aspecto ontológico do símbolo se revela de maneira ainda mais completa em um dos textos de maturidade do autor que versa sobre aspectos da sua cosmologia, o texto *Kaivà στοιχεῖα*<sup>382</sup>, escrito provavelmente em 1904. Neste segundo movimento do tópico, passagens deste e de outros textos, com contextos pertinentes, serão analisadas e conectadas, quando couber, com outras passagens do “Respostas a questões referentes a minha crença em Deus”. Tais análises nos permitirão verificar como a filosofia de Peirce acaba por, de certo modo, identificar Deus com a própria evolução cósmica do real/ideal, mantendo, curiosa e idiossincraticamente uma certa terminologia tradicional transfigurada pelo seu sinequismo.

O texto “Respostas a questões referentes a minha crença em Deus” contém reflexões de Peirce escritas por volta de 1906, período no qual grande parte das ideias de base da sua arquitetura filosófica já havia sido assentada<sup>383</sup> e muito da linguagem aparentemente confusa de alguns textos de juventude, sobretudo quando o que estava em

---

<sup>379</sup> CP 6.494-521.

<sup>380</sup> EP 2.434-450.

<sup>381</sup> W 1.502-503.

<sup>382</sup> EP 2.300-324.

<sup>383</sup> Por exemplo, a sua doutrina das categorias ou Fenomenologia (EP 2.145-195); as conjecturas acerca da origem das leis da natureza a partir da grande lei da mente (EP 1.285-371); o assentamento de seu pragmatismo em bases metafísico-científicas, qualificando ainda mais a sua formulação inicial aparentemente circunscrita apenas a uma regra de lógica (EP 2.133-241 e EP 2.331-397); o seu posicionamento como um realista que professa a realidade operante e irreduzível das três categorias não só como modos do aparecer, mas também como modos de ser (EP 2.180 e EP 2.179-195); a sua classificação das ciências a partir das noções de classes naturais e de causa final (EP 2.115-132, EP 2.258-262 e CP 1.203-283); a definição do papel e escopo das Ciências Normativas, incluindo a noção de *summum bonum* e do crescimento da razoabilidade concreta (EP 2.196-207 e CP 5.120-150); as definições basicamente decisivas acerca do seu conceito de continuidade e, logo, do seu sinequismo, realismo e idealismo objetivo (RLT, 242-268, CP 6.189-237, NEM 4.127-147) e, enfim, parte da expansão de sua teoria geral do signos, ou semiótica, ampliando o escopo até certo modo limitado de sua abordagem em textos mais juvenis (SS.1-57), sendo que o restante dessa ampliação ocorreu após 1906 (SS 58-153).

pauta era esse tema, também já havia sido devidamente aprimorada.<sup>384</sup> Nesse conjunto de respostas que Peirce nos oferece acerca de temas relativos à sua crença, como cientista e filósofo, na realidade de Deus, podemos encontrar diversos elementos que nos permitirão refletir, com a ajuda de comentadores e de algumas outras passagens de Peirce pertencentes a outros contextos, mas que, no entanto, serão referenciadas para efeito de clarificação, sobre importantes pontos pertinentes ao que nos concerne nesta tese.

A pergunta principal a ser respondida por Peirce no texto é “*Você acredita na existência de um ser supremo?*”<sup>385</sup> Peirce inicia a sua resposta com uma afirmação que poderia surpreender a muitos: “Deus” é uma palavra vernácula e, como todas essas palavras, mas talvez mais do que qualquer uma, é *vaga*.<sup>386</sup> A palavra Deus, para Peirce consistia em um signo essencialmente vago, o mais vago de todos. O que isso quer dizer? Sabe o estudioso de Peirce que, ao chamar um conceito de vago, Peirce não está a exprimir alguma espécie de crítica, mas sim se referindo a um elemento técnico específico e de grande significado em sua cosmologia, algo que compreenderemos mais adequadamente no decorrer de todo esse capítulo. Por isso, vejamos brevemente o que um termo vago significa para Peirce.

Peirce insistia que a definição de termo vago se torna mais compreensível quando pensada em conjunto com a noção de termo geral. Um signo, segundo Peirce, “*é objetivamente geral na medida direta que estende ao intérprete o privilégio de levar a sua determinação adiante, por exemplo, ‘O homem é mortal’.*”<sup>387</sup> Esse privilégio do intérprete se deve ao fato de que a resposta para a eventual pergunta ‘que homem?’ fica totalmente a seu encargo, incluindo quaisquer aplicações. Por outro lado, ainda segundo Peirce, um termo “*é objetivamente vago na medida que deixa a sua ulterior determinação a cargo de outro signo concebível [...], por exemplo: um homem que eu poderia mencionar parece ser um pouco pretensioso.*”<sup>388</sup> Aqui temos uma situação diferente, pois,

---

<sup>384</sup> Por exemplo, a forma como o ainda jovem Peirce procurava exprimir a sua concepção da cognoscibilidade de Deus, a despeito da proibição de seu mestre de juventude, Kant, em textos como “Três Ensaios acerca do Infinito e de Deus” (W 1.37-43), “Prova da Natureza Infinita do Criador” (W 1.44), “Um Tratado de Metafísica” (W 1.57-84), “Análise da Criação” (W 1.85-90) e “SPQR” (W 1.91-94). Embora não trataremos desses textos no contexto desta tese, não podemos deixar de ressaltar que tais textos configuram interessantíssimos pontos para uma análise completa da complexa concepção de Deus exibida por Peirce ao longo da sua vasta carreira filosófica. Aos interessados, ver a análise que fizemos em outra ocasião de um dos principais conceitos que costuram estes textos de juventude do autor, a saber, o conceito de *influxo*, em (ALMEIDA, 2014a, p. 230-235).

<sup>385</sup> CP 6.494.

<sup>386</sup> CP 6.494. Itálicos nossos.

<sup>387</sup> CP 5.447.

<sup>388</sup> CP 5.447.

embora haja também a ausência de uma determinação acerca de que homem está em questão, não é dado ao intérprete o privilégio de determinar que homem é esse e muito menos lhe dá o direito de aplicar o conteúdo da proposição a qualquer homem que ele queira, pois, o enunciador poderia, mesmo diante de um eventual acerto por parte do intérprete, dizer que ele não intencionou se referir à pessoa apontada pelo intérprete. No entanto, permanece a possibilidade de futura determinação por algum signo concebível. Ou seja, o homem que poderia ter sido especificado pelo enunciador poderia ser  $x$ . E  $x$  poderia ser qualquer homem, e eis o seu aspecto indeterminado. Porém, esse  $x$  carrega potencialmente a possibilidade de ser determinado por um signo posterior, o que equivale a dizer que algum outro signo poderá ser colocado no lugar desse  $x$ , em algum momento, por alguma mente, de modo que ele é um termo especificável no futuro indefinido.

Em outras palavras, um termo vago é, para Peirce, aquele que deixa a sua interpretação sempre mais ou menos indeterminada, como fica claro na seguinte passagem: “[...] *qualquer coisa é geral na medida que o princípio do terceiro excluído a ele não se aplica, e é vago na medida que o princípio de contradição a ele não se aplica.*”<sup>389</sup> Ou seja, uma vez que o princípio de contradição não se aplica aos termos vagos, então, um signo vago qualquer, diga-se  $y$ , poderá ter como predicados elementos contraditórios, como ter a propriedade de ser  $w$  e não  $w$ , no que se refere aos pontos em que são vagos, indefinidamente.

O que Peirce pretendia colocando os termos gerais e os termos vagos em um par era tornar claro que um signo não pode ser vago e geral ao mesmo tempo e no mesmo respeito, pois, se a função de determinar o significado do signo não ficar a cargo do intérprete, então será uma função do enunciador do signo.<sup>390</sup> De outro lado, um signo só pode escapar de ser ou geral ou vago não sendo de algum modo indeterminado. Porém, tal como nota Peirce:

Nenhuma comunicação entre duas pessoas pode ser inteiramente definitiva, isto é, não vaga. [...] Contudo, onde quer que haja algum grau ou qualquer outra possibilidade de variação contínua, torna-se impossível uma precisão absoluta. E outras tantas coisas serão vagas porque nenhuma interpretação das palavras de um homem baseia-se nas mesmas experiências vividas pelo outro. Até mesmo nas nossas

---

<sup>389</sup> CP 5.448.

<sup>390</sup> Cf. CP 5.506.

concepções mais intelectuais – quanto mais nos esforçamos na direção da precisão, mais inalcançável ela nos parece. Nunca deve ser esquecido que o nosso próprio pensamento se dá como um diálogo, e, embora em menor grau, está suscetível a quase toda imperfeição linguística. (CP 5.506)

Assim, a indeterminação dos termos vagos, que para muitos poderia resultar em um estado insuportável de imprecisão, para Peirce, consiste justamente no motivo pelo qual as palavras em vernáculo, exatamente por serem vagas, cumprem muito bem os seus propósitos de expressar *objetos reais vagos*. Por isso, qualquer tentativa de as tornar menos vagas redundaria em fracasso, pois os seus próprios objetos são indeterminados. Assim, quando Peirce diz ser o termo Deus um termo muito bem entendido em vernáculo, porém, invariavelmente vago, o que ele está querendo dizer é exatamente que os mais variados predicados são a ele atribuídos, todos mais ou menos entendidos, ou seja, vagamente entendidos, mas sem a menor possibilidade de precisão absoluta:

Por um lado, não há palavras mais bem compreendidas do que as vernáculas. No entanto, essas palavras são invariavelmente vagas, e a respeito de muitas delas, é verdade que – deixem os lógicos fazerem seu melhor para substituí-las por seus equivalentes exatos –, ainda assim, as palavras vernáculas isoladas, mesmo com toda a sua vagueza, respondem aos principais propósitos. Este é o caso enfático da palavra “Deus”, que não se torna menos vaga ao se dizer que ela significa “infinidade”, etc., já que tais atributos são, no mínimo, igualmente vagos. Devo, portanto, substituir “Deus” por “Ser Supremo” nesta questão. (CP 6.494)

Na verdade, conforme exploraremos mais abaixo, essa lógica da vagueza, segundo Peirce, é uma lógica que se encontra presente na evolução do universo e, por isso, se refere ao que abordamos nos capítulos anteriores acerca do real/ideal e do sinequismo do autor. Ou seja, a vagueza, tal como a generalidade não é apenas uma característica do signo, mas também de seus objetos e, portanto, trata-se de uma característica do próprio universo contínuo. Veja-se, no entanto, a seguinte esclarecedora passagem:

Observando o curso da lógica como um todo, percebemos que ela acontece da pergunta à resposta – ou seja, do vago ao definido. E igualmente, toda a evolução que conhecemos ocorre desta maneira, do vago ao definido. O futuro indeterminado se torna o passado

irrevogável. Nas palavras de Spencer, o indiferenciável diferencia-se. O homogêneo torna-se heterogêneo. Todavia, em casos especiais, portanto, devemos supor que, via de regra, o *continuum* deriva-se de um *continuum* ainda mais geral – um *continuum* de maior generalidade. (CP 6.191)

Não à toa, Peirce, ao continuar com a sua resposta acerca de sua crença em Deus, faz questão de operar uma diferenciação importante, a saber, a distinção entre os usos dos termos *existente* e *real*. O termo *existente* e o seu derivado *existência*, no vocabulário peirciano, estão sempre atrelados à categoria de segundidade, de modo a se referirem às reações que as coisas possuem umas para com as outras, ao choque bruto, a individualidade de um objeto considerado em si. Peirce é bem claro ao dizer que “*certamente, nesse sentido, seria fetichismo dizer que Deus existe.*”<sup>391</sup> Por outro lado, o termo *real*, conforme trabalhamos exaustivamente em nossa propedêutica<sup>392</sup> e nos dois capítulos anteriores, significa, no vocabulário peirciano, aquilo cujas características permanecem absolutamente intactas independentemente de quaisquer pensamentos que um homem ou conjunto de homens ou mesmo todos os homens têm, tiveram ou ainda terão acerca dele.<sup>393</sup>

Após fazer essa importante definição, Peirce, sem rodeios, afirma: “*Assim, então, acerca da questão se eu acredito na realidade de Deus, respondo, Sim.*”<sup>394</sup> E é aqui que devemos fazer algumas observações importantes. Do mesmo modo que tivemos de ter cuidado, no segundo capítulo, ao tratar de como se configurava o conceito de imortalidade de Peirce de modo a deixar claro porque a sua concepção dessa imortalidade não configurava nenhuma espécie de concessão a alguma espécie de religiosismo cego e dogmático, também aqui, não devemos nos apressar em concluir que esse enfático “Sim” de Peirce em relação à sua crença em Deus seja uma manifestação meramente de fé e, do ponto de vista filosófico-científico, dogmática. Assim, é lícito hipotetizar que, do mesmo modo que a concepção de imortalidade do homem de Peirce estava alicerçada pela confirmação nos fatos, ou seja, no mundo da experiência preconizado pela sua Fenomenologia, o seu conceito de Deus também pode estar. Senão vejamos.

---

<sup>391</sup> CP 6.495.

<sup>392</sup> Cf. (ALMEIDA, 2014, capítulo 2).

<sup>393</sup> Cf. Idem.

<sup>394</sup> CP 6.496.

‘Deus’ é um tema, conforme vimos, inserido no interior da metafísica psíquica ou religiosa do autor, junto com os temas ‘imortalidade’ e ‘liberdade’. Como tal, também conforme já tivemos a oportunidade de verificar no segundo capítulo, qualquer proposição que se faça acerca deste objeto depende, segundo a classificação das ciências do autor, da metafísica ontológica, das Ciências Normativas, da Fenomenologia e da Matemática. Portanto, teremos de fazer um esforço de construir o conceito peirciano de Deus junto com ele, do mesmo modo que fizemos com o seu conceito de imortalidade do homem. Veja-se, por exemplo, a seguinte passagem:

[...] não creio que o homem possa ter a ideia de qualquer causa ou agência tão extraordinária que não haja uma maneira mais adequada de concebê-la a não ser de uma maneira tão vaga como o homem. Portanto, quem não pode olhar para o céu estrelado sem pensar que todo este universo deve ter tido uma causa adequada, também não pode, em minha opinião, pensar nessa causa mais justificadamente do que pensar que ela é Deus. (CP 5.536)

Aparentemente, nas passagens que estamos considerando, Peirce usa formas de certo modo tradicionais ao falar de Deus, que poderiam até passar a impressão de um certo dogmatismo. Peirce escreveu essas passagens já no século XX e, portanto, estaria ele ignorando a demolição da fé na necessidade da ideia de causa e efeito baseada na razão absoluta levada à cabo por Hume e também a restrição do uso da razão efetuada por Kant em sua *Crítica da Razão Pura*?

Certamente, no momento em que escreveu esse texto, Peirce já havia dado uma resposta suficiente, dentro de sua concepção de filosofia, para eliminar o chamado problema humeano.<sup>395</sup> A noção de causa e efeito não é, para Peirce, um problema que exige a aderência a uma visão de mundo onde opera a necessidade estrita; ao contrário, é simplesmente uma questão de natureza indutiva, cuja validade consiste em seu poder autocorretivo, derivada, aliás, das próprias relações reais, uma vez que o mundo, para Peirce, é um misto de ordem e desordem. O próprio realismo peirciano é uma resposta a Hume e a explicação do surgimento das leis da natureza na filosofia peirciana, que estudamos nos capítulos anteriores dentro do contexto da presente tese, também não deixa dúvidas a esse respeito.

---

<sup>395</sup> Para detalhes acerca da resposta de Peirce ao problema da indução de Hume, ver (BACHA, 2002).



Por outro lado, esse mesmo raciocínio se aplica ao fato de Peirce, em 1906, já ter ultrapassado completamente os seus começos filosóficos kantianos.<sup>396</sup> Na verdade, pelo menos desde os seus escritos sobre cognição<sup>397</sup>, que estudamos em nosso primeiro capítulo, Peirce já havia repudiado a noção kantiana de incognoscível e, em 1906, já havia mostrado como não só o pragmatismo, mas também qualquer filosofia que se pretenda genética, deve envolver a noção de terceiridade real, conceito fundamentalmente oposto à noção kantiana da coisa-em-si. Mas, dizer que Peirce deu respostas ou ultrapassou as posturas de Hume e Kant, equivale a dizer que com eles dialogou, de modo que não é correto afirmar que Peirce ignorou os legados de Hume e Kant ao afirmar a sua crença na realidade de Deus. Inclusive, porque a grande influência desses pensadores se faz presente em seus pares, embora curiosamente Peirce, logo na sequência de sua própria afirmação, acrescente o que se segue:

Penso, ademais, que quase todo mundo acredita nisso em maior ou menor escala, inclusive muitos cientistas da minha geração, que estão acostumados a pensar que tal crença é completamente infundada. A razão pela qual eles caem nesse terrível erro no tocante às próprias crenças reside no fato de que eles precisam (ou, tornam precisa) a concepção, e ao fazê-lo, inevitavelmente a modificam; e tal concepção precisa logo se torna despropositada, mesmo que não possa ser totalmente refutada. (CP 6.496)

Deus, para Peirce, decididamente não é um incognoscível ou um mero postulado necessário para garantir as nossas ações morais. Na verdade, trata-se exatamente do contrário disso. Pois, o que Peirce procura mostrar é que a proposição que afirma ser o objeto que se pode chamar vagamente de Deus real é uma proposição até certo ponto indubitável. No entanto, deve-se entender corretamente essa afirmação, de modo que um esclarecedor comentário de Raposa se torna pertinente neste momento:

Certamente, a realidade de Deus é “indubitável, somente em um sentido bem especial em Peirce. Uma crença em Deus fundamentada em uma experiência religiosa vital impossibilita uma dúvida genuína acerca dessa realidade, ou seja, qualquer coisa outra que não uma dúvida fingida ou dúvida apenas no papel. Em qualquer evento, Peirce

---

<sup>396</sup> Para uma análise da grande influência de Kant nos primeiros escritos de Peirce, ver (ESPOSITO, 1980) e (APEL, 1995).

<sup>397</sup> Em (ALMEIDA, 2014a) tecemos algumas reflexões no intuito de mostrar que isso ocorreu até mesmo antes de 1868-69, anos em que os textos sobre cognição de Peirce foram publicados.

argumenta que essa indubitabilidade está necessariamente relacionada à vagueza da ideia. Assim, ela pode ser ameaçada pela tentativa de tornar a concepção de Deus mais precisa na forma de uma noção filosoficamente desenvolvida como a noção de “Absoluto”. Mas, essa afirmação é o elemento chave para o entendimento da idiossincrática versão peirciana da prova ontológica.<sup>398</sup>

Peirce, ao dizer que a crença na realidade de Deus é quase indubitável, não está a negar o seu falibilismo, ou seja, a noção de que nenhuma proposição pode rogar absoluta certeza. Nem também está a negar a presença do acaso no universo, como se Deus funcionasse como uma causa que responde por tudo aquilo que não é ele mesmo, de modo a não restar qualquer resíduo onde possa operar o princípio de liberdade e espontaneidade que, como o próprio Peirce observou, também é pervasivo no universo. Ao contrário, Peirce está apenas preparando o caminho para aquilo que, como bem viu Raposa, mas também Corrington e Niemczynsky, e conforme veremos mais abaixo, seria o seu convite para observarmos, no mundo fenomênico, a manifestação indireta<sup>399</sup> do objeto que se pode vagamente chamar de Deus.<sup>400</sup> Não há razão, argumenta Peirce, para fingirmos duvidar de algo que nosso senso comum não duvida. Duvidar, segundo o pragmatismo de Peirce, é coisa muito séria:

Muitos e muitos filósofos parecem pensar que tomar uma folha de papel e escrever nela “Eu duvido que” é duvidar de fato; ou que duvidar é algo que pode ser feito em um minuto, tão logo decida o que quer duvidar. [...] O pragmatista sabe que duvidar é uma arte que deve ser aprendida com muita dificuldade, e suas dúvidas genuínas vão muito além das de qualquer cartesiano.”<sup>401</sup> (CP 6.498)

---

<sup>398</sup> (RAPOSA, 1989, p. 58)

<sup>399</sup> Usamos aqui a ideia de que a observação fenomênica daquilo que hipoteticamente poderia ser chamado vagamente de Deus deve ser, como ocorre com qualquer objeto da metafísica científica do autor, indireta, em concordância com o que ocorreu em nosso segundo capítulo acerca do tema imortalidade. No entanto, deve-se apontar que em seu Aditamento ao texto “Um Argumento Negligenciado para a Realidade de Deus”, texto que exploraremos mais abaixo, Peirce expressa a seguinte visão: “*De onde viria uma tal ideia como a de Deus, senão da experiência direta? [...] Acerca de Deus, abra os seus olhos e o seu coração, que também é um órgão perceptivo, e você o verá.*” (CP 6.493). Percebemos diretamente os fenômenos e suas relações, inclusive a terceiridade real, porém, os referentes das hipóteses que explicam o modo de ser da realidade, ou seja, as leis, as ideias, etc. e, em última instância, algum Deus hipotético, são inferidos. Por exemplo, experienciamos diretamente a ação de uma lei, não a própria lei; por isso a inferimos a partir de sua manifestação real.

<sup>400</sup> Cf. (RAPOSA, 1989), (CORRINGTON, 1993) e (NIEMOCZYNSKY, 2011).

<sup>401</sup> CP 6.498.

Se a realidade de Deus é, de um modo vago, indubitável, como Peirce pretende nos fazer entender em que consistiria tal crença? A crença na realidade de Deus parece ser, para o Peirce maduro, uma crença instintiva. O instinto, explica Peirce:

[...] é a grande fonte interna de toda a sabedoria e todo o conhecimento; os “triumfos da ciência”, dos quais o pobre século XIX costumava ser tão vaidoso, foram circunscritos em duas direções. Ou consistem em explicações físicas dos fenômenos – ou seja, derradeiramente dinâmicas –, ou então, em explicações sobre as coisas com base no nosso senso comum sobre a natureza humana. No entanto, a dinâmica não passa de uma elaboração do senso comum, seus experimentos são meramente imaginários. Portanto, isso tudo se resume ao senso comum em ambas as vertentes: uma, fundada sobre os instintos acerca das forças físicas, que são requeridas pelo impulso alimentar, e a outra, fundada nos instintos acerca de nossos iguais, que são requeridos para a satisfação do impulso reprodutivo. Com base nisso, a ciência nada mais é do que um fruto derivado desses instintos. [...] a razão é, então, mera substituta a ser usada quando o instinto bem quiser. (CP 6.500)

Assim, Peirce procura deixar muito claro que a sua intenção não é proceder com algum tipo de argumentação para a aceitação lógica da realidade de Deus, mas sim fazer “*uma apologia para se assentar tal crença sob o instinto como a própria base sobre a qual todo o raciocínio deve ser construído.*”<sup>402</sup> Peirce parece manter que a capacidade instintiva humana possui analogia com os padrões de comportamento desenvolvidos por alguns animais no intuito de se adaptarem e sobreviverem no mundo. Sobre esse ponto, explica Raposa:

Os instintos humanos possuem uma função adaptativa comparável [a dos animais]. Trata-se da necessidade de sobreviver e prosperar no mundo natural e social que engendra o desenvolvimento de crenças específicas do “senso comum”. [...] Tendo evoluído sob a contínua influência de certas forças, a mente humana é adaptada aos seus efeitos, aprendendo instintivamente as leis que governam tais forças.<sup>403</sup>

Os instintos humanos são, assim, produtos da própria evolução e, no interior do sinequismo de Peirce, não é de se surpreender que não haja descontinuidade entre a

---

<sup>402</sup> CP 6.500.

<sup>403</sup> (RAPOSA, 1989, p. 97).

expansão do universo, a evolução das leis, o crescimento da razoabilidade, a mente humana e, inclui-se agora, um objeto real que se pode chamar Deus. No interior desse processo evolucionário, e uma vez que o homem dele faz parte, Peirce pode dizer:

Permita que o homem beba destes pensamentos da maneira que eles vêm por meio da contemplação do universo físico-psíquico sem que ele tenha um propósito especial; especialmente o universo da mente que coincide com o universo da matéria. A ideia de que há um Deus atrás de tudo isso será frequentemente sugerida; e quanto mais ele a considerar, mais será envolvido pelo Amor a essa ideia. (CP 6.501)

Segundo Peirce, ao contemplar desinteressadamente<sup>404</sup> o universo psíquico-físico, ambos de natureza eidética, conforme vimos anteriormente e conforme o autor faz, mais uma vez, questão de deixar bem claro<sup>405</sup>, parece ser inevitável ver surgir a ideia de um Deus por detrás de tudo. Essa constatação, aparentemente nem um pouco científica, parece ser, ainda segundo o nosso autor, cada vez mais reforçada por considerações ulteriores baseadas em observações similares. Assim, continua Peirce: “Ele [o contemplador] perguntará a si mesmo se realmente há ou não um Deus. E, *se ele permitir que o instinto fale, e procurar em seu próprio coração, descobrirá, por fim, que não pode evitar acreditar.*”<sup>406</sup>

Essas passagens parecem sugerir que Peirce era uma espécie de teísta. Aplicar esse rótulo à Peirce é, no entanto, uma questão bem problemática.<sup>407</sup> Teremos de voltar a

---

<sup>404</sup> A ideia de contemplação desinteressada foi analisada com riqueza de detalhes por Ibri no contexto da ontologia da arte, possível de ser obtida a partir da filosofia de Charles Peirce. Ibri mostrou como nem sequer o próprio Peirce extraiu todas as consequências da sua arquitetura filosófica, particularmente no que se refere à questão da arte muito para além de questões de nomenclaturas. Ver, particularmente, (IBRI, 2009) e (IBRI, 2010a).

<sup>405</sup> Contrariando a posição de alguns comentadores que afirmam que o termo *idealismo objetivo* desaparece nas obras posteriores aos textos da série cosmológica do *The Monist*, particularmente (SHORT, 2010). O termo pode até não ter sido mais usado, mas a ideia veiculada e a sua influência na conduta, que no fim é o que pragmaticamente importa, claramente reaparece em várias outras passagens, como essa que acabamos de citar.

<sup>406</sup> CP 6.501 – itálicos nossos.

<sup>407</sup> Embora tenhamos dito, e reafirmemos agora, que não pretendemos entrar em nenhuma contenda acerca das múltiplas e, por vezes, díspares interpretações dos comentadores de Peirce, estudiosos da sua filosofia da religião e, particularmente, do seu conceito de Deus, é importante observar que este é um dos pontos em que mais ocorrem discordâncias. Raposa, por exemplo, define a perspectiva geral de Peirce como sendo um teísta científico, negando, veementemente a possibilidade de Peirce ser um panteísta, e argumentando ser uma Teosemiótica, a melhor forma de explicar a abordagem peirciana sobre Deus (RAPOSA, 1989, p. 49-50); Ejsing e Potter parecem também concordar com a constatação geral de que Peirce seria um teísta, porém, cada um à sua maneira, procura distinguir as particularidades do alegado teísmo peirciano. Ejsing a partir de uma abordagem que considera a concepção peirciana de Deus como uma espécie de teologia antecipatória efetuada a partir de encontros abduativos e experienciais com o Deus judaico-cristão de promessas (EJSING, 2007, p. 8). Potter, por sua vez, argumenta que o teísmo de Peirce está fundado em uma forma de argumento ontológico e antropomórfico (POTTER, 1993). Mesmo Orange, em sua profunda

esse ponto em breve, mas por hora, vamos deixá-lo em aberto, pois precisamos evoluir um pouco mais na construção do conceito peirciano de Deus, no intuito de reunir alguns elementos que nos ajudarão a ‘começar’ a entender que, embora, conforme veremos, o próprio Peirce tenha se definido como um teísta<sup>408</sup>, na verdade, a manutenção deste rótulo torna-se coerente apenas se entendermos o quanto ele se encontra transfigurado pela filosofia sinequista do autor.

Para Peirce, um pragmatista não teria maiores problemas ao explicar o que entende pelo vago termo ‘Deus’:

Se um pragmático for questionado quanto ao significado da palavra “Deus”, ele somente poderá responder que, assim como uma familiarização com um homem de caráter extraordinário pode influenciar profundamente toda a forma de conduta de outro homem, de maneira que uma simples olhadela em seu retrato venha a fazer a diferença, ou a convivência com Dr. Johnson permitiu que o pobre Boswell escrevesse um livro imortal e realmente sublime, ou a familiarização com os estudos das obras de Aristóteles o tornam conhecido, do mesmo modo, se a contemplação e o estudo do universo físico-psíquico são capazes de imbuir um indivíduo com princípios de conduta análogos à influência das obras ou palavras de um grande homem, então, aquele análogo a uma mente – já que é impossível dizer que qualquer atributo humano seja literalmente aplicável – é o que ele quer dizer com a palavra “Deus”. (CP 6.502)

---

e arguta análise histórica acerca da concepção peirciana de Deus, no fim, concorda que Peirce seria, de fato, uma espécie de teísta, de maneira bem diferente, conforme veremos, de um tradicional (Cf. ORANGE, 1984, p. 89-94). Hartshorne e Reese, em sua Antologia *Philosophers Speak of God*, tomam as reflexões de Peirce sobre Deus, “*fragmentárias*”, segundo eles, como imbuídas de elementos panenteístas que o afastam tanto do teísmo clássico como do panteísmo clássico, mas, exatamente por serem as reflexões de Peirce fragmentárias, elas não chegam a configurar propriamente um tipo de panenteísmo moderno, mas apenas uma espécie de aproximação (HARTSHORNE; RESSE, 1976, p. 269). Corrington, avança essa linha interpretativa e caracteriza Peirce como um “*panenteísta radical*” (CORRINGTON, 1993, p. 203), argumentando ser a noção de potencialidades divinas operando uma espécie de revelação da diferença ontológica entre *natura-naturata* e *natura-naturans* no próprio universo, a melhor forma de abordar o conceito peirciano de Deus. Niemoczynski, partindo das reflexões de Corrington, defende que a melhor perspectiva para se abordar a concepção peirciana de Deus é a possibilitada pela escola chamada de naturalismo ecstático (*ecstatic naturalism*), criada pelo próprio Corrington, e que se funda na ideia de que a natureza possui um potencial autotransformador que ultrapassa a finitude em direção a uma contínua criatividade cuja origem pode ser dita divina, sendo Peirce, segundo o autor, um precursor dessa escola, o que coloca Peirce entre uma espécie de panenteísmo ou panteísmo qualificado (NIEMOCZYNSKI, 2011, p. x).

<sup>408</sup> Por exemplo, em CP 8.262.

O conceito de Deus, para quem abraça o pragmatismo, possui uma influência legítima sobre a conduta, tal como vimos ser também operante acerca do conceito de imortalidade como permanência do caráter vivificado pela verdade. Tal ideia, em consonância com o pragmatismo em sua mais profunda articulação, possui uma estrita ligação com a própria evolução do cosmos, por isso Peirce pôde afirmar:

Sendo essa a resposta pragmática à pergunta sobre o significado da palavra “Deus”, questionar se realmente existe tal ser é o mesmo que perguntar se toda a ciência física é meramente a invenção – arbitrária – dos estudantes que investigam a natureza ou, mais ainda, se a lição de Gautama Buda, Confúcio, Sócrates, e todos aqueles cujos pontos de vista sobre as formas de conduta tenham sido determinados pela meditação em relação ao universo físico-psíquico são somente uma noção arbitrária ou são a Verdade por trás das aparências sobre a qual o homem frívolo não reflete. (CP 6.503)

Essa “Verdade” que continuamente estamos tendendo a exprimir de maneira aproximadamente adequada por meio de inquirições que seguem o método científico autocorretivo, e cuja expressão, no longo caminho e fosse dado tempo suficiente, seria o próprio real/ideal, parece possuir uma ligação com a concepção peirciana de Deus, o que fundamenta a relação efetuada pelo autor. Essa relação, insistimos, não é feita por meio do que se poderia chamar de uma “argumentação”, mas sim, é deixada ao instinto, conforme se depreende do último movimento peirciano no intuito de responder a primeira e direta pergunta acerca de sua crença em Deus:

[...] Agora, a única orientação para a resposta a essa pergunta reside no poder da paixão pelo amor, que mais ou menos domina todo cientista agnóstico e todo mundo que séria e profundamente considera o universo. No entanto, seja qual for o argumento que exista em tudo isso, é como o nada, o mais puro nada, em comparação com sua força como um apelo para o próprio instinto de um indivíduo – o que está para o argumento como a substância está para a sombra, o que a rocha sólida representa para a fundação de uma catedral. (CP 6.503)

Essa linha de pensamento parece se repetir naquele que, pode-se dizer, consiste em seu mais conhecido texto sobre a questão de Deus, o “Um Argumento Negligenciado

para a Realidade de Deus”<sup>409</sup>, escrito em 1908, de modo que cabe aqui nos determos um pouco nesse texto objetivando complementar alguns pontos de nossa reflexão sobre a concepção peirciana de Deus.

Em “Um Argumento Negligenciado para a Realidade de Deus”, Peirce pretende exibir ao seu leitor um *argumento*, definido, em comparação com uma argumentação, nos seguintes termos: “*Um ‘Argumento’ é qualquer processo de pensamento razoavelmente tendente a produzir uma crença definida. Uma ‘Argumentação’ é um Argumento procedente de premissas precisamente formuladas.*”<sup>410</sup> Segundo Peirce, tratar-se-ia de algo natural esperarmos que haja um argumento assim definido acerca da realidade de Deus, um argumento que seja aceito por todas as mentes, “*altas e baixas*”<sup>411</sup>, como algo óbvio, de modo que, se essas mentes se empenhassem em encontrar a verdade sobre o assunto, certamente chegariam a mesma conclusão acerca da realidade do objeto Deus. Este argumento, ainda segundo Peirce:

[...] deveria apresentar sua conclusão não como uma proposição de teologia metafísica, mas em uma forma diretamente aplicável à conduta da vida, e plena de nutrição para o mais alto crescimento do homem. Aquilo a que me referirei como o A. N. – o Argumento Negligenciado – parece-me preencher melhor essa condição, e eu não deveria me admirar se a maioria daqueles cujas próprias reflexões cegaram a crença em Deus devesse abençoar a radiância do A. N. por aquela riqueza. Sua persuasividade é não menos do que extraordinária; simultaneamente, não é desconhecido de ninguém. (CP 6.457 – Tradução de Cassiano Terra Rodrigues)

Em que consiste, então, o argumento negligenciado para a realidade de Deus de Peirce? Na verdade, explica Peirce em seu Aditamento que o Argumento Negligenciado consiste em um ninho de três argumentos, embora seja, estritamente falando, o segundo deles, conforme veremos.<sup>412</sup>

Peirce assim inicia a sua exposição do primeiro momento do seu Argumento:

Há uma certa ocupação mental aprazível que, por não possuir nome distintivo, infiro que não seja tão comumente praticada quanto merece;

---

<sup>409</sup> EP 2.434-450.

<sup>410</sup> CP 6.456, tradução de Cassiano Terra Rodrigues.

<sup>411</sup> CP 6.456.

<sup>412</sup> Cf. CP 6.486.

De fato, é Puro Jogo. Ora, Jogo é, todos sabemos, um exercício vívido das forças de alguém. O Puro Jogo não tem regras, exceto esta própria lei de liberdade. [...] Não possui propósito, a não ser a recreação. A ocupação particular que quero dizer, – uma *petite bouchée* dos Universos, – pode tomar ou a forma de contemplação estética, ou aquela de construir castelos distantes (seja na Espanha ou dentro do próprio treino moral de alguém), ou aquela de considerar alguma maravilha em um dos Universos, ou alguma conexão entre dois dos três, especulando acerca de sua causa. É esta última espécie – chamá-la-ei, no geral, “Devaneio” [*musement*]. – que eu particularmente recomendo, porque florescerá em tempo no Argumento Negligenciado. (CP 6.458 – tradução de Cassiano Terra Rodrigues)

Esse puro jogo do devaneio, um estado mental livre, despreocupado e despropositado, ou seja, um estado mental que não se propõe mediar alguma coisa por meio do pensamento controlado, embora seja marcadamente heurístico<sup>413</sup>, pode resultar no sentimento de estar diante de alguma maravilha em um dos três universos da experiência.

Esses três universos, já o sabemos, consistem nas formas de aparecer e de ser da primeiridade, segundidade e terceiridade. O estado de devaneio, então, permite o eventual vislumbre de conexões entre esses mundos e, não menos eventualmente, o súbito especular sobre a sua causa. Esse processo de pura contemplação, longe de resultar no convencimento de qualquer verdade dogmática, acabará, segundo Peirce, resultando no argumento negligenciado.

Esse primeiro momento do chamado Argumento Negligenciado, denominado de *Argumento Humilde*, foi explicado pelo próprio Peirce como:

[...] aquela meditação sobre a ideia de Deus, inteiramente honesta, sincera e não afetada. Porquanto não premeditada, à qual o Jogo do Devaneio, mais cedo ou mais tarde, levará, e que produzirá, pelo desenvolvimento de um sentido profundo da adorabilidade daquela Ideia, uma Crença Verdaderamente religiosa em Sua Realidade e Sua proximidade. É um argumento razoável, porque resulta naturalmente na mais intensa e vívida determinação da alma na direção de moldar toda

---

<sup>413</sup> Ver (IBRI, 2006). Ver também as explicações de Ibri acerca do papel fundamental que esse devaneio ou puro jogo exerce no tocante à ontologia da arte, (IBRI, 2009) e (IBRI, 2010a).



a conduta do Devaneador em conformidade com a hipótese de que Deus é Real e muito próximo; e tal determinação da alma com relação a qualquer proposição é a própria essência de uma Crença vívida em tal proposição. Este é aquele “argumento humilde”, aberto a todo homem honesto, que eu suspeito haver feito mais veneradores de Deus do que qualquer outro. (CP 6.486 – Tradução de Cassiano Terra Rodrigues)

Segundo Anderson, a *emergência* da atratividade da ideia da realidade de Deus constitui o argumento humilde de Peirce e tal emergência traz à tona um Deus, não de uma religião em particular, mas o de uma fé puramente religiosa cujas raízes são anteriores a qualquer tipo de pensamento acerca dessa crença.<sup>414</sup>

O segundo momento do Argumento Negligenciado, é exatamente aquilo que, segundo Peirce, tem sido negligenciado por escritores de teologia natural.<sup>415</sup> Trata-se de um argumento cuja função “*consiste em mostrar que o argumento humilde é o fruto natural de meditação livre, já que cada coração será arrebatado pela beleza e pela adorabilidade da ideia, quando então for possuído*”<sup>416</sup> e, portanto, equivale ao “[...] *precipitado natural da meditação sobre a origem dos Três Universos*”<sup>417</sup> Peirce parece ter claro que tal argumento não se parece nem um pouco com as argumentações levadas à cabo por teólogos que se esforçam em provar de maneira necessária a existência de Deus.

Certamente, no que se refere a essa tentativa teológica, Peirce estaria de pleno acordo com Hume e Kant, de modo que seria impossível chegar a uma prova necessária de Deus pelo simples fato de que aquilo que se configura como o pilar das argumentações não poder ser, sequer indiretamente, objeto de confirmação fenomênica.<sup>418</sup> No entanto, tal é o esforço de muitos teólogos, reconhecendo apenas argumentações, que, segundo Peirce<sup>419</sup>, poucos chegam a mencionar a possibilidade daquilo que Peirce denomina de argumento negligenciado, propriamente dito.

---

<sup>414</sup> Cf. (ANDERSON, 1995, p. 150).

<sup>415</sup> Cf. CP 6.487.

<sup>416</sup> CP 6.487 – Tradução de Cassiano Terra Rodrigues.

<sup>417</sup> CP 6.487 – Tradução de Cassiano Terra Rodrigues.

<sup>418</sup> Por outro lado, deixando de lado esse ponto de concordância, em (Almeida, 2014a, p. 229-235 e nota de rodapé 71) mostramos como Peirce se afasta, no contexto de suas reflexões sobre a natureza de Deus, tanto do transcendentalismo kantiano como do ceticismo humano desde muito cedo, por exemplo, com sua concepção de *Influxo*, que dependia de uma Fé em sentido lógico, ou seja, algo próximo de sua posterior conceituação do *sensu comum*. Ver, W 1.42.

<sup>419</sup> Cf. CP 6.457.

Como se dá, exatamente, esse segundo momento do Argumento Negligenciado? Vejamos como Peirce o descreve, em uma relativamente longa, mas importante passagem, que merece ser citada na íntegra:

Deixe o Devaneador, por exemplo, depois de bem apreciar, em sua extensão e profundidade, a inefável variedade de cada Universo, voltar-se a tais fenômenos que, em cada um deles, são da natureza de homogeneidades de conectividade; e que espetáculo se desdobrará! [...] Das especulações sobre as homogeneidades de cada Universo, o Devaneador passará naturalmente à consideração de homogeneidades e conexões entre dois Universos diferentes, ou todos os três. Especialmente, neles todos encontramos um tipo de ocorrência, aquela do crescimento, ela mesma consistindo nas homogeneidades de partes pequenas. Isso é evidente no crescimento de movimento em deslocamento e no crescimento de força em movimento. No crescimento também encontramos que os três Universos conspiram; e um traço universal disso é a preparação para estágios tardios em estágios mais precoces. Este é um espécime de certas linhas de reflexão que inevitavelmente sugerirão a hipótese da Realidade de Deus. [...] Mas, entretanto, seja como for, no Puro Jogo de Devaneio a ideia da Realidade de Deus deverá ser certamente considerada, mais cedo ou mais tarde, como uma fantasia atraente que o Devaneador desenvolverá de várias maneiras. Quanto mais a pondere, mais ela encontrará resposta em cada parte de sua mente, pela sua beleza, por suprir um ideal de vida e pela sua explicação completamente satisfatória de todo seu tríplice meio-ambiente. (CP 6.464-465 – Tradução de Cassiano Terra Rodrigues)

Deve-se notar que a vagueza do conceito de Deus permanece absolutamente intocada pelo Argumento Negligenciado de Peirce. Este não pretende ser um movimento de precisão. Ao menos não em um sentido atual, pois, por outro lado, a natureza do Argumento que se configura pelo resultado da especulação heurística proporcionada pelo devaneio implica na contínua tendência a definição, no entanto essa tendência, indeterminada, se dirige ao infinito. Esse ponto é crucial, e, a partir dele, temos também a oportunidade de voltar mais uma vez à questão do auto alegado teísmo de Peirce.

Orange, profunda estudiosa da concepção peirciana de Deus, concorda com a ideia de que a melhor forma de classificar a concepção de Deus do autor, seria a de que ele é

um teísta.<sup>420</sup> Conforme já adiantamos mais acima, o próprio Peirce se definia, em seus textos mais maduros, como um teísta, e esse fato deve ser levado em consideração. Vejam-se as seguintes passagens:

O Deus do meu teísmo não é finito (CP 8.262)

Eu olho para a criação como algo que ainda está ocorrendo e eu acredito que uma ideia assim tão vaga, como a que podemos ter do poder da criação, é melhor identificada com a ideia de teísmo. (CP 8.138)

Se você adotar uma hipótese teística, você deve ou dizer que Deus não pensa e, portanto, não planeja, ou, então, que seu pensamento resultará na evolução do mesmo modo como os pensamentos de um autor de um livro dão ao livro um desenvolvimento gradual (NEM 4.140)

[...] Eu sou um teísta, não um pagão como você. (MS L224 apud ORANGE, 1984, p. 72 - trecho de uma carta de Peirce à William James)

À essas passagens citadas ainda podemos somar também o planejamento dos capítulos do *One, Two, Three*, que, se tivesse sido concluído por Peirce, findaria, exatamente, com um capítulo intitulado “*Teísmo*”<sup>421</sup> e também uma instigante continuação do “Respostas a questões referentes a minha crença em Deus”, que teremos a oportunidade de analisar mais abaixo.<sup>422</sup> A questão é, como devemos entender essa afirmação do teísmo por parte de Peirce? Orange nos fornece uma pista para iniciarmos uma maneira de acomodar esse talvez incômodo rótulo:

O Deus do seu teísmo [de Peirce] é estritamente hipotético. Há duas formas de entender esse “estritamente hipotético”: como “nada além de” ou como “falando cientificamente e não religiosamente”. Porque Peirce muitas vezes disse que nós temos certeza prática no que se refere às nossas crenças atuais, inclino-me a tomar a segunda interpretação. [...] A grande vantagem de um Deus “hipotético” é manter o crente intelectualmente honesto.<sup>423</sup>

<sup>420</sup> (ORANGE, 1984, p. 82).

<sup>421</sup> “*Um, Dois, Três – Índice: I. As concepções descritas. Aparência em Filosofia. II. Na lógica formal. Ila. Na metafísica. III. Na psicologia. IV. Na fisiologia. V. Na biologia. VI. Na física. A. Estado atual da teoria molecular. VII. B. Sem a suposição de lógicos últimos. VIII. C. Axiomas. IX. A teoria física. X. O absoluto. XI. Leis da natureza. XII. Consciência e Inteligência. XIII. Teísmo.*” (W 5.294 – realce nosso)

<sup>422</sup> CP 6.505-506.

<sup>423</sup> (ORANGE, 1984, p. 92).

Em outros termos, se tomarmos a definição tradicional de teísmo como configurando a doutrina que admite a existência de um Deus pessoal, causa do mundo, ou, como quer Kant, a doutrina que crê poder determinar por analogia a natureza de Deus<sup>424</sup>, notamos, e notaremos ainda mais no decorrer deste capítulo, que o teísmo de Peirce exibe, de fato, proximidades com tais definições.

Porém, tal como ocorreu com o seu conceito de imortalidade, o seu teísmo não deve ser tomado como uma crença dogmática e tradicional que simplesmente afirma, sem exhibir suas credenciais, que existe um Deus criador. Por que? Porque, conforme podemos extrair das considerações de Orange, a afirmação peirciana da realidade de Deus, e não existência, lembremos, é, primeiramente, uma afirmação hipotética, surgida, como vimos, a partir de um livre jogo do devaneio, que leva o devaneador que se deixar guiar pelos seus instintos, quase que inevitavelmente, à ideia de que Deus é real.

Depois, trata-se de uma hipótese que não impõe, mas convida o devaneador a continuar, *honestamente*, a sua contemplação e inquirição no mundo fenomênico, disponível para qualquer mente, de modo que tal hipótese acaba por adquirir suas credenciais científicas, não por configurar uma conclusão argumentativa, como desejariam os teólogos ou, paradoxalmente, aqueles que se apressam em atribuir inconsistência à essa faceta do pensamento de Peirce, mas, exatamente por permanecer estritamente uma hipótese direcionada a um processo de contínua definição parcial até o infinito.<sup>425</sup>

Por outro lado, essa concepção de um Deus estritamente hipotético de Peirce possui a característica de influenciar a conduta, mesmo que qualquer tentativa de falar sobre ele permaneça vaga e falível, sendo que, exatamente por isso, é também efetiva. Peirce parece dar razão a essa linha de pensamento, por exemplo, na seguinte passagem:

[...] qualquer homem normal que considere os três Universos à luz da hipótese da Realidade de Deus e persiga esta linha de reflexão com singeleza científica de coração, virá a ser excitado nas profundezas de sua natureza pela beleza da ideia e pela sua augusta praticidade, mesmo

---

<sup>424</sup> Ver o verbete correspondente em (LALANDE, 1996, p. 1111).

<sup>425</sup> Em outros termos, nunca foi a intenção de Peirce, cientista que era, *provar* ou *demonstrar* a realidade de Deus, no sentido estrito do termo demonstração (ou seja, no sentido em que opera uma lógica necessitarista), mas sim apenas sugerir tal Deus como *hipótese* e como *vagamente cognoscível*. Muitos comentadores acabam por “gastar bastante papel” mostrando com rigorosas análises de linguagem que Peirce não foi bem-sucedido em *demonstrar* a realidade de Deus (ver, por exemplo, CLANTON, 2014). Porém, parece que a patente intenção lógica de Peirce, diferenciável, até podemos conceder, de sua *alegável* adesão pessoal, foi de certo modo perdida por essa linha interpretativa.

a ponto de amar e adorar sinceramente seu Deus estritamente hipotético e de desejar sobre todas as coisas moldar toda a conduta da vida e todas as fontes de ação em conformidade com aquela hipótese. Agora, estar deliberada e completamente preparado para moldar a conduta em conformidade com uma proposição não é nem mais, nem menos do que o estado mental chamado Acreditar em tal proposição, não importa o quanto seja posposta a sua classificação consciente sob tal *caput*. (CP 6.467 – Tradução de Cassiano Terra Rodrigues)

Portanto, a hipótese da realidade de Deus preconizada por Peirce, possui também caráter pragmático, embora, tal caráter pragmático difira, em certa medida, daquele que podemos encontrar, estritamente, em uma concepção intelectual propriamente dita.<sup>426</sup> Esse aspecto também se deve, segundo Orange, à vagueza da concepção de Deus, que, portanto, influenciará a conduta cada vez mais intensamente na medida direta que for se tornando parcialmente clara no futuro indefinido. Portanto, essa é uma questão que, incluindo em seu bojo as anteriores, envolve, essencialmente, a ideia da continuidade como sendo de prima importância em filosofia, de modo que, em última instância, o autointitulado teísmo de Peirce se encontra totalmente transfigurado pelo seu sinequismo, diferenciando-se patentemente das abordagens e adesões tradicionais a tal doutrina.

Por isso, também, há a necessidade de um terceiro, e último, movimento do Argumento Negligenciado, que Peirce explica como consistindo em um estudo de metodêutica lógica<sup>427</sup>, ou seja, esta é a parte do argumento que se pode chamar de estritamente científica, calcada no papel exercido pelas formas de raciocínio, abdução (ou retrodução), dedução e indução na justificação da hipótese de Deus.<sup>428</sup>

Não é necessário adentrarmos em questões técnicas acerca da metodêutica no contexto dessa tese.<sup>429</sup> Cabe apenas apontar a intenção final de Peirce no que se refere a esse terceiro movimento do Argumento Negligenciado, a saber, mostrar que a abdução

---

<sup>426</sup> Cf. (ORANGE, 1984, p. 75, citando MS 288).

<sup>427</sup> Cf. CP 6.488.

<sup>428</sup> Cabe ressaltar que o aparente assentamento do auto alegado teísmo de Peirce a partir dos argumentos acima não deve passar a impressão de que se chegou a algum tipo de conclusão. O que fizemos foi apenas uma abordagem possível de um tema que, conforme frisamos acima, se configura como controverso na filosofia do autor. Cabe dizer que as passagens textuais de Peirce acerca desse tema são relativamente obscuras, e, portanto, inconclusivas. Seria o auto alegado teísmo uma resolução conjectural do problema da natureza de Deus coerente com a sua própria filosofia? Ainda teremos algo a dizer sobre isso até a conclusão dessa tese.

<sup>429</sup> Detalhes sobre a Metodêutica peirciana podem ser consultados em (SANTAELLA, 2004) e (LISZKA, 1996).

ou retrodução se configura como o único tipo de raciocínio que realmente promove um avanço no conhecimento. Segundo Peirce, “*a metodêutica possui um interesse especial na Abdução [ou Retrodução no contexto do Argumento Negligenciado] ou inferência que inicia uma hipótese científica. Pois, não é suficiente que uma hipótese seja justificável. Qualquer hipótese que explica os fatos está justificada criticamente.*”<sup>430</sup> Esse é mais um argumento aduzido por Peirce para justificar o seu teísmo que, desse modo, pode ser adjetivado de científico.<sup>431</sup> Peirce coloca esse ponto nos seguintes termos:

[...] nem a Dedução nem a Indução contribuem [sic: com] o menor item positivo para a conclusão final da inquirição. Elas tornam o indefinido definido: a Dedução Explica; a Indução avalia: isso é tudo. Até agora, cada plataforma de seu avanço é primeiro assentada somente pela Retrodução, isto quer dizer, pelas conjeturas espontâneas da razão instintiva. (CP 6.475 – Tradução de Cassiano Terra Rodrigues)

Temos, aqui, uma vez mais o retorno da ideia de que a crença na realidade de Deus deve remontar mais ao instinto do que à razão, pois, uma possível justificativa para a sua validade lógica está assentada na validade da retrodução ou abdução, de modo que Peirce acaba por concluir que “*o Argumento Negligenciado é o Primeiro Estágio de uma inquirição científica, que resulta em uma hipótese da mais alta plausibilidade, cujo último teste deve residir, em seu valor, no crescimento autocontrolado da conduta da vida do homem.*”<sup>432</sup>

Essa conclusão de Peirce nos oferece também a ocasião para darmos, conforme o nosso plano para esse tópico, o segundo passo no entendimento do papel exercido pela concepção peirciana de Deus em sua arquitetura filosófica, que consiste em refletir um pouco sobre a cognoscibilidade desse objeto no interior da filosofia do autor.

Faremos isso a partir do seguinte fundamento: muito embora, o instinto responda, conforme vimos, pelo assentamento da hipótese da realidade de Deus, por outro lado isso não significa que a razão não exerça um importante, embora ulterior papel no processo da cognição desse objeto; a razão é uma parte da mente humana e, ter um conhecimento possível e filosófico, não obstante falível, do tipo de Deus coerente com uma certa visão de mundo, no caso, coerente com aquilo que foi desenhado pela metafísica ontológica, as

---

<sup>430</sup> NEM, 4.45.

<sup>431</sup> Ver (RAPOSA, 1989, capítulo um).

<sup>432</sup> CP 6.480 – Tradução de Cassiano Terra Rodrigues.

Ciências Normativas e a Fenomenologia do autor, também é uma forma de influência sobre a conduta. Como bem comenta Orange, a realidade infinita é cognoscível, diretamente pelo instinto e vagamente pela razão.<sup>433</sup> No fim, essa linha de reflexão pode redundar em um aprendizado que possa ter algum valor para o processo de formação autocontrolado do caráter do homem, que, conforme vimos, se estiver vivificado pela verdade, pode, inclusive, ser imortal.

A partir dessas reflexões, parece que uma forma plausível de lidar com a hipótese peirciana da realidade de Deus é tomá-la como um convite para perguntarmos, de diversas maneiras, ao mundo fenomênico, com o mesmo espírito científico que fizemos com a questão da imortalidade no segundo capítulo, como se manifestaria indiretamente o objeto a que se pode chamar vagamente de Deus. Aceitar esse convite de Peirce é educar o espírito a estar em harmonia com a evolução e crescimento da razoabilidade concreta, ou seja, é adquirir condições de desenvolver bons hábitos de conduta e contribuir com o que nos cabe nesse processo.

Por isso, diante das múltiplas possibilidades de abordarmos a questão da cognoscibilidade de Deus em Peirce, gostaríamos de trabalhar com aquilo que se pode chamar de *concepção ontológica do símbolo* em sua filosofia, pois, ao fazê-lo, teremos condições de entender outros aspectos que estão envolvidos na concepção de Deus do autor, aspectos esses que, por sua vez, nos proporcionarão meios para amarrar os pontos necessários para realizar a contento, na segunda parte deste capítulo, a nossa tarefa de apontar porque a sua concepção de Deus fundamenta, conjecturalmente, um entendimento mais substancial do seu conceito de imortalidade do homem.

Peirce parece ter exibido aquilo que se pode chamar de concepção ontológica do símbolo desde os seus textos de juventude, conforme procuramos exibir em nosso artigo “Algumas reflexões sobre o aspecto ontológico do símbolo e sua relação com a cognoscibilidade de Deus no interior da metafísica religiosa de Charles Sanders Peirce.”<sup>434</sup> Neste artigo, trabalhamos com o texto “Conferência de Harvard I”, de 1865<sup>435</sup>, como exemplo de um texto de juventude do autor que exibia essa concepção. Sem que haja necessidade de adentrarmos novamente nos detalhes de como esse conceito foi desenvolvido neste texto em particular, cabe trazer mais uma vez a forma como tal

---

<sup>433</sup> Cf. (ORANGE, 1984, p. 73).

<sup>434</sup> (ALMEIDA, 2014a).

<sup>435</sup> W 1.162-175. Ver a análise que efetuamos em (ALMEIDA, 2014a, p. 215-220).

concepção ontológica do símbolo foi concebida à essa altura por Peirce, uma vez que tal procedimento servirá como ponto de partida para entendermos esse conceito e sua relação com o conceito peirciano de Deus com mais profundidade em algumas passagens de sua filosofia mais madura:

O caráter ontológico do símbolo [...] consiste justamente em que, numa representação, o símbolo deve sempre incorporar uma forma e, ao fazê-lo, representar o objeto de maneira a expor a sua cognoscibilidade, ou seja, o fato de o objeto possuir um modo de ser cognoscível. [...] Em última instância, para Peirce, o símbolo em seu caráter ontológico estava assentado no fato de que, além do mundo interno (o mundo da memória) e o mundo externo (o mundo dos objetos e fatural) existia o mundo lógico, coextensivo com os outros dois, de modo a não haver nenhum tipo de separação.<sup>436</sup>

Essa consideração peirciana decorre da forma como concebia a Lógica à essa época, a saber, “*a ciência das leis da experiência em virtude de estas serem uma determinação da ideia, ou, em outras palavras, como a ciência formal do mundo lógico.*”<sup>437</sup> Por isso:

[...] como tais leis são leis da experiência, o estudo de suas características internas, ou seja, um estudo que visaria exibir como o intelecto trabalha ao pensar, seria nada mais que uma investigação de suas características externas. [...] Esse é o ponto crucial: *um símbolo pode, ontologicamente, exibir o modo de ser da realidade.* Ou seja, o símbolo pode exibir a verdade acerca do seu objeto real (o seu modo de ser no mundo lógico, coextensivo com os mundos interno e externo, que esgotam a experiência possível).<sup>438</sup>

O símbolo, ontologicamente considerado é, assim, um veículo apropriado de expressão de uma ideia, devido a sua generalidade real, e Peirce exibiu essa concepção marcante sobre a relação entre semiótica e filosofia desde os seus primeiros textos. Um dos textos em que tal concepção ontológica se faz sentir de maneira intensa é a nossa já conhecida Lowell Lecture XI, de 1866, cuja maior parte já analisamos no primeiro e segundo capítulos desta tese. Na verdade, por trás da ideia peirciana que identificou o

---

<sup>436</sup> (ALMEIDA, 2014a, p. 217-218).

<sup>437</sup> W 1.169.

<sup>438</sup> (ALMEIDA, 2014a, p. 219).



homem a um símbolo, encontrava-se exatamente essa concepção ontológica, do mesmo modo que também se encontrava por trás da possibilidade de o caráter do homem poder ser vivificado por uma verdade de natureza real/ideal e, com isso, adquirir um certo grau de imortalidade proporcional à intensidade da identificação do seu caráter com essa verdade.

Na Lowell Lecture XI, lembremos, Peirce havia preconizado, além da possibilidade de uma teoria da imortalidade, uma segunda consequência do fato de a essência do símbolo ser formal e não material. Essa segunda consequência consiste no breve trecho dessa Lecture que ainda nos resta analisar e que, além de servir como mais um exemplo de como a concepção ontológica do símbolo foi desenvolvida desde os textos de juventude do autor, também servirá para entendermos como tal concepção se relaciona diretamente com a concepção de Deus exibida pelo autor. Senão vejamos:

Há outro importante corolário que pode ser extraído da lei dos símbolos. Do mesmo modo que cada coisa tem seu símbolo, assim, todas as coisas possuem os seus símbolos. Não me refiro à concepção vazia do ser, o interpretante do sentimento absolutamente indeterminado cuja compreensão é nula, nem à cega concepção de substância, o interpretante da atenção absolutamente indeterminada. Mas sim ao símbolo cuja informação tudo abarca, que significa cada fato acerca de todas as coisas, não de maneira contingente, mas necessariamente. Tal como cada alma do homem é uma relativa filosofia, esse símbolo é a filosofia absolutamente inatingível. Este é o Criador do Mundo uma vez que tudo a ele está conformado. Um ser pessoal pela mesma razão que todos os símbolos são pessoais, mas também a fonte de toda personalidade, posto que somente por virtude dessa Lei a unidade da consistência se torna parte do símbolo finito. Esse símbolo infinito denota necessariamente não os fatos contingentes do universo, mas a lei absoluta em todos os seus detalhes e a unidade à qual o universo é sujeito, mas essa lei é essencialmente idêntica ao Símbolo, uma vez que é, como cada fato, o símbolo de si mesma. (W 1.502-503)

Se compararmos a forma como Peirce expressou a sua concepção de Deus em suas “Respostas a questões referentes a minha crença em Deus” e também no “Um Argumento Negligenciado para a Realidade de Deus” com essa passagem, escrita cerca de quarenta anos antes, notamos uma certa diferença, não de essência, diríamos, mas de intensidade

ou ímpeto de expressão. O que queremos dizer com isso? A importância e papel exercido pelo símbolo Deus, como um objeto cognoscível, infinito, limite inatingível (precursor da concepção de vagueza), Criador, etc. permanece em seu sentido estrito o mesmo, conforme se pode notar na citação, porém, o uso de expressões aparentemente exageradas como “*lei absoluta*” e “*em todos os seus detalhes*”, seria devida e maduramente trabalhado em escritos posteriores, conforme pudemos verificar em nossas análises anteriores. Enfim, sugerimos também que uma forma de unificar, a despeito dessas diferenças de intensidade de linguagem, as formas com que Peirce exprimiu a sua hipótese da realidade de Deus é, justamente, a sua concepção ontológica do símbolo.

Nessa linha de pensamento, também não deveria causar estranheza o uso do termo “*necessariamente*” que aqui se faz presente, pois, esse termo, longe de ser uma espécie de concessão a algum tipo de determinismo de um Peirce ainda em formação, seria, na verdade, uma expressão do caráter geral que o Deus peirciano possui e mesmo aqui não excluiria, salvo talvez o ímpeto com que foi dito, a noção de que a necessidade da lei é um aspecto do mundo em evolução e não o seu único definidor.

Nesse sentido, a referência a Deus como um ser necessário se repetiria, inclusive, no “Um argumento Negligenciado”: “*A palavra ‘Deus’, assim ‘em maiúscula’ [...] é o nome próprio definível, significando Ens Necessarium [ente necessário]: segundo minha crença, Realmente criador de todos os três Universos da Experiência.*”<sup>439</sup>

Por outro lado, um elemento que também chama a atenção nessa passagem é a afirmação de que o símbolo Deus é pessoal. Pessoal, neste contexto, certamente não deve ser entendido como ‘individual’, o que seria o mesmo que dizer que o Deus peirciano seria um existente (em termos fenomenológicos, ligado à segunda categoria). Estudamos detidamente no primeiro capítulo que o conceito de personalidade consiste na coordenação teleológica e desenvolvimentista de hábitos<sup>440</sup>, acrescida de uma unidade, ou melhor, consistência da unidade da representação, a pessoa. Essas características estão presentes em todo símbolo e um símbolo infinito por excelência, ou seja, Deus, não seria

---

<sup>439</sup> CP 6.452 – Tradução de Cassiano Terra Rodrigues. No entanto, tal como ocorreu com o auto alegado teísmo de Peirce, esse uso do termo “necessário” ao se falar de Deus, mesmo hipoteticamente, está longe de configurar alguma espécie de conclusão. Novamente, a análise que efetuamos dessas passagens oferece apenas um caminho interpretativo que deve permanecer conjectural.

<sup>440</sup> “*Fossem os fins de uma pessoa já explícitos, não haveria lugar para o desenvolvimento, para o crescimento, para a vida; e, conseqüentemente, não haveria personalidade. [...] A mera realização de fins pré-determinados é mecânica. Essa observação possui aplicações notáveis na filosofia da religião.*” (CP 6.157)

diferente em sua infinita potencialidade, uma vez que também exhibe propósito e se mantém, contínuo dos contínuos que é, constante, ao mesmo tempo que em perpétua evolução e crescimento. Estaria Peirce querendo dizer que esse conceito geral de pessoa serial atribuível ao seu Deus hipotético? Mantemos, conjecturalmente, que sim.

Mas, seguindo essa linha descritiva, como Peirce explicaria aquilo que chamou de o propósito de Deus? Descobrimos na resposta à terceira pergunta do texto “Respostas a questões referentes a minha crença em Deus”:

“E o que você imagina ser as funções atuais deste Ser Supremo em relação ao universo?” Criação, tal como afirmado. [...] Em geral, Deus está perpetuamente nos criando, isto é, desenvolvendo a nossa real humanidade, nossa realidade espiritual. Como um bom professor, Ele está engajado em nos libertar de uma Falsa dependência em relação a Ele. (CP 6.507)

Isso significaria que, ao atribuir pessoalidade ao símbolo Deus, Peirce estaria dizendo que ele é um geral, ou melhor, um contínuo real teleologicamente coordenado cuja expressão concreta é a própria natureza<sup>441</sup> (e, em termos fenomenológicos estaria ligado à terceiridade). O Deus peirciano é, assim, um ser dotado de personalidade, no sentido estrito que essa palavra tem na filosofia do autor, e também é, infinitamente, a fonte de toda personalidade.

Se, não obstante a problematicidade dessa questão, seguissemos essa linha de raciocínio, poder-se-ia, conjecturalmente, apontar que a atribuição de um propósito à Deus, de um lado, e o conceito de personalidade, tal como acabamos de lembrar acima, de outro, faria com que entendêssemos porque, conforme apontamos no primeiro capítulo, Peirce disse ser a sua filosofia sinequista “[...] *forçada a aceitar a doutrina de um Deus pessoal.*”<sup>442</sup> Essa constatação seria um corolário do sinequismo do autor, tal como argumentado em “A Lei da Mente”?: “[...] *uma filosofia evolucionária genuína, ou seja, uma filosofia que torne o princípio do crescimento um elemento primordial do*

---

<sup>441</sup> Cf. (ORANGE, 1984, p. 57). Veja-se, no entanto, que essa caracterização aproximaria Peirce de uma espécie de panteísmo, no qual Deus precisaria de um Mundo onde possa passar da potência a ato indefinidamente. E, assim, novamente: como explicar o seu auto alegado teísmo de maneira coerente com a sua filosofia? Assim, vê-se retornar o problema, que já apontamos diversas vezes, dos pontos problemáticos e muitas vezes inconclusivos da exposição de Peirce do seu conceito de Deus. Devemos essa importante e arguta observação ao professor Ibri.

<sup>442</sup> W 8.156.

*universo está tão longe de ser antagonista à ideia de um criador pessoal que é realmente inseparável daquela ideia.*<sup>443</sup>

No entanto, a reflexão peirciana sobre a relação entre o aspecto ontológico do símbolo e Deus na Lowell Lecture XI ainda não chegou ao fim:

O interpretante do símbolo, como todo interpretante, é também essencialmente idêntico ao símbolo; e, finalmente, o fundamento (*ground*) da simbolização ou a compreensão do símbolo, uma vez que determina completamente o símbolo em todos os seus aspectos, é, também, idêntico a ele. Aqui temos, então, uma divindade trinitária do objeto, interpretante e fundamento (*ground*). Cada um constitui totalmente o símbolo, no entanto, são todos essenciais a ele. Nem são eles a mesma coisa sobre diferentes pontos de vista, mas sim três coisas que alcançam a identidade quando o símbolo alcança informação infinita.

Peirce leva a sério o elemento triádico envolvido nas ideias de objeto, interpretante e fundamento (*ground*), que caracterizam a sua filosofia da lógica à época em que proferiu as suas Conferências em Lowell. Essa tríade de conceitos forma, literalmente, uma trindade no interior da conjectura que Peirce está levando a cabo como uma consequência do princípio de que a essência do símbolo é formal. Sendo assim, o símbolo Deus reúne em si, infinitamente, os três aspectos envolvidos em um processo de representação, dos quais conhecemos as figurações finitas. A partir dessa reflexão, Peirce opera uma última e curiosa comparação:

Em muitos aspectos, essa trindade concorda com a trindade Cristã; na verdade, não estou consciente de haver quaisquer pontos de discordância. O interpretante é, evidentemente, o Logos Divino ou palavra; e, se a nossa conjectura anterior, sobre a Referência de um interpretante ser a sua Paternidade, estiver correta, este será também o Filho de Deus. O fundamento (*ground*), sendo aquilo cujo partilhamento é requisito para qualquer comunicação com o Símbolo, corresponde, em sua função, ao Espírito Santo. (W 1.502-503)

---

<sup>443</sup> W 8.155. Rever o tópico dois do primeiro capítulo desta tese. Não obstante, ressaltamos que, malgrado a aceitação expressamente conjectural dessa linha de pensamento, esse é outro ponto relativamente obscuro no discurso peirciano sobre Deus, de modo que ele se encontra longe de alguma espécie de assentamento conclusivo.

Embora Peirce afirme não estar consciente de nenhum ponto de discordância entre a trindade constituída pelos seus conceitos de objeto, interpretante e fundamento (*ground*), no interior da sua concepção do símbolo Deus, e a trindade cristã constituída pelo Pai, Filho e Espírito Santo, acreditamos que esse movimento de Peirce não passa de, literalmente, uma mera comparação. Levando em consideração a passagem que se segue imediatamente à essa comparação, parece ficar bem claro que o que importava para Peirce era, simplesmente, a ocasião oferecida para exemplificar o sistema de lógica sob o qual essa conjectura estava assentada<sup>444</sup>:

Não levarei essa especulação mais adiante, uma vez que ela pode ser ofensiva aos preceitos de alguns que estão aqui presentes. Somente direi que, se alguém quiser usar essa especulação como um argumento para a Divina Trindade, deve lembra-se de que o Sistema de lógica sob o qual essa especulação se funda deve ser aceito primeiro. Isso pode conflitar com algo mais que ele deseje descobrir ser verdade. (W 1.503)<sup>445</sup>

Deixando de lado agora a Lowell Lecture XI, gostaríamos de avançar em nossa reflexão acerca da relação entre o aspecto ontológico do símbolo e a concepção peirciana de Deus refletindo um pouco, seguindo um importante *insight* de Orange<sup>446</sup>, sobre como a concepção peirciana de Deus cada vez mais se exprimiu de maneira relacionada com as suas reflexões sobre cosmologia construídas em sua filosofia mais madura, sobretudo a partir do texto “A Guess at the Riddle”<sup>447</sup> e dos desenvolvimentos acerca desse tema publicados no *The Monist*<sup>448</sup>, a partir de 1890, sobre os quais já tratamos no primeiro capítulo. Essa ligação entre a cosmologia e o conceito de Deus peirciano não é um mero acaso, mas sim o resultado de uma filosofia que se pretende, desde o início, genética.<sup>449</sup> E essa rota também redundará, conforme veremos na última parte deste capítulo, e carregando tudo o que refletimos até aqui, na ligação entre o conceito peirciano de Deus e o tema específico da nossa tese, a imortalidade do homem.

---

<sup>444</sup> Lembremos que um dos fundamentos de todas as Conferências de Lowell era, justamente, o fato de que devemos tomar a nossa lógica como sendo a nossa metafísica. Cf. W 1.490.

<sup>445</sup> No entanto, Robinson, por exemplo, pensa de maneira bem diferente, levando bem à sério a comparação elaborada por Peirce nessa passagem. Ver (ROBINSON, 2010, particularmente, o capítulo cinco: “Vestígio da Trindade na Criação”).

<sup>446</sup> Cf. (ORANGE, 1984).

<sup>447</sup> W 6.166-210.

<sup>448</sup> W 8.84-205.

<sup>449</sup> Ver (IBRI, 1992, capítulo 5).

Para isso, é recomendável trazer à tona, seguindo o nosso plano para esse tópico, alguns pontos de reflexão acerca de um importante texto de Peirce no qual a ligação entre elementos da sua cosmologia e da sua concepção de Deus se apresenta de maneira bem clara e ao mesmo tempo instigante. Esse texto é o *Καὶνὰ στοιχεῖα*<sup>450</sup> (Novos Elementos), escrito aproximadamente em 1904. Analisamos esse texto em nosso já mencionado artigo<sup>451</sup>, de modo que aqui retomaremos, dentro do contexto de nossa tese, as passagens e os elementos essenciais para o seu entendimento, completando, quando pertinente, com passagens de outros textos. Esse procedimento nos oferecerá a oportunidade de trabalhar alguns aspectos importantes que ainda necessitam ser trabalhados para que possamos finalizar adequadamente a nossa análise da concepção peirciana de Deus.

Peirce inicia as suas reflexões acerca da natureza do signo dizendo que este “*encontra-se conectado com a ‘Verdade’*<sup>452</sup>, isto é, o Universo inteiro do ser, ou como alguns dizem, o absoluto, de três maneiras distintas”<sup>453</sup>, a saber, ao denotar o seu objeto, ao significar caracteres ou qualidades do seu objeto e ao determinar o interpretante ou interpretantes do seu objeto. Cada uma dessas três maneiras de conexão do signo com a Verdade é associada, por Peirce, aos conceitos aristotélicos de matéria, forma e enteléquia, respectivamente.<sup>454</sup> Uma vez que o propósito do signo é, portanto, a sua própria essência e modo de ser consiste no fato de ser uma representação, um signo nunca pode ser confundido com o objeto que representa, portanto, conclui Peirce, “[...] *todo signo significa a ‘Verdade’*. Mas é apenas a Forma aristotélica do universo que um signo significa.”<sup>455</sup>

A seguinte e importante passagem deixa isso bem claro:

O propósito de todo signo é expressar os “fatos” e, ao se juntar com outros signos, aproximar-se o máximo possível de determinar um interpretante que seria [*would be*] a *Verdade perfeita*, a Verdade absoluta, e, como tal (à medida em podemos usar tal linguagem) seria [*would be*] o próprio Universo. Aristóteles procurou por uma concepção da perfeição, ou *enteléquia*, a qual nunca logrou tornar clara. Podemos

---

<sup>450</sup> EP 2.300-324.

<sup>451</sup> (ALMEIDA, 2014a).

<sup>452</sup> Relembremos, para evitar mal-entendidos, que ao usar o termo “Verdade”, Peirce se refere ao significado pragmático dessa palavra, que, em sua filosofia, adquire proporções de natureza cósmica. Ver as passagens que se seguirão, particularmente, EP 2.304, para uma clarificação adequada da expressão.

<sup>453</sup> EP 2.303.

<sup>454</sup> Ver, EP 2.304.

<sup>455</sup> EP 2.304.

adotar a palavra como significando o próprio fato, ou seja, o signo ideal que poderia ser quase perfeito e, desse modo, idêntico – com o tipo de identidade que um signo pode ter – à própria matéria denotada, em união com a própria forma significada. (EP 2.304) [itálicos do autor].

A “Verdade perfeita” a que Peirce se refere nessa passagem é um limite ideal, inatingível, a qual todo processo de representação tende, considerando o longo caminho. Essa Verdade, conforme fica claro na passagem, coincidiria como próprio Universo.<sup>456</sup> O símbolo, para Peirce, é o único tipo de signo capaz de realizar essa representação da Verdade, exatamente porque símbolos possuem o poder de representar a continuidade real que configura a entelúquia do Universo. É exatamente nessa capacidade que consiste, como já observamos mais acima, no contexto de um dos textos de juventude do autor, o aspecto ontológico do símbolo.

O símbolo é, para Peirce, o único signo capaz não só de exprimir leis, como também de ser o modelo de sua razoabilidade.<sup>457</sup> Veja-se como essa concepção se desenha de maneira clara em sua definição pragmaticista de lei:

O que é, então, uma lei? É uma fórmula à qual eventos reais verdadeiramente se conformam. Por ‘conformar’, entendo que, tomando uma fórmula como um princípio geral, se a experiência mostra que a fórmula se aplica a um dado evento, então o resultado será confirmado pela experiência. Que tal fórmula geral é um símbolo e, mais particularmente, uma proposição asserida simbolicamente, é evidente [...] a verdade da fórmula, isto é, a lei, é, no sentido estrito, a causa definidora de fatos reais individuais. Mas a fórmula, no caso de ser um símbolo, é um símbolo do objeto que ela indica como sendo seu objeto. Portanto, a sua verdade consiste na fórmula ser um símbolo. Assim, um símbolo pode ser a causa de fatos e coisas reais e individuais. (EP 2.314).

Essa ontologia do símbolo implica também que este signo é dotado de propósito, portanto, ele mesmo é um propósito e, por isso, pode, quando em um processo de semiose, representar uma realidade inteligível, ou seja, que também funciona como uma causa

---

<sup>456</sup> “A entelúquia do Universo do ser, então, o universo enquanto fato [qua fact], será o Universo em seu aspecto de signo, a ‘Verdade’ do ser.” (EP 2.304).

<sup>457</sup> Cf. EP 2.307-308.

final.<sup>458</sup> Em outros termos, o propósito do símbolo é o propósito da realidade que ele representa:

Qualquer símbolo suficientemente completo é uma causa final de, e influencia eventos reais, precisamente da mesma maneira que o meu desejo de ter a janela aberta, isto é, o símbolo na minha mente da agradabilidade disso, influencia o fato físico de me levantar da minha cadeira, ir até a janela e abri-la. (EP 2.317)

Em última instância, o propósito de um símbolo é exprimir-se em interpretantes cada vez mais determinados da Verdade que representa, e isso até o limite ideal inatingível, de modo que “*o seu significado é aquilo para que ele tende.*”<sup>459</sup> A partir dessa reflexão, pode-se extrair uma notável consequência:

[...] Aquilo que uma ideia possui de verdade é o que, sendo simbolizável, se exprime no mundo por meio dos interpretantes contínuos dessa mesma ideia, revelando a sua força evolucionária em direção ao crescimento da razoabilidade concreta. As expressões das ideias, por meio dos símbolos, no mundo real, que é a contínua mediação da terceiridade entre a primeiridade e a segundidade, revela a tangência das ideias em relação à ‘Verdade’ ideal, limite da cognoscibilidade.<sup>460</sup>

Essa interpretação é confirmada por Peirce na seguinte afirmação: “*A ‘Verdade’, o fato de ela não ser abstraída, mas completa, é o interpretante último de qualquer signo.*”<sup>461</sup> Devemos notar, no entanto, que essa ‘Verdade’, equivalendo, como vimos, ao limite ideal, configura-se como o interpretante último de um signo e permanece inatingível epistemologicamente, ou seja, qualquer estado de conhecimento é um estágio, uma tendência a ela chegar no longo caminho. Ao utilizar o limite ideal como forma de análise e não como uma pretensão determinística, Peirce mantém o seu falibilismo de maneira coerente.

Mas Peirce poderia fornecer credenciais pragmáticas para a ideia de que um símbolo, considerado ontologicamente, pode exprimir e ser o modelo de uma lei em sua razoabilidade? Veja-se a seguinte passagem: “*As palavras justiça e verdade, em meio a*

---

<sup>458</sup> Mais precisamente, para Peirce “[...] na verdade, um propósito é precisamente o interpretante de um símbolo.” (EP 2.308). Propósito e causa final são termos equivalentes na filosofia de Peirce.

<sup>459</sup> EP 2.308.

<sup>460</sup> (ALMEIDA, 2014a, p. 223).

<sup>461</sup> EP 2.304.



*um mundo que habitualmente negligencia essas coisas e ridiculariza as palavras, estão, entretanto, entre os maiores poderes que o mundo contém.*”<sup>462</sup> Os exemplos peircianos são exemplos pragmáticos confirmáveis pela experiência de qualquer um. Embora, certamente, deva haver discussões acerca do que se deve entender por justiça e verdade, ou seja, tentativas de relativização desses conceitos, o que Peirce quer dizer é que, em seus sentidos gerais, essas palavras moverão a conduta das pessoas que as consideram sempre que as devidas circunstâncias para isso surgirem.

O caráter ontológico do símbolo é, portanto, uma expressão objetiva da inteligibilidade das leis. E, uma vez que nenhuma lei se esgota em suas réplicas ou manifestações, esse poder do símbolo de exprimir uma lei não equivale a simplesmente exercer um tipo de força atual, mas sim a um poder de governar as coisas que estão sob uma lei de maneira geral. Trata-se de um causar fatos reais no sentido geral, ou seja, afeito à categoria de terceiridade e não no sentido particular, atrelado à categoria de segundidade, conforme se pode depreender da seguinte passagem: “*contudo, mantenho que qualquer símbolo completo governa coisas e que apenas os símbolos o fazem. Com o que quero significar que, embora ele não seja uma força, ele é uma lei.*”<sup>463</sup>

Assim, em termos peircianos, exprimir ontologicamente uma lei em sua razoabilidade equivale a ser um veículo de manifestação de um processo que se encontra em crescimento e não finalizado. Trata-se de uma razoabilidade e não de uma razão estrita e mecânica. Ou seja, o contínuo manifestar e se desenvolver de uma lei envolve, assim, um processo de crescimento. Conforme comenta Orange, Peirce relaciona intimamente a sua concepção da realidade de Deus com a sua ideia de crescimento da razoabilidade concreta, ou seja, o *summum bonum*<sup>464</sup>, de modo que já se pode antever aonde essa linha de raciocínio levaria. Mas, exploremos um pouco mais a forma como esse processo ocorre no universo, ou seja, cosmologicamente.

A importância de se levar em consideração o caráter ontológico do símbolo no interior da arquitetura filosófica de Peirce é bem evidenciada no texto *Καινὰ στοιχεῖα*. O que Peirce procura fazer nesse texto é utilizar a sua ontologia do símbolo para explicar a origem do universo. Ou seja, Peirce aplica a sua concepção ontológica do símbolo à sua

---

<sup>462</sup> EP 2.308.

<sup>463</sup> EP 2.313.

<sup>464</sup> Cf. (ORANGE, 1984, p. 65).

cosmologia<sup>465</sup> no ponto culminante do seu texto. Nesse processo, Peirce, conforme veremos, parece indicar, de maneira especulativa que o símbolo, em seu caráter ontológico, exerce um papel importante em sua cosmologia. Porém, a análise detida desse papel parece conter um ponto de atenção, que não permite uma conclusão final a seu respeito.

Vejamos como esse movimento do pensamento de Peirce se dá:

Se quisermos explicar o universo, devemos assumir que, no início, havia um estado de coisas no qual não havia nada, nem reações, nem qualidades, nem matéria, nem consciência, nem espaço e nem tempo, mas apenas nada. Não um determinadamente nada. Pois, aquilo que é determinadamente não A supõe o ser do A de algum modo. Mas absoluta indeterminação. Ora, apenas um símbolo é indeterminado. Assim, o Nada, o indeterminado do começo absoluto, é um símbolo. (EP 2:322).<sup>466</sup>

Peirce deixa claro nessa passagem que, para que tenhamos uma explicação que torna inteligível a origem do universo, devemos supor que em tal origem havia um estado de coisas no qual nada havia, ou seja, nenhuma reação, qualidade, matéria, espaço, tempo e muito menos as leis naturais. Nada! Absoluta indeterminação! Partindo de sua concepção ontológica do símbolo, Peirce argumenta que, conforme exibiu durante todo o seu texto, a indeterminação é uma característica que apenas o símbolo possui, o que o leva a concluir que o Nada, o indeterminado do começo absoluto do universo, é um símbolo:

[...] o universo é inteligível e, portanto, é possível dar uma descrição geral dele e da sua origem. E essa descrição geral é um símbolo, e a partir da natureza do símbolo, deve-se começar com a asserção formal de que havia um nada indeterminado da natureza de um símbolo. (EP 2.323)

A conclusão de que o Nada do começo absoluto é um símbolo deveria, talvez, ter sido efetuada por Peirce com uma certa cautela. Essa é uma afirmação que se pode chamar, certamente, de enigmática, pois, como todo o estudioso da semiótica do autor

---

<sup>465</sup> Evidentemente, não é nossa intenção analisar na presente tese a cosmologia peirciana em toda a sua complexidade e riqueza. Para uma análise detalhada da cosmologia peirciana, ver (IBRI, 1992, capítulo 5, p. 71-91).

<sup>466</sup> Ver o detalhado comentário de Ibrri sobre o Nada inicial propugnado pela cosmologia peirciana, (IBRI, 1992, p. 73-75. Ver também (TURLEY, 1977).

sabe, o símbolo é um vocabulário técnico que invariavelmente é associado à terceiridade<sup>467</sup>, o que causaria um problema para explicar essa presença no Nada original, constituído, segundo o próprio Peirce, de pura liberdade e indeterminação. Esse fato torna, no mínimo problemática essa conclusão. No entanto, sem abandonar a linha de exposição do próprio texto, ressaltamos que as reflexões peircianas que se seguem acerca dessa questão devem ser mantidas em um plano conjectural, pois, a expressão peirciana ao longo do texto não permite o estabelecimento de uma linha lógico-interpretativa que se possa chamar de conclusiva.

Se o começo absoluto do universo é, conforme conjectura Peirce, um estado original da natureza de um símbolo, tudo o que se seguiu e ainda se segue na evolução contínua do universo poderia ser lido como a sua infinita determinação. Não será outra a consequência extraída por Peirce de sua linha de pensamento nesse texto, que, segundo entendemos, devemos respeitar, após termos cumprido o nosso papel de apontar o seu elemento eventualmente problemático:

Como um símbolo, ele (o universo) produziu a sua série infinita de interpretantes, que no começo eram absolutamente vagos como ele mesmo [...] Então, o interpretante imediato desse Nada vago não era nem sequer determinadamente vago, mas apenas vagamente pairava entre a determinação e a vagueza; e seus interpretantes imediatos estavam vagamente pairando entre vagamente pairando entre a vagueza e a determinação e a vaguidade determinada ou determinação, e assim por diante, *ad infinitum*. (EP 2.323)

Qualquer semelhança desse processo com a descrição do Deus estritamente hipotético de Peirce não seria, portanto, mera coincidência, conforme poderemos confirmar no que se segue.

O símbolo inicial absolutamente vago, descrito por Peirce na passagem acima, teria dado origem a uma série infinita de interpretantes que representaria, nessa mesma série infinita, a si mesmo enquanto processo. Sabemos, da análise dos textos sobre cosmologia que estudamos no capítulo um, que tal início da série de interpretantes se deu a partir de uma tendência à aquisição de hábitos presente em germe nesse estado inicial absolutamente vago. Esse teria sido o passo inicial, a origem, portanto, daquilo que hoje podemos experimentar no mundo real a partir das três categorias.

---

<sup>467</sup> Ver a esse respeito, (SANTAELLA, 2004a) e (LISZKA, 1996).

No entanto, isso faz surgir algumas possíveis questões que temos de considerar, mesmo que brevemente. Se o Nada inicial do começo absoluto do universo é, conforme conjectura Peirce, um símbolo, está ele dizendo que o universo surgiu de uma terceiridade, uma vez que o símbolo é uma forma de terceiridade? Estaria esse problema também por detrás da aparente incerteza de Peirce quando, ao identificar diretamente a origem do universo como sendo uma criação de Deus, vagamente considerado, afirmou que o seu argumento negligenciado para a realidade de Deus consistia “*naquele curso de meditação sobre os Três Universos que engendra a hipótese e, ultimamente a crença de que eles ou, de qualquer modo, dois dos três, têm um Criador independente deles.*”<sup>468?</sup> Nesse caso, qual dos três Universos não teria um Criador independente?

Pelo menos duas interpretações parecem ser possíveis nesse caso. De um lado, temos a possibilidade, muito bem argumentada por Anderson em seu comentário sobre o texto “Um Argumento Negligenciado para a Realidade de Deus”, de que:

[...] um dos três universos é, em parte, livre das mãos do criador. A defesa de Peirce do Tiquismo [...] demanda um elemento de acaso ou espontaneidade no cosmos. Se seguirmos a cosmogonia peirciana, observamos que existe pelo menos uma tensão na natureza criativa de Deus; se o Deus peirciano for definido com a roupagem de um dominador Calvinista, o efeito temperador do tiquismo no evolucionismo agapista de Peirce se perde. Isso oferece razão para supor que o Deus peirciano deve conceder às primeiridades, ou seja, às puras possibilidades iniciais, uma Primeiridade ou liberdade.<sup>469</sup>

Segundo a leitura de Anderson, portanto, o universo da primeiridade seria aquele que não teria um criador independente. De outro lado, temos a possibilidade da interpretação de Orange, que argumenta do seguinte modo:

Porque Peirce frequentemente identificava Deus, Inteligência, Razão e Mente, assumo que ele estava seguro de que Deus é ao menos parcialmente outro que os mundos das possibilidades ideais e fatos físicos. Agora, possibilidades ideais e fatos brutos, Primeiridade e Segundidade, poderiam dar conta da experiência apenas de maneira incompleta, então, poderiam, seguramente, não ser idênticos a Deus. De modo que, mesmo o mundo das mentes finitas requer uma mente

---

<sup>468</sup> CP 6.483 – Tradução de Cassiano Terra Rodrigues (realces nossos).

<sup>469</sup> (ANDERSON, 1995, p. 176).

infinita como fonte. Apenas a totalidade ideal da Razão poderia ser completamente real.<sup>470</sup>

O próprio Anderson reconhece a plausibilidade da interpretação de Orange ao comentar, a nosso ver acertadamente, que, segundo tal interpretação [a de Orange], “*mesmo se Deus for auto-criativo, Deus enquanto Terceiridade não tem um criador independente.*”<sup>471</sup> No que nos concerne, deve-se dizer que ambas as interpretações são muito fortes e apoiadas em elementos textuais, de modo que, no mínimo, devemos reconhecer que há, de fato, uma tensão e uma certa inconclusividade na descrição peirciana de Deus no que se refere ao seu papel como criador dos universos da experiência. No entanto, estamos mais propensos a concordar com Orange, embora façamos questão de ressaltar que esse “concordar” possui o estatuto conjectural que vêm caracterizando grande parte desse capítulo três. E o motivo que temos para isso é, justamente, a concepção ontológica do símbolo exibido no *Kainà στοιχεῖα*. Expliquemos.

Segundo a relação entre a concepção ontológica do símbolo e a cosmologia de Peirce que estávamos a expor, seria lícito observar que:

[...] o próprio processo evolucionário consiste, exatamente, na contínua e infinita determinação do símbolo inicial vago, ou seja, o tornar-se cada vez mais determinado daquele símbolo primordial. No entanto, o caráter evolutivo do cosmos, tal qual Peirce o concebeu, mostra que essa infinita determinação não deve ser pensada como reduzida à expressão lógica da dedução. Pelo contrário, a evolução cósmica, operando o propósito contido no símbolo originário, compreende também as expressões lógicas da indução e da abdução, por isso, o resultado da evolução, em seu limite ideal será um estado diferente do estado inicial.<sup>472</sup>

Atrás dessa interpretação encontrar-se-ia, inclusive, a concepção lógico-metafísica da teoria hiperbólica defendida por Peirce em mais de uma oportunidade.<sup>473</sup> Essa comparação entre as propriedades da hipérbole e a origem e evolução do cosmos tem no fundo raízes no conceito peirciano de continuidade, que cada vez mais se

---

<sup>470</sup> (ORANGE, 1984, p. 80).

<sup>471</sup> (ANDERSON, 1995, p. 176).

<sup>472</sup> (ALMEIDA, 2014a, p. 227).

<sup>473</sup> Por exemplo, em: CP 1.249, CP 4.368, CP 6.582, CP 7.482-483 e, particularmente, CP 6.585, CP 8.317 e NEM 4.127-147.

aproximou de uma expressão topológica.<sup>474</sup> Assim, segundo a filosofia hiperbólica de Peirce, do mesmo modo que, ao traçarmos a figura geométrica de uma hipérbole, sempre estamos a nos aproximar das suas duas assíntotas, mas nunca nelas encostamos realmente, assim também os limites ideias, que consistem no começo e no fim do universo nunca serão atingíveis de fato, embora possam ser pensáveis por meio de símbolos parciais.

Isso equivale a dizer que a evolução “*procede de um estado de coisas no infinito passado em direção a um estado diferente de coisas no infinito futuro*”<sup>475</sup>, ou, em outros termos, “*do vago para o definido*”.<sup>476</sup> Ou seja, há, a partir da criação hipotética e vagamente atribuída a Deus, a presença de um processo de crescimento e expansão atribuíveis não só aos símbolos, ontologicamente considerados, mas também ao próprio Deus hipotético<sup>477</sup>, sendo que, conforme vimos mais acima, essa é a razão pela qual Peirce teria afirmado ser esse Deus uma realidade à que se poderia atribuir, não sem problemas, lembremos, o epíteto de pessoal.

Segundo essa linha de pensamento, Deus, hipoteticamente considerado como um símbolo, ou seja, como terceiridade, e identificado com o próprio crescimento da razoabilidade concreta, ou *summum bonum*<sup>478</sup>, acolheria em si o acaso e a espontaneidade como elementos de seu próprio processo de crescimento. Isso é o que, conforme vimos, preconizaria o sinequismo de Peirce.

Portanto, uma vez admitido, conjecturalmente, que o Deus peirciano, vagamente concebido, seria dotado de propósito e pessoalidade, poder-se-ia dizer, “concordando” com a interpretação de Orange, que esse Deus também é a fonte criativa independente dos Universos da primeiridade e segundidade, mas não da terceiridade. Essa criação, no

---

<sup>474</sup> Ver a esse respeito (ROSA, 2003).

<sup>475</sup> CP 8.317.

<sup>476</sup> Ver (IBRI, 1992, p. 72).

<sup>477</sup> Veja-se, por exemplo, a seguinte passagem do “Um Argumento Negligenciado para a Realidade de deus”: “*A hipótese [de Deus], estando assim ela mesma inevitavelmente sujeita à lei do crescimento, parece em sua vagueza representar Deus como tal, embora isto seja contraditado diretamente na hipótese desde sua primeiríssima fase. Mas esta aparente atribuição de crescimento a Deus, já que é inerradicável da hipótese, não pode, de acordo com a hipótese, ser completamente falsa. Suas implicações concernentes aos Universos serão mantidas na hipótese, enquanto suas implicações concernentes a Deus serão parcialmente desautorizadas, e ainda serão sustentadas como menos falsas do que seria sua negação. Assim, a hipótese nos levará a conceber traços de cada Universo como propositais; e isto permanecerá ou cairá com a hipótese. Contudo, um propósito envolve essencialmente crescimento e, dessa forma, não pode ser atribuído a Deus. De acordo com a hipótese, ainda será menos falso falar assim do que representar Deus como sem propósito.*” (CP 6.466 – Tradução de Cassiano Terra Rodrigues)

<sup>478</sup> “*Deus como summum bonum emerge do crescimento da razoabilidade, ou, mais acuradamente, é este crescimento. [...] As leis da natureza são as ideias de Deus.*” (ORANGE, 1984, p. 67 – itálicos da autora)

entanto, não é um ato, mas sim um *processo* gradual, uma contínua e infinita determinação do símbolo inicial vago.<sup>479</sup>

Segundo Ibri, tal processo, tendo se iniciado a partir de um estado de possibilidade absolutamente indefinida e ilimitada, não poderia ter engendrado nada que fosse de natureza absolutamente necessária.<sup>480</sup> Veja-se a aguda análise de Ibri na seguinte passagem:

A necessidade lógica requer, de fato, alguma forma de regra que constranja o próximo ser na sequência, ou seja, obrigue-o a um modo ontológico inscrito no antecedente. Certamente nada deste caráter pode derivar de um estado de coisas absolutamente livre. Onde não há lei, não há constrição. Um modo constrictivo é um modo de argumento dedutivo; de duas premissas extrai-se uma conclusão necessária. Ora, não é outra coisa que irá Peirce anunciar em sua cosmogênese: um universo ilimitado de possibilidades não poderá ser trabalhado ao nível da necessidade dedutiva. Esboçam-se os traços ontológicos de uma Lógica da ontogênese das leis, ou indutiva. Não obstante, no realismo radical de Peirce, estas formas lógicas fundam-se no mundo, isto é, objetivamente.<sup>481</sup>

Desse modo, seguindo a linha interpretativa conjectural de *Καινὰ στοιχεῖα*, o símbolo absolutamente vago e indeterminado que se encontraria, segundo Peirce, na origem do cosmos não seria um símbolo em seu caráter de lei operante, pois um símbolo neste sentido seria também um resultado da evolução<sup>482</sup>, mas sim um símbolo em um sentido originário, infinitesimal, contínuo e direcionado ao futuro, do qual, também como

---

<sup>479</sup> Por isso, mesmo se admitirmos a problemática autoafirmação de Peirce como sendo um teísta, tal teísmo peirciano estaria muito longe do teísmo tradicional, sobretudo no que se refere ao elemento ‘criação’, uma vez que a descrição do processo criativo de Deus na filosofia de Peirce difere patentemente das afirmações preconizadas por religiões e teologias institucionalizadas. A criação, em Peirce, não é um ato, mas sim um *processo*.

<sup>480</sup> Cf. (IBRI, 1992, p. 73).

<sup>481</sup> (IBRI, 1992, p. 74). Conferir também a passagem da obra de Peirce citada e traduzida por Ibri nessa passagem, CP 6.218: “*Agora surge a questão sobre o que resultou necessariamente deste estado de coisas? Mas a única resposta sã é que onde a liberdade foi sem fronteiras nada em particular necessariamente resultou.*”

<sup>482</sup> Por isso, a posição que estamos a expor, de maneira conjectural, não contraditaria a passagem do Argumento Negligenciado, já citada, “*A palavra ‘Deus’, assim ‘em maiúscula’ [...] é o nome próprio definível, significando Ens Necessarium: segundo minha crença, Realmente criador de todos os três Universos da Experiência*” (CP 6.452), uma vez que o terceiro universo, nessa passagem, significa, exatamente, o universo da terceiridade considerada como lei operante e, por isso mesmo, experienciável.

possibilidades, puderam surgir todas as qualidades, existentes e leis que hoje observamos, nessa ordem, conforme descreveu minuciosamente Ibri em sua obra pioneira.<sup>483</sup>

Assim, finalmente respondendo à primeira das perguntas com as quais iniciamos esse movimento do tópico, não é que Peirce consideraria, nesse texto, ter o cosmos surgido de uma terceiridade, como uma categoria de lei já operante, mas sim de uma terceiridade em germe na pura potencialidade ilimitada do Nada original, e é nesses termos que poderia ser entendida, conjecturalmente, a afirmação peirciana de que, para darmos uma descrição adequada da origem do universo, devemos começar com a asserção formal de que havia um nada indeterminado da natureza de um símbolo<sup>484</sup> e que, desse símbolo vago e indeterminado teria partido todo processo evolucionário:

Nossas concepções dos primeiros estágios de desenvolvimento, antes mesmo de o tempo existir, devem ser tão vagas e figurativas como as expressões do primeiro capítulo do Genesis. *Do útero da indeterminação*<sup>485</sup> é preciso dizer que teria havido alguma coisa, pelo princípio de Primeiridade, o que podemos chamar de um *flash*. Em seguida, pelo princípio do hábito, teria havido um segundo *flash*. Embora o tempo ainda não existisse, este segundo *flash* ocorreu, em certo sentido, após o primeiro, porque resultante dele. Então teria havido outras sucessões cada vez mais e mais conectadas, os hábitos e a tendência a adquiri-los sempre se fortalecendo, até que os eventos teriam sido ligados em algo como um fluxo contínuo. (CP 1.412 – Itálicos nossos)<sup>486</sup>

Por isso também, não deveríamos nos surpreender ao ler Peirce responder do seguinte modo a segunda pergunta em “Respostas a questões referentes a minha crença em Deus”:

“Você acredita que esse Ser Supremo criou o universo?” Não só criou, como está agora criando o universo; acerca disso, veja os meus artigos no *The Monist*. [...] Eu acho que, apesar de ser vã toda tentativa de trazer à luz qualquer significado definido acerca dessa ideia, é, no entanto, verdade que toda a realidade se deve ao poder criativo de Deus.

---

<sup>483</sup> Cf. (IBRI, 1992, p. 75-88).

<sup>484</sup> Cf. EP 2.323.

<sup>485</sup> Esse *útero da indeterminação* é, justamente, o símbolo vago original.

<sup>486</sup> Para uma explicação detalhada de todo o processo de surgimento do universo, veja-se a análise de Ibri, em (IBRI, 1992, p. 75-88).



[...] Eu acho que devemos considerar a criatividade como um atributo inseparável de Deus (CP 6.505-506)

Ressaltamos, enfim, que essa interpretação conjectural, inclusive, concordaria com a descrição peirciana do papel da tendência à aquisição de hábitos, presente em germe na origem do cosmos, ou seja, com o papel exercido pela grande lei da mente na explicação do surgimento das leis da natureza, tal como abordamos no capítulo um. A tendência à aquisição de hábitos estava em germe porque o Nada original (ou o processo originário criador, no sentido peirciano, de Deus) era um símbolo, um contínuo, prehe de possibilidades infinitas.

Uma vez respondidas, de maneira conjectural, ressaltamos mais uma vez, essas importantes e legítimas questões, surgidas no contexto da análise do papel atribuído ao Deus hipotético peirciano, podemos, finalmente, acompanhar o autor, no encerramento do seu texto *Καινὰ στοιχεῖα*, chegando a uma conclusão extremamente instigante acerca do papel ontológico do símbolo:

Que um objeto tenha absolutamente um caráter, somente pode consistir em uma representação de que assim o é, – uma representação que tem o poder de superar toda oposição. [...] A própria entelúquia do ser reside em ser representável. [...] Um símbolo é uma realidade embrionária dotada do poder de crescer até a verdade mesma, a própria entelúquia da realidade. Isto parece ser místico e misterioso, somente porque insistimos em permanecer cegos acerca daquilo que é claro, a saber, que não pode haver realidade que não tenha a vida de um símbolo. (EP 2:324).

Essa conclusão peirciana é, a nosso ver, uma reafirmação de seu realismo e também de seu idealismo objetivo, embora esse último não apareça nomeado de maneira específica. Isso porque nela encontra-se explicitamente a ideia de base de toda a metafísica científica peirciana, ou seja, a ideia de que tudo o que é real é de natureza inteligível, ou seja, eidética ou, em outra variação, da natureza da mente.

Ora, sendo Deus, segundo Peirce, real e não meramente um existente, segue-se que a sua cognoscibilidade deve também ser assumida. No entanto, tal cognição será sempre vaga, insistia Peirce e insistimos nós. Por outro lado, essa cognição, esperamos ter deixado explícito, não deve ser confundida com uma afirmação dogmática, mesmo

que, em alguns momentos, a inevitável forma antropomórfica<sup>487</sup> com que somos obrigados a falar acerca deste tema possa gerar tal impressão. Ela está, tal como ocorreu com a questão da imortalidade, calcada na observação indireta possibilitada pela nossa experiência fenomenológica do universo. Talvez seja exatamente por isso que Peirce passou a falar cada vez mais sobre a sua concepção de Deus a partir de uma roupagem cosmológica. O cosmos é o lugar onde se pode observar a ação contínua de uma lógica objetiva de caráter evolutivo.<sup>488</sup> Isso fica muito claro em uma passagem relativamente longa que, no entanto, devido a sua importância conclusiva, merece ser citada integralmente:

Tudo o que eu tenho dito sobre o início da criação parece totalmente confuso. Agora, deixe-me dar-lhes uma ligeira indicação, com escusas de brevidade, acerca da pista que, acredito, pode nos guiar através do labirinto. Deixe o quadro negro, limpo, ser uma espécie de diagrama da potencialidade vaga original, ou pelo menos de algum estágio inicial de sua determinação. Isso é algo mais do que uma mera figura de linguagem; afinal de contas, continuidade é generalidade. Este quadro é um *continuum* de duas dimensões, enquanto que o que ele representa é um *continuum* de alguma multidão indefinida de dimensões. Este quadro é um *continuum* de pontos possíveis; enquanto aquele é um *continuum* de possíveis dimensões de qualidade, ou é um *continuum* de possíveis dimensões de um *continuum* de possíveis dimensões de qualidade, ou algo desse tipo. Não há pontos neste quadro negro. Não existem dimensões naquela continuidade. Eu desenho, com um giz, uma linha no quadro. Esta descontinuidade é um desses atos brutais pelos quais, só assim, a vagueza original poderia ter dado um passo em direção à definição. Há um certo elemento de continuidade nesta linha.

---

<sup>487</sup> A ideia de que a forma de falar sobre Deus possui validade cognitiva exatamente pelo fato de ser antropomórfica é outra característica importante da reflexão peirciana sobre o assunto. A esse respeito, ver (ORANGE, 1984), (RAPOSA, 1989), (ANDERSON, 1995) e, particularmente, (POTTER, 1993). Uma vez que esse rótulo pode causar estranheza, cabe trazer aqui um comentário esclarecedor de Potter, de certa forma também recorrente em todos os outros comentadores citados: “*Todas as concepções do homem, então, são antropomórficas no sentido de serem dependentes do limite de sua experiência possível. [...] Além do mais, Peirce repetidamente recordou que a única explicação satisfatória da habilidade do homem para formar qualquer hipótese aplicável ao universo é a sua afinidade com o universo. O antropomorfismo de Peirce, portanto, é nada mais que o seu realismo metafísico.*” (POTTER, 1993, p. 160). Ver também, CP 5.47).

<sup>488</sup> Veja-se, também, a seguinte passagem: “[...] *O universo tornar-se cada vez mais um espelho perfeito daquele sistema de ideias que resultaria da ação indefinidamente continuada de uma lógica objetiva. O universo é, por assim dizer, uma mente desperta.*” (NEM 4, p. XIV).

De onde é que essa continuidade vem? Essa continuidade não é nada mais que a continuidade original do quadro negro, que faz contínuo tudo o que está sob ele. O que eu realmente desenhei no quadro negro é uma linha oval. Pois, essa marca branca de giz não é uma linha, mas sim uma figura plana em sentido euclidiano, ou seja, uma superfície, ao passo que a única linha de lá, é a linha que forma o limite entre a superfície negra e a superfície branca. Assim, a descontinuidade só pode ser produzida no quadro negro pela reação entre duas superfícies contínuas dentro das quais estão separadas a superfície branca e a superfície preta. A brancura é uma Primeiridade – o surgimento de algo novo. Mas, a fronteira entre o preto e branco não é nem preta, nem branca, nem nenhum dos dois, nem ambas. É o emparelhamento dos dois. É, para o branco, a segundidade ativa do preto; para o preto, a segundidade ativa do branco. (CP 6.203).

[...]

Uma vez que a linha irá permanecer um pouco, depois de ter sido marcada, outra linha pode ser traçada ao lado. Muito em breve, o nosso olho nos persuade de que há uma nova linha, o envelope das outras. Isso ilustra muito bem o processo lógico que podemos supor acontece nas coisas, em que a tendência generalizadora constrói novos hábitos a partir do acaso. A nova curva, embora seja nova em seu caráter distintivo, ainda deriva a sua continuidade a partir da continuidade do próprio quadro negro. (CP 6.206).

Essa lógica objetiva<sup>489</sup> presente, pragmaticamente, no próprio universo permite a possibilidade de se pensar o conceito de Deus, de modo que Peirce pode, finalmente, identificar o seu Deus estritamente hipotético com a própria evolução do real/ideal no interior de sua filosofia sinequista, ao dizer, por exemplo, que “*o ponto inicial do universo, Deus o Criador, é o Absoluto Primeiro; o término do universo, Deus completamente revelado, é o Absoluto segundo; qualquer estado do universo em um ponto mensurável do tempo é o terceiro*”<sup>490</sup>

<sup>489</sup> Sobre a lógica objetiva na totalidade da cosmologia peirciana, consultar (IBRI, 1992, capítulo 6).

<sup>490</sup> CP 1.362. Cabe lembrar, conforme comentei em (ALMEIDA, 2014a, p. 238), ao analisar essa mesma passagem que “[...] Peirce não afirma, em nenhum momento, serem esse absoluto primeiro e absoluto término do universo, objetos de experiência em qualquer sentido, porém, ambos servem como limites ideais acerca dos quais podemos pensar (por exemplo, em um ramo das ciências chamado de metafísica religiosa ou psíquica), do mesmo modo que ocorre com qualquer ponto mensurável da evolução em sua terceiridade,

Por fim, cientes de que, devido à rota de exposição que escolhemos, muitas possibilidades e subtemas ligados à concepção peirciana de Deus acabaram ficando de fora, inevitavelmente, cremos que resta apenas um elemento, ligado ao contexto dessa tese, sobre o qual precisamos tecer alguns breves comentários, antes de encerrarmos definitivamente esse tópico e passarmos para o próximo e último deste capítulo e também desta tese. Trata-se do princípio cósmico chamado pelo autor de *ágape*.

Ibri, em um artigo dedicado a explorar como o conceito de amor agápico funciona como um princípio heurístico na filosofia de Peirce<sup>491</sup>, opera uma análise detida do texto de Peirce que explica como funciona esse princípio cósmico no universo, o texto “Amor Evolucionário”<sup>492</sup>, escrito em 1892, e que configura, conforme já observamos, parte dos textos publicados no *The Monist Metaphysical Project*, nos quais o autor procura explicar como entendia ser o processo que explicava a origem e evolução do cosmos.

Ibri explica que o exame que Peirce faz em seu texto “Amor Evolucionário” das teorias evolucionárias até então vigentes estão atreladas às suas categorias fenomenológicas e, embora não chegue a recusar essas teorias, a saber, as teorias ticásticas e anancásticas, ou seja as teorias que fazem do princípio evolucionário unicamente a ação do acaso<sup>493</sup> ou unicamente a ação determinadamente mecânica das leis naturais<sup>494</sup>, respectivamente, mostra a necessidade de se pensar em um princípio evolucionário mais adequado para explicar, a partir de fenômenos observáveis, a origem e evolução do cosmos.<sup>495</sup>

Esse princípio evolucionário, “mais elevado [e] coagulante, no sentido de promover a reunião de elementos afins, estimulando aquela expansão contínua direcionada ao crescimento”<sup>496</sup>, foi chamado por Peirce de *Ágape*, do grego *ἀγάπη*<sup>497</sup>, que significa “amor”, um amor na verdade intransitivo, diferentemente de *ἔρος*<sup>498</sup> (Eros),

---

*que é papel da matemática, da filosofia e das ciências especiais pensar em suas nuances.*” Por outro lado, cabe também ressaltar que a passagem da obra de Peirce citada se harmonizaria tranquilamente com um panteísmo qualificado, como o de Schelling, de modo que esse ponto revelaria uma vez mais a problematidade e o caráter conjectural da linha interpretativa que fora descrita acima. (Devemos essa importante observação a Ibri).

<sup>491</sup> (IBRI, 2005).

<sup>492</sup> W 8.184-205.

<sup>493</sup> Sendo, obviamente, Charles Darwin a principal referência aqui.

<sup>494</sup> Visão que inclui as teorias de Herbert Spencer, determinista, e Clarence King, evolução por cataclismos. Ver (REYNOLDS, 2002, p. 106-108). A análise detalhada de cada uma das teorias evolucionárias vigentes pelo próprio Peirce encontra-se em W 8.190-195.

<sup>495</sup> Cf. (IBRI, 2005, p. 195).

<sup>496</sup> (IBRI, 2005, p. 195).

<sup>497</sup> Ver o verbete correspondente no *Diccionario Griego-Español Florencio*, p. 6.

<sup>498</sup> Ver o verbete correspondente no *Diccionario Griego-Español Florencio*, p. 569).

que também significa em grego “amor”, mas um amor violento, ardente, ligado ao desejo, ou seja, um amor de tipo transitivo.<sup>499</sup>

Tendo em mente, conforme comenta Ibri, um conceito de *harmonia*<sup>500</sup>, Peirce definiu o movimento desse princípio amoroso nos seguintes termos: “*O movimento do amor é circular, em um e mesmo impulso projetando as criações até a independência e trazendo-as à harmonia.*”<sup>501</sup> O próprio Peirce comentou o que seria esse princípio agápico de uma forma bem eloquente. Vejamos a passagem na tradução de Ibri:

Todos podem ver que o enunciado de São João é a fórmula de uma filosofia evolucionária, que ensina que o *crescimento vem apenas do amor*, não digo do auto-sacrifício, mas do impulso ardente de preencher o mais alto impulso do outro. Suponha, por exemplo, que eu tenha uma ideia que me interessa. É minha criação. É minha criatura, pois como mostrei no último Monist, de julho<sup>502</sup>, ela é uma pequena pessoa. Eu a amo, e aprofundar-me-ei para aperfeiçoá-la. Não é por aplicar justiça fria ao círculo de minhas ideias que eu posso fazê-las crescer, mas por acarinhá-las e zelar por elas como faço com as flores do meu jardim. A filosofia que traço do evangelho de João é que esse é o modo pelo qual a mente se desenvolve; o mesmo é válido para o cosmos, e à medida que ele ainda é mente e por isso tem vida, ele é capaz de futura evolução. O amor, reconhecendo os germes da amabilidade no ódio, gradualmente aquece-o para a vida e torna-o amável. Esse é o tipo de evolução que todo estudioso cuidadoso de meu ensaio *The Law of Mind* deve perceber como requerido pelo sinequismo. (W 8.185-186 – Tradução de Ivo Assad Ibri [Itálicos nossos]).

O princípio cósmico do amor agápico inclui, no interior de seu movimento circular, tanto a evolução ticástica como a anancástica, embora apenas como elementos incompletos de uma evolução vista, na verdade, como um processo de crescimento que procura aglutinar todas as coisas, harmoniosamente, inclusive elementos opostos, e, por isso, é melhor expressada pelo agapismo, baseado que está nas três categorias preconizadas fenomenológica e metafisicamente pelo autor.<sup>503</sup>

---

<sup>499</sup> Ver (IBRI, 2005).

<sup>500</sup> Cf. (IBRI, 2005, p. 195).

<sup>501</sup> W 8.185.

<sup>502</sup> Peirce se refere aqui ao texto “A Essência Vítreo do Homem” (W 8.165-183).

<sup>503</sup> Por isso, Ibri comenta: “*o tiquismo associa-se à primeira categoria de Peirce, a primeiridade; o anancismo, como regra da necessidade mecânica, à segundidade. Reserva-se, assim, ao agapismo, uma*

Esse princípio do amor, que pode ser dito criativo na medida direta que “*causa as coisas a serem e a estarem em relação*”<sup>504</sup>, também é, conforme a passagem acima deixa claro, exigido pela filosofia sinequista do autor, uma vez que expressa mais adequadamente a continuidade, a afinidade entre as ideias e a intencionalidade (*purposefulness*) que, conforme vimos no primeiro capítulo, são por ela preconizadas.

Por isso, Peirce pôde complementar esse raciocínio do seguinte modo:

O desenvolvimento agapástico do pensamento deve, se existe, ser distinguido pelo seu caráter proposital, esse propósito consistindo no desenvolvimento de uma ideia. Nós devemos ter um reconhecimento e uma compreensão agápica ou congenial direta disso, por virtude da continuidade do pensamento. (W 8.203)

Segundo Raposa, comentando o papel fundamental da noção de propósito na filosofia peirciana, “*o desenvolvimento do cosmos como um todo, toda a evolução, representa nada mais que a teleologia do amor*”<sup>505</sup>.

Assim, essa característica proposital marcadamente presente no princípio agápico sustentado por Peirce em “Amor Evolucionário” também nos leva, quase que instantaneamente, a associá-lo ao seu conceito de Deus, tal como exploramos acima. Na verdade, segundo Raposa, essa associação se torna tão patente que pode-se dizer que “*aqui se encontra o fundamento para a elaboração de uma verdadeira filosofia evolucionária: a dupla convicção de que Deus é amor e que o crescimento vem apenas do amor.*”<sup>506</sup> Portanto, tudo o que dissemos acerca do conceito de Deus em Peirce nas páginas anteriores são complementadas, finalmente, por essa identificação. Além disso, essa interpretação parece ser confirmada por Peirce quando, em outra ocasião, afirmou que “*o universo é um vasto representamen, um grande símbolo do propósito de Deus, elaborando suas conclusões em realidades vivas*”<sup>507</sup>

Por outro lado, conforme comenta Ibri, o amor agápico como princípio evolucionário também responde pelo desenvolvimento do próprio pensamento, entendido

---

*vinculação à terceiridade, que, lembremos, cumpre um papel mediador, generalizador e redutor da força bruta do particular à unidade de um continuum cósmico que indiferencia interioridade e exterioridade nas formas a lei e do pensamento.*” (IBRI, 2005, p. 196).

<sup>504</sup> (RAPOSA, 1989, p. 77).

<sup>505</sup> (RAPOSA, 1989, p. 79).

<sup>506</sup> (RAPOSA, 1989, p. 75 – realces nossos).

<sup>507</sup> CP 6.119.

tanto no âmbito humano, quanto no cósmico.<sup>508</sup> Nesse sentido, poder-se-ia dizer que, na filosofia de Peirce, o agapismo promove um processo de adoção de certas tendências mentais devido a uma imediata atração pela ideia em si mesma.<sup>509</sup> A natureza dessa atração:

[...] é pressentida antes que a mente a possua, pelo poder de simpatia, isto é, por virtude da continuidade da mente; [...] ela pode [inclusive] afetar um conjunto de pessoas ou comunidade na sua personalidade coletiva, e ser por isso comunicada a indivíduos que estão em poderosa conexão simpática com a coletividade, embora eles possam ser intelectualmente incapazes de atingir a ideia por meio do próprio entendimento ou, mesmo, talvez, de conscientemente apreendê-la. (W 8.196 – Tradução de Ivo Assad Ibri)

Essa aplicação do princípio cósmico do amor evolucionário a uma dimensão que vai muito além da mera individualidade, se estendo à toda uma comunidade de homens que, segundo a teoria de Peirce, também se configura como possuidora de uma personalidade<sup>510</sup>, parecia já estar por detrás do comentário de Peirce feito no início de seu texto, logo após definir o que era e como, exatamente, operava o movimento circular do amor evolucionário:

Isso [o princípio agápico] parece complicado quando afirmado desse modo; no entanto, ele pode ser totalmente resumido na simples fórmula que chamamos de a *Regra de Ouro*. Ela não diz, é claro, “faça todo o possível para satisfazer os impulsos egoístas dos outros”, mas sim diz, “sacrifique a sua própria perfeição em função do aperfeiçoamento de seu vizinho”. Nem deve, em momento algum ser confundida com o mote, Benthamita, Helvetiano ou Beccariano, “aja em prol do maior bem para o maior número”. O amor não é dirigido a abstrações, mas a pessoas; não a pessoas que não conhecemos, nem a números de pessoas, mas para os nossos próprios entes queridos, a nossa família e vizinhos. “O nosso vizinho”, lembremos, é aquele de quem vivemos perto, não localmente, talvez, mas na vida e sentimento. (W 8.185)

Esse comentário de Peirce se configura como uma ótima ocasião para retomarmos o tema específico da nossa tese, a imortalidade do homem, como último tópico que a

---

<sup>508</sup> Cf. (IBRI, 2005).

<sup>509</sup> Cf. W 8.196.

<sup>510</sup> Ver a análise feita no primeiro capítulo dos textos da chamada Série sobre a Cognição.

finaliza. Portanto, gostaríamos agora de encerrar este tópico com um importante e sintetizador comentário de Ibri:

O agapismo [...] constitui uma explicação a respeito da estrutura do universo que tem correlação com a heurística de Peirce. Tal heurística não apenas perpassa nossas formas de conjecturar, de encontrar representações verdadeiras, mas, também, o seu plano mais geral, a saber, a formação e o crescimento da terceiridade como um todo, como uma tendência do Universo. Essa consequência se associa a uma doutrina pouco mencionada pelos comentaristas da obra peirciana, o idealismo objetivo, a qual afirma que no universo há uma única substância primordial, a idealidade, um substrato eidético que faz da matéria uma forma de eidos especial, tornando suas leis de caráter físico casos especiais de leis de natureza mental, isto é, observáveis no âmbito psíquico. Associado a esse idealismo está o sinequismo do autor, asseverando que fundamentalmente se devem supor continuidades na Natureza e, mais que isso, continuidade entre mente e matéria, tese essencial daquele mesmo idealismo. Cria-se com essas doutrinas o pano de fundo para que o realismo do autor seja entendido em suas verdadeiras concepção e dimensão, sem quaisquer oposições teóricas ao idealismo, como, a propósito, supõem alguns comentaristas da obra do autor. Ambas apregoam que algo da natureza da idealidade é essencial no universo: o realismo afirma a realidade dos continua, a saber, em última análise, a realidade da terceiridade; o idealismo garante a natureza eidética de toda continuidade, e cria a ambientação substancial onde o realismo pode ser.<sup>511</sup>

Esse comentário de Ibri mostra, finalmente, como estão intimamente relacionados no interior de uma cosmologia rigorosamente desenvolvida<sup>512</sup>, o realismo e o idealismo objetivo de Peirce. Essa relação é um dos pilares, senão o pilar, da presente tese, unindo os nossos capítulos um, dois e três. Ele envolve também, podemos agora afirmar, a ideia de que o real/ideal em infinita evolução é, de certo modo, identificado por Peirce com o seu próprio Deus estritamente hipotético.

---

<sup>511</sup> (IBRI, 2005, p. 198).

<sup>512</sup> O que inclui as suas doutrinas de base, ou seja, o tiquismo e o agapismo.



### 3.2 A concepção peirciana de Deus e a possibilidade da imortalidade do homem: uma ligação conjectural

Resta-nos neste último tópico do capítulo três, mas também da presente tese, cumprir o objetivo específico a ele destinado, a saber, mostrar em que sentido é lícito dizer que a possibilidade da imortalidade do homem preconizada por Peirce encontra-se, de uma maneira conjectural, ligada à sua concepção da realidade de Deus, de modo que, a partir de um entendimento desse último, não obstante os seus pontos problemáticos, conforme vimos no tópico anterior, poder-se-ia chegar a um entendimento mais completo do primeiro.

Poderemos fazer isso de maneira relativamente breve, uma vez que os detalhes que explicam os motivos da ligação entre os conceitos de Deus e imortalidade peircianos que iremos analisar consistem, exatamente, em tudo o que escrevemos nas páginas antecedentes, de modo que o que temos neste tópico é, em verdade, apenas o fechamento especulativo de um ciclo de interpretação. Senão vejamos no que se segue:

Ao término do tópico anterior, sugerimos que a aplicação do princípio cósmico do amor agápico, via continuidade da mente, a dimensões de desenvolvimento do pensamento que transcendem a mera individualidade humana oferecia uma ótima ocasião para fazermos a passagem de tópico e retomar o tema específico desta tese.

Fizemos essa sugestão porque o mote peirciano que se ofereceu como uma variação da *Regra de Ouro*, que resume de maneira inteligível a sua concepção de *amor agápico* como o princípio cósmico mais adequado para explicar a origem e a evolução do universo, a saber, “*sacrifique a sua própria perfeição em função do aperfeiçoamento de seu vizinho*”, traz à tona, em princípio a partir de um âmbito humano, o elemento central que permeia toda essa tese. Expliquemos.

Sacrificar o próprio aperfeiçoamento em função do aperfeiçoamento do vizinho significa um movimento de afastamento da individualidade ou subjetivismo em direção a um movimento de conexão, de contribuição, por meio da própria conduta, ou seja, pragmaticamente, com um processo de continuidade e afinidade entre ideias. É um convite para que os homens realizem, em seu âmbito, o mesmo que o amor agápico realiza em âmbito cósmico, ou seja, aglutinar, projetando para a independência e trazendo para uma harmonia em um único e mesmo impulso. No entanto, tal movimento de afastamento

da individualidade só é possível porque existe um real de natureza inteligível, independente do próprio homem. A esse real de natureza inteligível, vimos chamando de real/ideal, por se tratar, conforme explicamos em diversos momentos dessa tese, não de um real e um ideal, mas *de uma e mesma coisa* no interior do sinequismo de Peirce.

Esse real/ideal, de natureza contínua, é, portanto, o ponto unificador de toda a nossa tese. Por isso, procuramos, ao longo de nosso primeiro e segundo capítulos, tornar explícito como essa concepção peirciana do real/ideal influenciou profundamente as suas concepções de homem e imortalidade.

Contudo, o tópico anterior acrescentou, de uma maneira conjectural, um novo elemento a essa abordagem, ao sugerir que o real/ideal é, de certo modo, identificado por Peirce com o seu Deus hipotético. Esse movimento nos autorizaria também a conjecturar que o conceito de Deus em Peirce, assim identificado ao real/ideal, é, agora, parte do elemento unificador da presente tese, no que se refere à análise do seu tema específico, ou seja, a imortalidade do homem. Isso posto, o elemento unificador da nossa tese passa, agora, a ser a concepção do *real/ideal/Deus*. Veja-se, além de tudo o que já estudamos no tópico anterior, a seguinte afirmação de Peirce, contundente em seus próprios termos: “*Eu acredito que nada, exceto Deus, cumpra completamente a ideia do real.*”<sup>513</sup>

No entanto, introduzimos essa ideia a partir da necessidade de afastamento da individualidade autocentrada, do egoísmo, apregoada por Peirce porque esse movimento é algo que, conforme tivemos a oportunidade de verificar com detalhes em nosso primeiro capítulo, Peirce procurou mostrar desde os seus primeiros textos, ou seja, mesmo antes de assentar de maneira mais precisa o seu sinequismo. Por exemplo, na seguinte passagem de um dos seus textos sobre a cognição, o “Graus de Validade das Leis da Lógica”<sup>514</sup>, encontramos Peirce afirmando que:

[...] quem reconhece a necessidade lógica da total autoidentificação dos próprios interesses com aqueles da comunidade, e sua potencial existência no homem, mesmo que não a tenha, perceberá que somente as inferências daquele homem que a tem são lógicas, e então, enxerga as próprias inferências como válidas apenas na medida em que sejam aceitas por aquele homem. Porém, desde que possua esta crença, *ele se identifica com aquele homem*. E aquela *perfeição ideal do*

<sup>513</sup> CP 2.532. Desnecessário dizer que essa afirmação de Peirce acerca de Deus também deve ser lida com uma certa cautela, ou seja, de maneira conjectural.

<sup>514</sup> W 2.242-272.

*conhecimento* pela qual vimos que a realidade é constituída deve, pois, pertencer a uma comunidade *em que esta identificação seja completa*.  
(W 2.271 – Itálicos nossos)

Essa passagem deixa claro, entre outras coisas, que, para Peirce o ideal de aperfeiçoamento do conhecimento pertence a um processo não de natureza individual, mas sim comunitária, que se expande de maneira ilimitada. A noção de longo caminho (*long run*) é uma noção que se relaciona intimamente com os conceitos de limites ideais, ou seja, com as ideias do absoluto começo e do absoluto fim, que, como vimos, é uma questão cosmológica, mas também uma questão que está ligada à concepção que o autor exibiu acerca de Deus.

Em outros termos, o processo de aperfeiçoamento do conhecimento possui um aspecto ilimitado, ou seja, não se trata de pensar em como se dá o seu estado final, que seria, exatamente o atingimento do limite ideal. Esse limite é, como vimos, inatingível. Portanto, o que importa é, de um lado, o *processo* e, de outro, como este processo se *daria*, dentro de uma lógica objetiva, no futuro indefinido. Trata-se, portanto, de uma questão de continuidade e, logo, de inteligibilidade.

Porém, trata-se, também, de uma realidade, que é independente de uma mente ou conjunto de mentes, mas, no entanto, cognoscível, e, inclusive, cognoscível em sua *verdade*, fosse dado tempo suficiente para a inquirição, possível para qualquer mente que a deseje realizar.<sup>515</sup> Aqui temos uma unificação entre os conceitos de realismo, idealismo objetivo, verdade e pragmatismo do autor, proporcionados pelo seu sinequismo, tal como estudamos nos capítulos anteriores. Por isso, mesmo tendo um longo caminho a percorrer em sua carreira filosófica Peirce pôde afirmar, em 1869, que:

[...] o que qualquer coisa realmente é consiste no que pode finalmente tornar-se conhecido no estado ideal de informação completa, de modo que a realidade depende da decisão derradeira da comunidade<sup>516</sup>; portanto, o pensamento é o que é somente em virtude de endereçar o pensamento futuro, que é, em seu valor, idêntico a ele, embora mais desenvolvido. Desta maneira, a existência do pensamento de agora

<sup>515</sup> Acerca desse ponto, rever o capítulo um.

<sup>516</sup> Lembremos que, conforme vimos no capítulo um, o realismo de Peirce deve ser entendido como aquilo que é independente de uma mente ou conjunto de mentes, mas, ao mesmo dependente da mente em geral, o que explica porque Peirce, ao afirmar que a realidade depende da decisão derradeira da comunidade nessa passagem, não está desconsiderando o aspecto da alteridade do real, mas apenas acentuando, em um contexto aparentemente epistemológico, o seu elemento contínuo, que inclui a alteridade.

depende do que acontecerá futuramente; de modo que ele possui uma existência potencial que depende do pensamento futuro da comunidade. (W 2.241)

Seguindo essa linha de pensamento, não faz sentido algum, para Peirce, que o homem esteja amarrado à sua individualidade, pois, tal individualidade não passa de uma ilusão, calcada, conforme vimos no primeiro capítulo, na ignorância e no erro<sup>517</sup>:

[...] a lógica requer estritamente, antes de tudo, que nenhum fato determinado, nada que possa ocorrer com o “eu” de um indivíduo, ofereça maiores consequências a ele do que qualquer outra coisa. Aquele que não sacrificaria sua própria alma para salvar o mundo é ilógico em todas as suas inferências, coletivamente. Desta forma, o princípio social está arraigado intrinsecamente na lógica. (W 2.270-271)

A conclusão peirciana de que o princípio social está intrinsicamente enraizado na lógica, exibida com detalhes em seus textos sobre a cognição<sup>518</sup>, é a própria questão da continuidade, que acabará redundando, conforme também vimos, nas suas reflexões sobre a lei da mente e o seu papel na origem e evolução do cosmos.

Contudo, gostaríamos de sugerir que esse movimento de afastamento do elemento individual parece possuir raízes profundas na própria natureza do real/ideal/Deus, e tais raízes estariam ligadas, diretamente, à uma fundamentação razoável da ação humana deliberada. Conforme Peirce deixou bem claro:

A questão se o *gênero homo* possui qualquer existência exceto enquanto indivíduos, é a questão de se há qualquer coisa de maior dignidade, valor e importância do que a felicidade individual, as aspirações individuais e a vida individual. (W 2.487)

E ainda:

[...] a questão é única e suprema, e TUDO está em jogo no que diz respeito a ela. Nós estamos na mesma condição de um homem em um combate de vida ou morte; se ele não tem força suficiente, a maneira como ele age é, para ele, completamente indiferente, dado que a única suposição em relação à qual ele pode agir de maneira racional é a esperança do êxito. Portanto, este sentimento é rigorosamente

---

<sup>517</sup> Cf. W 2.241-242.

<sup>518</sup> W 2.193-272.

reivindicado pela lógica. Se seu objeto fosse qualquer fato determinado, qualquer interesse privado, este poderia conflitar com os resultados do conhecimento e, então, com ele mesmo. Contudo, quando seu objeto é de natureza tão ampla quanto a comunidade pode ser, é sempre uma hipótese não contraditada pelos fatos e justificada por sua indispensabilidade em tornar qualquer ação racional. (W 2.272)

Conforme procuramos explicar nas páginas anteriores, a natureza ideal do universo, para Peirce, se encontra em constante expressão, contínua que é, e o homem faz parte desse processo de expressão. Uma vez que a filosofia peirciana oferece, por meio da identificação conjectural entre real/ideal/Deus, um alicerce para que o homem reconheça que o seu papel, ou melhor, o seu propósito, neste processo contínuo de expressão cósmica não é satisfazer os seus prazeres individuais, mas sim, desenvolver bons hábitos de conduta de modo a ultrapassar a sua mera individualidade e alcançar um bem razoável, que impacte também os seus “vizinhos”<sup>519</sup>, pode-se dizer que começa a emergir, enfim, o ponto que clarifica porque o entendimento mais completo da possibilidade da imortalidade do homem na filosofia de Peirce se encontraria, de certo modo, ligado à concepção peirciana de Deus, identificado ao real/ideal.

E que ponto seria esse? As reflexões que fizemos durante toda essa tese nos permite sugerir, finalmente, que os homens que se tornam imortais, de acordo com o que analisamos detalhadamente no capítulo dois, *encontram-se unificados ao próprio processo de evolução que seria, podemos agora conjecturar, a própria expressão da realidade do Deus hipotético de Peirce*. Portanto, a realidade da imortalidade do homem não seria algo que depende do homem em sentido absoluto, mas sim, que depende da *relação* do homem, em sua liberdade, com o real/ideal/Deus.

Expressando essa conjectura em outros termos, poder-se-ia dizer que, ao se identificar com a expressão do real/ideal/Deus, a realidade da imortalidade do homem atinge a sua máxima possibilidade sýnica, pois, por meio dessa identificação torna-se claro que a verdade pragmática que configuraria o real/ideal/Deus, segundo a conjectura de Peirce, seria um contínuo maior, do qual o homem é apenas uma parte, mesmo quando atinge a sua maior grandeza, ou seja, mesmo quando se torna imortal. Ou seja, mesmo o homem imortal encontrar-se-ia imerso no geral cósmico cujas origens remontam ao Nada

---

<sup>519</sup> “O nosso vizinho”, lembremos, é aquele de quem vivemos perto, não localmente, talvez, mas na vida e sentimento. (W 8.185)

germinal indeterminado e, ainda de acordo com a conjectura de Peirce, de natureza simbólica, que deu início ao processo de determinação contínua e infinita que estamos exatamente agora presenciando acontecer.

Por isso, essa significação última da imortalidade do homem, imersa num contínuo maior que seria o próprio real/ideal/Deus, configurar-se-ia, também, como uma lição de humildade, que justifica, por exemplo, a seguinte afirmação peirciana: “*o cuidado que os homens têm em relação ao que vai acontecer após a sua morte não pode ser egoísta.*”<sup>520</sup>

Para entender um pouco melhor a natureza dessa afirmação peirciana, lembremos que, em nosso segundo capítulo tivemos a oportunidade de acompanhar Peirce refletindo sobre a ideia de que o homem possui *consciência espiritual*. Essa ideia, aparentemente intrusa no universo filosófico-científico que se sabe ser característico do autor, na verdade se fez claramente inteligível como consistindo na possibilidade de o homem, por meio de sua essência espiritual, ou seja, intelectual, se amalgamar com o próprio fluxo de ideias do universo.<sup>521</sup> Esse amalgamar-se com o universo é, precisamente, o processo pelo qual o homem se desprenderia de sua mera individualidade e se identificaria com algo maior que qualquer elemento atual ou descontínuo.

Esse movimento, no entanto, só pode ser realizado pelo homem por meio de sua conduta, pois, segundo o pragmatismo de Peirce, a conduta é o meio pelo qual o homem pode manifestar o seu propósito e desenvolver o seu caráter. O seu modo de ser, e sua liberdade, envolvem a possibilidade do autocontrole, o que significa, conforme também abordamos no capítulo dois, que o homem pode se educar e desenvolver bons hábitos de conduta, em consonância com ideais de conduta admirados até o ponto de a sua conduta se tornar admirável. Lembremos mais uma vez da importante passagem: “[...] *é pela replicação indefinida do autocontrole sobre o autocontrole que o homem (vir) é gerado, e pela ação, através do pensamento, ele forma uma estética total.*”<sup>522</sup> Essa estética total, portanto, jamais estará resumida a algum elemento individual. Ela é contínua, tal como a própria essência espiritual do homem.

Portanto, conforme vimos, caracteres de homens que se encontram mais próximos dos elementos contingentes, que também fazem parte do processo evolucionário do

---

<sup>520</sup> W 2.271.

<sup>521</sup> Ver capítulo dois.

<sup>522</sup> CP 5.402n3

real/ideal/Deus, tendem a desaparecer em sua própria contingência e individualidade e, após a dissolução do corpo, ou seja, após as suas mortes, as ideias contingentes que veicularam continuamente não passarão de meras lembranças, com duração limitada.

Por outro lado, os caracteres de homens que desenvolveram hábitos de conduta em consonância com o que é razoável e admirável, não para essa ou aquela pessoa, nem mesmo para um grupo de pessoas determinado ou determinável, mas, admirável sob quaisquer circunstâncias no futuro indefinido, de modo que tal admirabilidade seria aquilo em que concordariam quaisquer mentes, acabam por se identificar com as próprias ideias admiráveis que exprimiram em sua conduta. Quando essas ideias admiráveis ultrapassam as razoabilidades e admirabilidades do âmbito humano em direção a uma razoabilidade e admirabilidade de ordem cósmica, ou seja, quando, estão de acordo e, com isso, participam da evolução do real/ideal/Deus, estaríamos, então, diante de caracteres verdadeiramente *imortais*.

Enfim, seguindo as sugestões hipotéticas de Peirce, podemos dizer que quando essa condição é atingida, o *homem, o real/ideal e Deus* formam uma e mesma coisa em um processo contínuo de evolução infinita, cuja expressão permanecerá, para sempre, gerando interpretantes verdadeiros.

## CONCLUSÃO

Algumas considerações finais se fazem necessárias no intuito de apresentarmos alguns resultados que supomos ter atingido por meio da presente pesquisa.

O trabalho procurou defender a tese de que filosofia de Charles Sanders Peirce reservou lugar para um conceito *sui generis* de *imortalidade do homem* no interior de sua metafísica científica, conceito que pode ser brevemente definido como a possibilidade da permanência da influência do *caráter* de um homem mesmo após a dissolução do seu corpo, ou seja, mesmo após a sua morte.

O ponto de partida estrutural da presente tese foi, conforme explicamos na Introdução, o de que a filosofia peirciana se configuraria como uma *arquitetura filosófica*. Desse modo, procuramos analisar, com o máximo possível de rigor, como o conceito de imortalidade do homem do autor foi construído e assentado no interior dessa arquitetura filosófica.

Para fazermos isso de modo minimamente adequado, consideramos ser necessário, antes de adentrar o conceito de imortalidade do autor propriamente dito, conduzir uma análise, a mais detalhada possível, de como se configuraria o conceito de homem na filosofia do autor, uma vez que a imortalidade em questão nessa tese estaria referida ao *homem*. Essa missão ficou à cargo do primeiro capítulo que, além de expor o conceito de homem, também procurou explicar como este conceito estaria fundamentalmente ligado ao realismo e ao idealismo objetivo do autor, doutrinas unificadas em seu sinequismo.

O capítulo dois, que se configurou como o cerne da tese, procurou realizar a tarefa de analisar, detalhadamente, como o conceito de imortalidade do homem foi construído pelo autor no interior de sua arquitetura filosófica. Buscamos explorar, de maneira detida, os textos em que Peirce tratou diretamente do tema, primeiramente, de um ponto de vista crítico, o que acabou por revelar o que o seu conceito de imortalidade do homem *não era*, a saber, uma concepção associável a quaisquer formas de dogmatismo e, depois, de um ponto de vista positivo, ou seja, explicando o conceito também de acordo com o seu realismo e idealismo objetivo, no interior do seu sinequismo.



Outrossim, os resultados da análise do conceito de homem do autor obtidos no capítulo um tornaram possível que o vetor da abordagem do conceito de imortalidade no capítulo dois estivesse orientado para o que, exatamente, poderia ser imortal no homem, a saber, o seu *caráter*.

Por isso, entendemos que o resultado do movimento de união entre o primeiro e o segundo capítulo foi, exatamente, a exposição pragmática do conceito de imortalidade do homem como a permanente influência de seu caráter na conduta de outros homens, individualmente, mas, sobretudo, comunitariamente.

Essa imortalidade se revelou possível para o homem porque, conforme se viu, este é capaz de realizar o seu propósito, desenvolvendo hábitos de conduta em consonância com ideais admiráveis perseguidos como fins, até o ponto de *identificar* o seu caráter com esses próprios ideais admiráveis.

Por outro lado, uma vez que essa identificação não se configura como necessária, e nem o poderia, no interior de uma filosofia cujo vetor vai de encontro a qualquer tipo de necessitarismo, a imortalidade do homem foi também descrita como sendo proporcional ao grau de consonância do caráter do homem, em sua liberdade, com a evolução do universo, operando, em seu caráter *real e inteligível*, o crescimento da *razoabilidade concreta*, definido por Peirce como o ideal dos ideais, a admirabilidade última ou *summum bonum*, que não precisaria de nenhuma justificativa ulterior para ser perseguida como admirável.

Assim, no interior da exposição do conceito de imortalidade do homem na filosofia de Peirce, se desenhou um movimento essencial de ultrapassamento da mera individualidade humana em direção a uma “verdade” de natureza cósmica, que deve ser entendida, pragmaticamente, como a própria *enteléquia* da realidade, de acordo com Peirce.

Essa seria, propriamente falando, a descrição geral dos resultados específicos da presente pesquisa.

No entanto, no terceiro capítulo, entendemos ser conveniente analisar como se daria uma possível ligação entre o conceito de imortalidade do homem de Peirce e a sua concepção da realidade de Deus, uma vez que ambos os temas estão inseridos, arquitetonicamente, no interior daquilo que denominou de metafísica psíquica ou religiosa.

Essa análise buscou uma linha expositiva de caráter acentuadamente conjectural, tendo em vista a natureza dos próprios textos de Peirce que versam sobre a questão de Deus, que, em muitos pontos, os quais procuramos apontar, não permitem o estabelecimento de uma linha lógico-interpretativa bem definida. Entre esses pontos, os mais fragrantemente, conforme fizemos questão de frisar, são o auto alegado *teísmo* do autor, a sugestão de que Deus poderia ser vagamente definido como um *ente necessário* e, sobretudo, a afirmação enigmática de que o *Nada originário* do cosmos poderia ser interpretado como um *símbolo*.

Assim, ao optarmos por incluir no terceiro capítulo as conjecturas de Peirce sobre a realidade de Deus, relacionando-as ao tema imortalidade do homem, estávamos cientes de que o tema era particularmente controverso, como exhibe o desacordo interpretativo verificável entre os próprios estudiosos da obra do autor. Não obstante, desde que entendidas de maneira conjectural, as reflexões peircianas sobre a natureza de Deus poderiam oferecer, a partir de sua identificação com o real/ideal no interior do sinequismo do autor, elementos consideráveis, embora especulativos, para um entendimento mais completo do conceito de imortalidade do homem.

Assim, esse entendimento mais completo do conceito de imortalidade do homem significaria que o caráter do homem imortal, a consistência real e inteligível de natureza cósmica e, conjecturalmente, o Deus hipotético de Peirce, estariam de certo modo identificados, configurando uma e mesma coisa, de modo que a verdade pragmática contida nesse processo, embora evolutiva, para sempre produziria interpretantes verdadeiros de si mesma.

Podemos dizer, então, que o terceiro capítulo dessa tese foi uma inclusão de reflexões cujos resultados não devem ser tomados em nenhuma instância como conclusivos. Suas conjecturas e, particularmente, os seus pontos problemáticos, podem ser, e esperamos que sejam, objetos de pesquisas futuras, realizáveis por qualquer mente que a elas queira se dedicar.

## BIBLIOGRAFIA

### OBRAS DE CHARLES SANDERS PEIRCE CONSULTADAS

PEIRCE, Charles S. **The essential Peirce**: selected philosophical writings. Edited by Nathan Houser and Christian Kloesel. Bloomington : Indiana University Press, c1992. V. 1 [citado EP, seguido do número do volume e do número da página].

\_\_\_\_\_. **The essential Peirce**: selected philosophical writings. The Peirce Edition Project (Ed.). Bloomington: Indiana University Press, 1998. V. 2 [citado EP, seguido do número do volume e do número da página].

\_\_\_\_\_. **Writings of Charles Sanders Peirce**: a chronological edition. The Peirce Edition Project (Ed.). Bloomington: Indiana University Press, 1982-2010. 8 V. [citado W seguido pelo número do volume e do número da página].

\_\_\_\_\_. **The collected papers of Charles Sanders Peirce**. Eletronic Edition. Disponível em: <[http://www.4shared.com/document/oRnzQCug/The\\_Collected\\_Papers\\_of\\_Charle.html](http://www.4shared.com/document/oRnzQCug/The_Collected_Papers_of_Charle.html)>. Acesso em: 29 maio 2011. [citado CP, seguido pelo número do volume e número do parágrafo].

\_\_\_\_\_. **The new elements of mathematics by Charles S. Peirce**. Carolyn Eisele (Ed.). The Hague: Mouton Publishers, 1976. (Mathematical Philosophy, v. 4). [citado NEM, seguido pelo número do volume e o número da página].

\_\_\_\_\_. **The Charles S. Peirce papers**: microfilm edition. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Library Photographic Service, 1966. [citado MS, seguido pelo número do catálogo e pelo número da página, desenvolvido por Richard Robin em seu Annotated catalogue of Charles Sanders Peirce. Amherst: University of Massachusetts Press, 1967].

\_\_\_\_\_. **Semiotic and significs**: the correspondence between Charles S. Peirce and Victoria Lady Welby. Charles Hardwick (Ed.). Bloomington: Indiana University Press, 1977. [citado SS, seguido do número da página].

\_\_\_\_\_. **Reasoning and the logic of things**: the Cambridge Conference Lectures of 1898. Kenneth Laine Ketner (Ed.). Cambridge, Massachusetts : Harvard University Press, 1992. [citado RLT, seguido do número da página].

\_\_\_\_\_. **Contributions to the Nation**. Kenneth Laine Ketner and James Cook (Eds.). Lubbock, Texas : Texas Technological University Press, 1975-1984. 4 V.

\_\_\_\_\_. **Philosophical writings of Peirce**. Justus Buchler (Ed.). New York : Dover Publications, 1955.

\_\_\_\_\_. **Charles Sanders Peirce: selected writings: values in a universe of change.** Philip P. Wiener (Ed.). New York : Dover Publications, 1958.

\_\_\_\_\_. **Semiótica.** Tradução de José Teixeira Coelho Neto. 4. ed. São Paulo : Perspectiva, 2008. (Coleção Estudos, v. 46).

\_\_\_\_\_. **Ilustrações da Lógica da Ciência.** Tradução e introdução de Renato Rodrigues Kinouchi. São Paulo : Idéias & Letras, 2008a.

\_\_\_\_\_. **Antologia Filosófica.** Tradução de António Machuco Rosa. Lisboa : Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1998. (Estudos Gerais – Série Universitária – Clássicos de Filosofia).

## COMENTADORES E OUTRAS OBRAS CONSULTADAS

ARISTOTLE. **The works of Aristotle.** Chicago : The University of Chicago, 1989.

ALMEIDA, Rodrigo Vieira. **Introdução ao pensamento de Charles Sanders Peirce: propedêutica para uma reflexão sobre o conceito de imortalidade do homem.** Berlin : Schaltungsdienst Lange o.H.G; Novas Edições Acadêmicas, 2014.

\_\_\_\_\_. Algumas reflexões sobre o aspecto ontológico do símbolo e sua relação com a cognoscibilidade de Deus no interior da metafísica religiosa de Charles Sanders Peirce. In: **Cognitio**, São Paulo, v. 15, n. 2, p.213-242, jul./dez. 2014a.

ANDERSON, Douglas R. **Creativity and the philosophy of C.S. Peirce.** Dordrecht : Springer Science + Business Media, 1987. (Martinus Nijhoff Philosophy Library, v. 27).

\_\_\_\_\_. **Strands of system: the philosophy of Charles Peirce.** West Lafayette: Purdue University Press, 1995.

APEL, Karl- Otto. **Charles S. Peirce: from pragmatism to pragmaticism.** Translated by John Michael Krois. New York : Humanity Books, 1995.

ATKINS, Richard Kenneth. The pleasures of goodness: peircean aesthetics in light of Kant's critique of the power of judgment. In: **Cognitio**, São Paulo, v. 9, n. 1, p. 13-25, jan./jun. 2008.

ATKIN, Albert. **Peirce.** New York : Routledge, 2016.

AYDIN, Ciano. On the significance of ideals: Charles S. Peirce and the good life. In: **Transactions of the Charles S. Peirce Society**, v. 45, n. 3, p. 422-443, 2009.

BACHA, Maria de Lourdes. **A indução de Aristóteles a Peirce.** São Paulo : Legnar Informática & Editora, 2002.

BOLER, John F. **Charles Peirce and scholastic realism: a study of Peirce's relation to John Duns Scotus.** Seattle : University of Washingin Press, 1963.

- BRENT, Joseph. **Charles Sanders Peirce: a life**. Bloomington: Indiana University Press, 1998.
- BUCHLER, Justus. **Charles Peirce's empirism**. New York : Harcourt, Brase and Co., 1939.
- BURKS, Artur W. Man: Sign or algorithm? A rhetorical analysis of Peirce's semiotics. In: **Transactions of the Charles S. Peirce Society**, v. 16, n. 4, p. 279-293, 1980.
- CALCATERRA, Rosa M. **Ideias concretas: percursos na filosofia de John Dewey**. Tradução de Silvana Cobucci Leite. São Paulo : Edições Loyola, 2015.
- CASHELL, Kieran. Ex post facto: Peirce and the living signs of the dead. In: **Transactions of the Charles S. Peirce Society**, v. 43, n. 2, p. 345-371, 2007.
- CLANTON, J. Caleb. The structure of C. S. Peirce's Neglected argument for the reality of God: a critical assessment. In: **Transactions of the Charles S. Peirce Society**, v. 50, n. 2, p. 175-200, 2014.
- COLAPIETRO, Vincent Michael. **Peirce's approach to the self a semiotic perspective on human subjectivity**. New York : State University, 1989. (SUNY Series in Philosophy).
- \_\_\_\_\_. **Glossary of semiotics**. New York : Paragon House, 1993. (Paragon House Glossary for Research, Reading and Writing)
- \_\_\_\_\_. Toward a pragmatic conception of pratical identity. In: **Transactions of the Charles S. Peirce Society**, v. 42, n. 2, p. 173-205, jul./dez. 2006.
- \_\_\_\_\_. Pragmatism and psychoanalysis: C. S. Peirce as a mediating figure. In: **Cognitio**, São Paulo, v. 7, n. 2, p. 189-205, jul./dez. 2006a.
- \_\_\_\_\_. Toward a pragmatist acknowledgment of the Freudian unconscious. In: **Cognitio**, São Paulo, v. 9, n. 2, p. 187-203, jul./dez. 2008.
- \_\_\_\_\_. **Peirce e abordagem do self: uma perspectiva semiótica sobre a subjetividade humana**. Tradução de Newton Milanez. São Paulo : Intermeios, 2014.
- CORRINGTON, Robert S. **An introduction to C. S. Peirce: philosopher, semiotician, and ecstatic naturalist**. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 1993.
- \_\_\_\_\_. **Ecstatic naturalism: signs of the world**. Bloomington : Indiana University Press, 1994.
- DELADALLE, Gérard. **Charles Peirce's philosophy of signs: essays in comparative semiotics**. Bloomington : Indiana University Press, 2000.
- DEUSER, Herman (Translator). **Charles Sanders Peirce: Religionsphilosophische Schriften**. Hamburg, Germany: Meiner Felix Verlag GmbH, 1995.
- DE TIENNE, André. Information in formation: a peircean approach. In: **Cognitio**, São Paulo, v. 6, n. 2, p. 149-165, jul./dez. 2005.

**DICIONÁRIO Morfológico da língua portuguesa.** Evaldo Heckler, Sebald Back e Egon Ricardo Massing (Eds.). São Leopoldo, Rio Grande do Sul : UNISINOS, 1984. V. 1.

**DICCIONARIO Griego-Español Florencio.** Florencio I. Sebastián Yarza (Ed.). Barcelona : Ramón Sopena, 1945.

DIPERT, Randall. Peirce's deductive logic: its development, influence, and philosophical significance. In: **The Cambridge Companion to Peirce.** New York : Cambridge University Press, 2004.

EJSING, Anette. **Theology of anticipation:** a constructive study of C. S. Peirce. Eugene: Pickwick Publications, 2007.

ESPOSITO, Joseph. **Evolutionary metaphysics:** the development of Peirce's theory of categories. Athens: Ohio University Press, 1980.

FABBRICHESI, Rossella. The greek roots of pragmatism: a new word for an old way of thinking. In: **Cognitio,** São Paulo, v. 9, n. 2, p. 205-221, jul./dez. 2008.

FAIRBANKS, M. Peirce on man as a language: a textual interpretation. In: **Transactions of the Charles S. Peirce Society,** v. 12, n. 1, p. 18-32, 1976.

FEIBLEMAN, James K. **An introduction to the philosophy of Charles S. Peirce.** Cambridge : The M.I.T. Press, c1946.

FISCH, Max Harold. **Peirce, semeiotic, and pragmatism.** Kenneth Laine Ketner and Christian J. W. Kloesel (Eds.). Bloomington: Indiana University Press, 1986.

FREADMAN, Anne. **The machinery of talk:** Charles Peirce and the sign hypothesis. Stanford, California : Stanford University Press, 2004.

GALLIE, W. B. **Peirce and pragmatism.** Harmondsworth : Penquin Books, 1952. (Pelican Philosophy Series).

GELPI, Donald L. **Peirce and theology:** essays in the authentication of doctrine. Lanham : University Press of America, 2001.

GIL, Fernando; MARQUES, António; MARKET, Oswaldo. **Recepção da crítica da razão pura** : antologia de escritos sobre Kant (1786-1844). Lisboa : Fundação Calouste Gulbenkian. Serviço de Educação e Bolsas, 1992.

HARTSHORNE, Charles ; REESE, William L. **Philosophers speak of God.** Chicago : The University of Chicago Press, 1976.

HARRISON, Stanley Martin. **Man's glassy essence:** an attempt to construct a theory of person based on the writings of Charles Sanders Peirce. Dissertation submitted in partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy in the Department of Philosophy at Fordham University. New York : Fordham University, 1971. [Microfilmed by University Microfilms, A Xerox Company, Ann Arbor, Michigan].

- HAUSMAN, Carl R. Value and the peircean categories. In: **Transactions of the Charles S. Peirce Society**, v. 15, n. 3, p. 203-224, 1979.
- \_\_\_\_\_. In and out of Peirce's percepts. In: **Transactions of the Charles S. Peirce Society**, v. 26, n. 3, p. 271-309, 1990.
- \_\_\_\_\_. **Charles S. Peirce's evolutionary philosophy**. New York : Cambridge University Press, 1993.
- \_\_\_\_\_. Charles Peirce's evolutionary realism as a process philosophy. In: **Transactions of the Charles S. Peirce Society**, v. 38, n. 1, p. 13-28, 2002.
- \_\_\_\_\_. Peirce's semeiotic applied to perception: the role of dynamic objects and percepts in perceptual interpretation. In: **Cognitio**, São Paulo, v. 7, n. 2, p. 231-246, jul./dez. 2006.
- HILPINEN, Risto. On a pragmatic theory of meaning and knowledge. In: **Cognitio**, São Paulo, v. 5, n. 2, p. 135-149, jul./dez. 2004.
- HOOKEYWAY, Christopher. **Truth, rationality, and pragmatism: themes from Peirce**. Oxford : Clarendon Press, 2002.
- \_\_\_\_\_. The pragmatic maxim and the proof of pragmatism (1). In: **Cognitio**, São Paulo, v. 6, n. 1, p. 25-42, jan./jul. 2005.
- \_\_\_\_\_. The pragmatic maxim and the proof of pragmatism (2). In: **Cognitio**, São Paulo, v. 9, n. 1, p. 57-72, jan./jun. 2008.
- \_\_\_\_\_. **The pragmatic maxim: essays on Peirce and pragmatism**. Oxford : Oxford University Press, 2012.
- HOUSER, Nathan. Peirce's general taxonomy of consciousness. In: **Transactions of the Charles S. Peirce Society**, v. 19, n. 4, p. 331-359, 1983.
- \_\_\_\_\_. Pragmatism and the loss of innocence. In: **Cognitio**, São Paulo, v. 4, n. 2, p. 197-210, jul./dez. 2003.
- \_\_\_\_\_. Peirce's Neglected Views on the Importance of the Individual for the Advancement of Civilization. In: **Cognitio**, v. 14, n. 2, p. 163-178, jul./dez. 2013.
- IBRI, Ivo Assad. **Kósmos Noetós: a arquitetura metafísica de Charles S. Peirce**. São Paulo: Perspectiva: Hólón, 1992. (Coleção Estudos, v. 130).
- \_\_\_\_\_. Sobre a incerteza. In: **Trans/Form/Ação**, n. 23, p. 97-104, 2000.
- \_\_\_\_\_. As consequências de consequências práticas. In: **Cognitio**, São Paulo, ano 1, n. 1, p. 30-37, jul./dez. 2000a.
- \_\_\_\_\_. Sobre a identidade Ideal-Real na filosofia de Charles S. Peirce. In: **Cognitio**, São Paulo, ano 1, n. 1, p. 38-45, jul./dez. 2000b.
- \_\_\_\_\_. Ser e aparecer na filosofia de Peirce: o estatuto da fenomenologia. In: **Cognitio**, São Paulo, ano 2, n. 2, p. 67-76, jan./jun. 2001.

- \_\_\_\_\_. A vital importância da primeiridade na filosofia de Peirce. In: **Cognitio**, São Paulo, n. 3, p. 46-52, nov. 2002.
- \_\_\_\_\_. Semiótica e Pragmatismo: interfaces teóricas. In: **Cognitio**, São Paulo, v. 5, n. 2, p. 168-179, jul./dez. 2004.
- \_\_\_\_\_. O amor criativo como princípio heurístico na filosofia de Peirce. In: **Cognitio**, São Paulo, v. 6, n. 2, p. 187-199, jul./dez. 2005.
- \_\_\_\_\_. “The heuristic exclusivity of abduction in Peirce’s philosophy”. In: **Semiotics and Philosophy in C.S.Peirce**. Edited by Rossella Fabbrichesi Leo and Susana Marietti (Eds.). Cambridge : Cambridge Scholars Press, 2006.
- \_\_\_\_\_. Pragmatismo e realismo: a semiótica como transgressão da linguagem. In: **Cognitio**, São Paulo, v. 7, n. 2, p. 247-259, jul./dez. 2006a.
- \_\_\_\_\_. O significado de primeiridade em Schelling, Schopenhauer e Peirce. In: **Cognitio**, São Paulo, v. 9, n. 2, p. 223-234, jul./dez. 2008.
- \_\_\_\_\_. Reflections on a poetic ground in Peirce’s philosophy. In: **Transactions of the Charles S. Peirce Society**, v. 45, n. 3, p. 273-307, 2009.
- \_\_\_\_\_. **Mentes lendo mentes**: sobre o idealismo objetivo de Peirce. São Paulo, 2010. (Artigo apresentado à XIV Encontro Nacional de Filosofia da ANPOF). [No prelo]
- \_\_\_\_\_. Peircean seeds for a philosophy of art. In: **Semiotics 2010: The Semiotics of Space**. Edited by Jamin Pelkey, Karen A. Haworth, Jason Hogue, and Leonard G. Sbrocchi. New York : Legas Publishers, 2010a.
- \_\_\_\_\_. Semiotics and epistemology: the pragmatic ground of communication. In: **New Perspectives on Pragmatism and Analytic Philosophy**. Edited by Rosa M. Calcaterra; Amsterdam: Rodopi, 2011.
- \_\_\_\_\_. Choices, dogmatisms and bets: justifying Peirce’s realism. In: **Veritas**, PUCRS, v. 57, n. 2, p. 51-61, 2012.
- \_\_\_\_\_. The heuristic power of agapism in Peirce’s philosophy. In: **Nóema**, v. 4, n. 2, p. 1-21, 2013. Disponível em: <<http://riviste.unimi.it/index.php/noema/article/view/3251>>. Acesso em: 26 jun. 2014.
- \_\_\_\_\_. The continuity of life: on Peirce’s objective idealism. In: **Peirce and biosemiotics: a guess at the riddle of life**. Edited by Vinicius Romanini; Eliseo Fernández. New York ; London : Springer Dordrecht Heidelberg, 2014a.
- \_\_\_\_\_. **Kósmos Noetós**: a arquitetura metafísica de Charles S. Peirce. São Paulo: Paulus, 2015. (Ensaio Filosófico).
- \_\_\_\_\_. The ontology of action in Peirce’s philosophy. In: **The status of thought in honorem professor Ivan Mladenov**. Elka Traykova, Paul Copley, Miryana Yanakieva, Raya Kuncheva, Andrey Tashev (Eds.). [s.l.], Sofia Publishind Center, 2015a.



\_\_\_\_\_. The Schellingian roots of Peirce's idealism. In: **Nóema: Revista Online de Filosofia**, v. 6, n. 2, 2015b.

\_\_\_\_\_. A formação de hábitos e a origem das leis na VII Conferência de Cambridge, de Ch. S. Peirce. In: **Veritas**, Porto Alegre, v. 60, n. 3, p. 619-630, set./dez. 2015c.

LALANDE, André. **Vocabulário técnico e crítico da filosofia**. 2. ed. São Paulo : Martins Fontes, 1996.

LANE, Robert. Persons, signs, animals: a peircean account of personhood. In: **Transactions of the Charles S. Peirce Society**, v. 45, n. 1, p. 1-26, 2009.

LEBRUN, G. **Sobre Kant**. Rubens Rodrigues Torres Filho (Org.). São Paulo: Iluminuras, 2010. (Biblioteca Pólen).

LEFRANÇOIS, Guy R. **Teorias da aprendizagem**. Tradução de Vera Magyar. 5. ed. São Paulo: Cengage Learning, 2008.

LIPSCOMB, Benjamin J. Bruxvoort and Krueger, James (Eds.). **Kant's moral metaphysics: God, freedom, and immortality**. Berlin, Germany : The Gruyter, 2010.

LISZKA, James Jakób. **A general introduction to the semeiotic of Charles Sanders Peirce**. Bloomington : Indiana University Press, 1996.

\_\_\_\_\_. Re-thinking the pragmatic theory of meaning. In: **Cognitio**, São Paulo, v. 10, n. 1, p. 61-79, jan./jun. 2009.

LUCAS, Sofia Isabel Machado. **A classificação das ciências de Charles Sanders Peirce**. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Filosofia, Pontifícia Universidade Católica (PUC), São Paulo, 2003.

MARCONDES FILHO, C. Esquecer Peirce? Dificuldades de uma teoria da comunicação que se apoia no modelo lógico e na religião. In: **Galaxia** (São Paulo, Online), n. 24, p. 22-32, 2012. Parte I.

\_\_\_\_\_. Esquecer Peirce? Dificuldades de uma teoria da comunicação que se apoia no modelo lógico e na religião. In: **Galaxia** (São Paulo, Online), n. 25, p. 38-51, 2013. Parte II.

MCCARTHY, Jeremiah E. Semiotic idealism. In: **Transactions of the Charles S. Peirce Society**, v. 20, n. 4, p. 395-434, 1984.

MEYERS, Robert G. Peirce's doubts about idealism. In : **Transactions of the Charles S. Peirce Society**, v. 21, n. 2, p. 223-240, 1985.

MISAK, Cheryl (Ed.). **The Cambridge Companion to Peirce**. New York : Cambridge University Press, 2004.

\_\_\_\_\_. C. S. Peirce on vital matters. In: **The Cambridge Companion to Peirce**. New York : Cambridge University Press, 2004a.

MLADENOV, Ivan. **Conceptualizing metaphors: on Charles Peirce's marginalia**. New York : Routledge, 2006.

- MOORE, Edward G; ROBIN, Richard S. **Studies in philosophy of Charles Sanders Peirce**. Second Series. Amherst : The University of Massachusetts Press, 1964.
- MOORE, Edward G. On the world as general. In: **Transactions of the Charles S. Peirce Society**, v. 4, n. 2, p. 90-101, 1968.
- MOORE, Matthew E. The genesis of the peircean continuum. In: **Transactions of the Charles S. Peirce Society**, v. 43, n. 3, p. 425-469, 2007.
- MUOIO, Patricia A. Peirce on the person. In: **Transactions of the Charles S. Peirce Society**, v. 20, n. 4, p. 169-182, 1984.
- MURPHEY, Murray G. **The development of Peirce's philosophy**. Indianapolis : Hackett Publishing Company, c1993. [reimpressão de 1961]
- \_\_\_\_\_. On Peirce's metaphysics. In: **Transactions of the Charles S. Peirce Society**, v. 1, n. 1, p. 12-26, 1965.
- NEVILLE, Robert. The contributions of C. S. Peirce to contemporary philosophy of religion. In: **Cognitio**, São Paulo, n. 2, p. 134-146, 2001.
- NÖTH, Winfried. **Panorama da semiótica: de Platão a Peirce**. 4. ed. São Paulo : Annablume, 2003. (Coleção E, n. 3).
- \_\_\_\_\_. The criterion of habit in Peirce's definitions of the symbol. In: **Transactions of the Charles S. Peirce Society**, v. 46, n. 1, p. 82-93, 2010.
- \_\_\_\_\_. A teoria da comunicação de Charles S. Peirce e os equívocos de Ciro Marcondes Filho. In: **Galaxia** (São Paulo, Online), n. 25, p. 10-23, jun. 2013.
- NIEMOCZYNSKI, Leon J. **Charles Sanders Peirce and a religious metaphysics of nature**. Lanham: Lexington Books, 2011.
- ORANGE, Donna M. **Peirce's conception of God: a developmental study**. Lubbock: Institute for Studies in Pragmatism, 1984. (Peirce Studies, n. 2).
- PAPE, Helmut. Thinking and acting: the logical background of Peirce's pragmatism. In: **Cognitio**, São Paulo, v. 10, n. 1, p. 91-104, jan./jun. 2009.
- PARKER, Kelly. Peirce's semiotic an ontology. In: **Transactions of the Charles S. Peirce Society**, v. 30, n. 1, p. 51-76, 1994.
- \_\_\_\_\_. **The continuity of Peirce's thought**. Nashville: Vanderbilt University Press, 1998.
- PIAGET, J. **A formação do símbolo na criança**. Rio de Janeiro, Editora Zahar, 1975.
- \_\_\_\_\_. **O nascimento da inteligência da criança**. Editora Crítica: São Paulo, 1986.
- PIETARINEN, Ahti-Veikko. The place of logic in pragmatism. In: **Cognitio**, São Paulo, v. 9, n. 2, p. 247-260, jul./dez. 2008.
- \_\_\_\_\_. Comments on Hookway, "The Pragmatic Maxim and the proof of Pragmatism (2): After 1903". In: **Cognitio**, São Paulo, v. 9, n. 1, p. 85-91, jan./jun. 2008a.

POTTER, V. G.; SHIELDS, S. J.; SHIELDS P. B. Peirce's definitions of continuity. In: **Transactions of the Charles S. Peirce Society**, v. 13, n. 1, p. 20-35, 1977.

POTTER, V. G. Peirce's analysis of normative sciences. In: **Transactions of the Charles S. Peirce Society**, v. 2, n. 1, p. 5-33, 1966.

\_\_\_\_\_. Vaguely like a man: the theism of Charles S. Peirce. In: **Peirce's philosophical perspectives**. New York : Fordham University Press, 1993. (American Philosophy Series, n. 4).

\_\_\_\_\_. **Charles S. Peirce: on norms & ideals**. New York: Fordham University Press, 1997. (American Philosophy Series, n. 6).

PUTNAM, Ruth Anna (Ed.). **The Cambridge Companion to William James**. New York : Cambridge University Press, 1997.

RAPOSA, Michel L. **Peirce's philosophy of religion**. Bloomington: Indiana University Press, 1989. (Peirce Studies, n. 5).

REYNOLDS, Andrew. **Peirce's Scientific Metaphysics: the philosophy of chance, law, and evolution**. Nashville : Vanderbilt University Press, 2002.

RESCHER, Nicholas. **Peirce's philosophy of science: critical studies in his theory of induction and scientific method**. Notre Dame, Indiana : University of Notre Dame Press, 1978.

ROBINSON, Andrew. **God and the world of signs: trinity, evolution, and the metaphysical semiotics of Charles S. Peirce**. Boston: Brill, 2010. (Philosophical Studies in Science and Religion, v. 2).

ROSA, António Machuco. **O conceito de continuidade em Charles S. Peirce**. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2003.

ROSENTHAL, Sandra B. The "Would-be" present of C. S. Peirce. In: **Transactions of the Charles S. Peirce Society**, v. 4, n. 3, p. 155-162, 1968.

\_\_\_\_\_. On the epistemological significance of what Peirce is not. In: **Transactions of the Charles S. Peirce Society**, v. 15, n. 1, p. 19-28, 1979.

\_\_\_\_\_. **Charles Peirce's pragmatic pluralism**. New York : State University, c1994.

SALATIEL, José Renato. O que Peirce quer dizer por violação das leis da natureza pelo acaso? In: **Cognitio**, São Paulo, v. 10, n. 1, p. 105-117, jan./jun. 2009.

SANTAELLA, Lúcia; VIEIRA, Jorge Albuquerque. **Mataciência: como guia de pesquisa: uma proposta semiótica e sistêmica**. São Paulo: Editora Mérito, 2008.

SANTAELLA, Lúcia. **O que é semiótica**. São Paulo : Editora Brasiliense, 1983. (Coleção Primeiros Passos, 103).

\_\_\_\_\_. **A Percepção: uma teoria semiótica**. 2. ed. São Paulo : Editora Experimento, 1994.

- \_\_\_\_\_. Chaves do pragmatismo peirciano nas ciências normativas. In: **Cognitio**, São Paulo, ano1, n. 1, p. 102-116, 2º sem. 2000.
- \_\_\_\_\_. Os significados pragmáticos da mente e o sinequismo em Peirce. In: **Cognitio**, São Paulo, n. 3, p. 97-106. nov. 2002.
- \_\_\_\_\_. **O método anticartesiano de C. S. Peirce**. São Paulo: Editora UNESP, 2004.
- \_\_\_\_\_. **A teoria geral dos signos**: como as linguagens significam as coisas. São Paulo : Pioneira Thomsom Learning, 2004a.
- \_\_\_\_\_. O papel da mudança de hábito no pragmatismo evolucionista de Peirce. In: **Cognitio**, São Paulo, v. 5, n. 1, p. 75-83. jan./jun. 2004b.
- \_\_\_\_\_. Os conceitos anticartesianos do self em Peirce e Bakhtin. In: **Cognitio**, São Paulo, v. 7, n. 1, p. 121-132. jan./jun. 2006.
- \_\_\_\_\_. Sinequismo e onipresença da semiose. In: **Cognitio**, São Paulo, v. 8, n. 1, p. 141-149. jan./jun. 2007.
- \_\_\_\_\_. Epistemologia semiótica. In: **Cognitio**, São Paulo, v. 9, n. 1, p. 93-110. jan./jun. 2008.
- SCHNEIDER, Herbert W. Fourthness. In : **Studies in the Philosophy of Charles Sanders Peirce**. Cambridge, Massachusetts : Harvard University Press, 1952.
- SEBEOK, Tomas A. **Signs**: an introduction to semiotics. Toronto : University of Toronto Press, 1994.
- SILVEIRA, Lauro Frederico Barbosa da. Em busca dos fundamentos da universalidade da necessidade da semiótica e do pragmatismo de C. S. Peirce. In: **Cognitio**, São Paulo, ano 1, n. 1, p. 117-126, 2º sem. 2000.
- \_\_\_\_\_. Acaso, existência e lei num universo em evolução. In: **Cognitio**, São Paulo, ano 1, n. 1, p. 127-137, 2º sem. 2000a.
- \_\_\_\_\_. Os primeiros passos rumo à verdade. In: **Cognitio**, São Paulo, n. 3, p. 107-114, nov. 2002.
- \_\_\_\_\_. Observe-se o fenômeno: forma e realidade na semiótica de Peirce. In: **Cognitio**, São Paulo, v. 5, n. 2, p. 194-199, jul./dez. 2004.
- \_\_\_\_\_. On the interpretants of the dicent signs. In: **Cognitio**, São Paulo, v. 6, n. 2, p. 209-219, jul./dez. 2005.
- \_\_\_\_\_. Caráter sinfônico das representações semióticas. In: **Cognitio**, São Paulo, v. 7, n. 2, p. 303-315, jul./dez. 2006.
- \_\_\_\_\_. **Curso de semiótica geral**. São Paulo : Quartier Latim, 2007.
- \_\_\_\_\_. Informação e verdade na filosofia de Peirce. In: **Cognitio**, São Paulo, v. 9, n. 2, p. 281-323, jul./dez. 2008.
- \_\_\_\_\_. Continuity and discontinuity in boundary issues. In: **Cognitio**, São Paulo, v. 10, n. 2, p. 139-152, jan./jun. 2009.

\_\_\_\_\_. **Incursões semióticas**. Campinas: Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência - UNICAMP, 2014. (Coleção CLE, v. 65).

SHERIFF, John K. **Charles Peirce's guess at the riddle: grounds for human significance**. Bloomington : Indiana University Press, 1994.

SHORT, T. L. **Peirce's theory of signs**. Cambridge, Massachusetts : Cambridge University Press, 2007.

\_\_\_\_\_. What was Peirce's objective idealism? In: **Cognitio**, São Paulo, v. 11, n. 2, p. 333-346, jul./dez. 2010.

\_\_\_\_\_. Questions concerning certain claims made for the New List. In: **Transactions of the Charles S. Peirce Society**, v. 49, n. 3, p. 267-298, 2013.

SKAGESTAD, Peter. Peirce's Inkstand as an embodiment of mind. In: **Transactions of the Charles S. Peirce Society**, v. 35, n. 3, p. 551-562, 1999.

\_\_\_\_\_. Peirce's semeiotic model of the mind. In : **The Cambridge companion to Peirce**. New York : Cambridge University Press, p. 241-256, 2004.

STEPHENS, G. Lynn. Noumenal Qualia: C. S. Peirce on our epistemic access to feeling. In: **Transactions of the Charles S. Peirce Society**, v. 21, n. 1, p. 95-109, 1985.

STJERNFELT, Frederik. **Natural propositions: the actuality doctrine of dicisigns**. Boston, Massachusetts : Docent Press, 2014.

TIERCELIN, Claudine. Peirce's objective idealism: a defense. In: **Transactions of the Charles S. Peirce Society**, v. 34, n. 1, p. 1-28, 1998.

**THE CAMBRIDGE Dictionary of Philosophy**. General Editor Robert Audi. 2nd. New York : Cambridge University Press, 1999.

**THE CHRISTIAN Register Symposium: science and immortality**. Revised and Enlarged, Edited by S. Barrows. Boston : Geo. H. Ellis, 1887.

THOMPSON, Manley. **The pragmatic philosophy of C. S. Peirce**. Chicago : University of Chicago Press, 1953.

TURLEY, Peter. **Peirce's cosmology**. New York: Philosophical Library, 1977.

WALTHER-BENSE, Elisabeth. **A teoria geral dos signos: introdução aos fundamentos da semiótica**. São Paulo : Perspectiva, 2000.

WAAL, Cornelis de. **On Peirce**. Wadsworth, United States : Thomson Learning, 2001. (Wadsworth Philosophers Series).

\_\_\_\_\_. Science beyond the self: remarks on Charles S. Peirce's social epistemology. In: **Cognitio**, São Paulo, v. 7, n. 1, p. 149-163, jan./jun. 2006.

\_\_\_\_\_. **Sobre pragmatismo**. Tradução de Cassiano Terra Rodrigues. São Paulo : Loyola, 2007.

WEBER, Eric Thomas. Proper names and persons: Peirce's semiotic consideration of proper names. In: **Transactions of the Charles S. Peirce Society**, v. 44, n. 2, p. 346-362, 2008.

WIENER, Philip P.; YOUNG, Frederic H. (Eds.). **Studies in the philosophy of Charles Sanders Peirce**. Cambridge, Massachusetts : Harvard University Press, 1952.

WILEY, Norbert. **The semiotic self**. Chicago : The University of Chicago Press, 1994.

ZALAMEA, Fernando. **Peirce's logic of continuity**. Boston, Massachusetts : Docent Press, 2012.

## APÊNDICES

### I – Tradução integral do texto “Ciência e Imortalidade”<sup>523</sup>

O que sustenta os fatos positivamente verificados a respeito da doutrina de uma vida futura? Por “doutrina de uma vida futura”, entendo a proposição de que, após a morte, retemos ou recuperamos nossa consciência individual, bem como o sentimento, a vontade, a memória, e, resumidamente (exceto por uma contingência infeliz), todos os nossos poderes mentais em perfeito estado. A questão é, colocando-se de lado todos os aspectos superiores concernentes a essa doutrina, sua sacralidade e seu sentimento – acerca dos quais um homem da ciência não tem autoridade para emitir uma opinião – e julgando-a da mesma maneira rigorosa com a qual se deve julgar uma proposição da física, quais fatos nos levariam a nela crer ou não?

Por trás das mais proeminentes evidências positivas estariam os milagres de cunho religioso, as maravilhas espiritualistas, os fantasmas, e etc. A respeito disso, tenho pouquíssimo a dizer. Tomo os milagres modernos da Igreja Católica como as melhores confirmações. Três membros da Sociedade Inglesa de Pesquisas Psíquicas, *English Psychological Research Society*, publicaram recentemente um vasto livro de 1400 páginas, um octavo maior, intitulado “Os Fantasmas dos Vivos”, *The Phantasms of the Living*. Esse trabalho relata cerca de 7 mil aparições de pessoas mortas para outra pessoa a certa distância. O fenômeno da telepatia ou a percepção sob condições que proíbem percepções ordinárias, apesar de não totalmente convencional, é abalizada por observações notáveis. Contudo, os autores do livro do qual falo – Messrs, Gurney, Myers e Podmore – acreditam que comprovaram a existência de um tipo de telepatia pela qual pessoas mortas aparecem para pessoas vivas a grandes distâncias. Seus mais contundentes argumentos são baseados na doutrina das probabilidades, a qual examinei com muita cautela, e estou absolutamente certo de que tais argumentos são inúteis, em parte devido à incerteza e ao erro dos dados numéricos, mas também devido ao fato de que os autores foram espantosamente descuidados no tocante à admissão de casos descartados pelas próprias condições de argumentação.

---

<sup>523</sup> W 6.61-64.

Todavia, admitindo-se todas as histórias de fantasmas já contadas, bem como a realidade de toda manifestação espiritual, o que elas provariam? Esses fantasmas e espíritos demonstram nada mais que um resquício da mente; são como animais inferiores. Se neles acreditasse, eu concluiria que enquanto a alma não fosse completamente extinta com a morte do corpo, seria então reduzida a uma sombra lastimável, um mero fantasma do seu “eu” prévio, como dizemos. E, por isso, esses espíritos e aparições seriam tão dolorosamente solenes. Eu posso, inclusive, até imaginar uma situação em que eu fosse repentinamente liberto de todos os julgamentos e responsabilidades desta vida; minha provação terminada e meu destino posto além de qualquer coisa, eu me sentiria assim como em um veleiro em alto mar, sabendo que por dez dias nenhum negócio apareceria e nada mais aconteceria. Eu julgaria tal situação estupendamente divertida, seria o ápice da alegria e eu me sentiria totalmente satisfeito por deixar o vale das lágrimas para trás. Mas, em vez disso, essas pobres almas voltam aos seus locais habituais para chorar pelo leite derramado.

Sob a égide das evidências aparentemente desfavoráveis a essa doutrina, podemos considerar as observações ordinárias a respeito da dependência da ação mental saudável em relação ao estado do corpo. Também há aqueles casos raros de dupla consciência em que a identidade pessoal é completamente destruída ou modificada até mesmo nesta vida. Se uma mulher ou um homem, que é um dia uma pessoa e, no dia seguinte, outra, há de viver após a morte, por favor, peço que me digam qual das duas pessoas que habitam o mesmo corpo estará destinada a sobreviver?

Há, certamente, um enorme e formidável número de fatos que, apesar de não fornecerem suporte à questão da vida futura diretamente, nos guiam a uma concepção geral sobre o universo que não coaduna com tal crença. Nós julgamos a possibilidade do invisível com base no que é visível. Sorrimos diante da lâmpada de Aladim e do elixir da vida, pois ambos são extremamente improváveis mediante ao que já passou por nossa observação. Aqueles de nós que nunca viram um espírito ou qualquer fato análogo à imortalidade entre as coisas que indubitavelmente conhecemos, devem ser desculpados se desprezarmos a essa doutrina. Até onde podemos ver, formas de beleza, de sentimento e de inteligência são os fenômenos mais evanescentes.

“A flor que nasceu, para sempre, há de morrer.”



Além disso, estudos científicos nos ensinaram que o testemunho do homem, quando não elaborado, é uma fraca evidência. Resumidamente, a total improbabilidade de uma alma imortal comparada a qualquer coisa de que não possamos duvidar, bem como a leveza de todos os velhos argumentos para a sua existência parecem-me bastante incisivos.

Por outro lado, a teoria sobre outra vida pode muito bem ser reforçada, junto com outras visões espiritualistas gerais, quando a falsidade palpável daquela filosofia mecânica do universo que domina o mundo moderno for reconhecida. É suficiente mergulhar no ar e, então, abrir os olhos e ver que o mundo não é governado por mecanismos, como Spencer e outras mentes superiores nos fariam crer.

A infinita variedade no mundo não foi criada por lei. Não é da natureza da uniformidade criar variações, e nem da lei gerar circunstâncias. Quando observamos a diversidade da natureza, encaramos diretamente uma espontaneidade viva. “Um dia de caminhada pelo interior nos levará à nossa casa.”

E é aí que reside o grande fato do crescimento e da evolução. Sei que Herbert Spencer se empenha em mostrar que a evolução é uma consequência do princípio mecânico da conservação de energia. Porém, seu capítulo sobre o assunto é matematicamente absurdo, e o condena a ser um homem que fala pretensiosamente sobre o que não conhece. O princípio da conservação de energia, como é bem conhecido, pode ser descrito da seguinte forma: qualquer coisa que se modifique pode ser trazida à tona por forças que podem igualmente ocorrer na ordem reversa (todos os movimentos ocorrendo na mesma velocidade, mas em direções reversas) sob o governo das mesmas forças. Entretanto, o essencial acerca do crescimento é que ele ocorre em uma determinada direção, que não é reversível. Por exemplo, meninos se tornam homens e não homens meninos. Este é, portanto, um corolário primordial da doutrina da conservação de energia: o crescimento não é o efeito da força unicamente.

O mundo, portanto, evidentemente não é governado por lei cega. Suas principais características são absolutamente incompatíveis com esta visão. Quando o homem da ciência começou a compreender a dinâmica, e a aplicou com êxito à explicação de alguns fenômenos, logo se antecipou ao dizer que o mundo poderia ser explicado daquela maneira também, e foi então que a Filosofia Mecânica se estabeleceu. Contudo, um estudo posterior sobre a natureza da força mostrou que seu caráter conservador refuta completamente a noção mecânica sobre o universo. Assim como posso ler os signos do

tempo, a condenação da metafísica necessitarista está selada. O mundo acabou com ela. Agora ela deve abrir alas para visões mais espiritualistas, e é muito natural esperar que um estudo posterior a respeito da natureza possa estabelecer a realidade de uma vida futura.

De minha parte, não posso admitir a proposição de Kant – que haja certas barreiras intransponíveis ao conhecimento humano, e mesmo que existam barreiras em relação ao infinito e ao absoluto, a questão de uma vida futura, distinta da questão da imortalidade, não as transcende. A história da ciência fornece ilustrações suficientes sobre a insensatez em dizer que isso ou aquilo nunca poderá ser descoberto. Auguste Comte, por exemplo, dizia ser impossível que o homem pudesse aprender qualquer coisa a respeito da constituição química das estrelas fixas, contudo, antes que seu livro chegasse à mão dos seus leitores, a descoberta em questão foi feita. Lengendre, por sua vez, falou sobre uma certa proposição a respeito da teoria dos números que, enquanto parecia verdadeira, estava, em contrapartida, além dos poderes da mente humana prová-la. No entanto, o próximo a escrever sobre o assunto forneceu seis demonstrações diferentes de tal teorema. Dentro desta perspectiva, não vejo porque os cidadãos da Terra não poderiam, algum dia, descobrir se de fato há vida futura ou não. Porém, no presente, entendo que não temos fatos suficientes para concluir qualquer coisa a respeito desta questão. Se há pessoas que creem numa vida futura, seja por afeição à venerável crença da cristandade ou para o seu próprio consolo, elas fazem muito bem. Contudo, não acho sábio extrair quaisquer deduções práticas a partir de proposições religiosas ou sentimentais – como, por exemplo, que a felicidade e os direitos humanos são pouco importantes; que os nossos pensamentos devem ser isolados das coisas mundanas, e etc. – a menos que tais deduções passem pela sanção do bom senso.

## II – Tradução do texto Lowell XI (excerto sobre a imortalidade)<sup>524</sup>

O princípio de que a essência de um símbolo é formal, não material, tem uma ou duas consequências importantes. Suponhamos que eu apague esta palavra “seis” e escreva “seis”. Aqui, não haverá uma segunda palavra, mas a mesma palavra novamente; elas são idênticas. Agora, pode a identidade ser interrompida, ou podemos dizer que a palavra existia apesar de não ter sido escrita? A palavra “seis” sugere que duas vezes três é igual a cinco mais um. Essa é uma verdade eterna; uma verdade que é e sempre há de ser; e que seria igualmente verdadeira mesmo que não houvesse seis coisas enumeráveis no universo, uma vez que permanecerá sendo verdade que cinco mais um seria duas vezes três. Agora, essa verdade é a palavra “seis”, se por seis não significarmos essa linha de giz, mas sim aquilo em que *seis*, *sex*, *ἕξ*, *sechs*, *zes*, *six* e *sei* concordam. Diz-se que a verdade nunca fica sem uma testemunha, e realmente, o fato por si só – o estado das coisas – é um símbolo do fato geral segundo os princípios da indução, de modo que o verdadeiro símbolo possui um interpretante, na medida em que é verdadeiro. E, por ser idêntico ao seu interpretante, ele sempre existe. Portanto, o símbolo necessário e verdadeiro é imortal. E o homem também deve ser, desde que seja vivificado pela verdade. Esta é uma imortalidade muito diferente daquela que as pessoas esperam, embora não conflite com a outra. Eu não conheço se o paraíso mohamediano não é verdadeiro, apenas não tenho evidências de que é. A existência animal é certamente prazerosa, apesar de algumas pessoas estarem cansadas dela, mas penso que as pessoas mais educadas dizem que ela não é imortal, do contrário, elas considerariam os brutos imortais. A existência espiritual, como o homem a tem dentro de si, a qual ele carrega consigo em suas opiniões e sentimentos, simpatia e amor, serve como evidência do valor absoluto do homem – e essa é a existência que a lógica diz ser certamente imortal. Não é uma existência impessoal porque a personalidade reside na unidade do “eu penso” – que é a unidade da simbolização – a unidade da consistência – e pertence a todo símbolo. Não é uma existência alheia ao mundo externo porque o sentimento e a atenção são elementos essenciais do próprio símbolo. Todavia, é uma existência modificada, uma em que não há mais as glórias da audição e da visão, pois os sons e as cores requerem o olho animal; e da mesma forma, todos os sentimentos serão diferentes.

---

<sup>524</sup> W 1.500-502.

Essa é uma imortalidade que depende de o homem ser um símbolo verdadeiro. Se, em vez de “seis”, tivéssemos escrito “Jove”, teríamos, então, um símbolo que possui nada mais que uma existência contingente, que não possui uma testemunha eterna na natureza das coisas e morrerá ou permanecerá vivo apenas na memória dos homens, sem despertar qualquer resposta em seus corações. É, entretanto, verdadeiro uma vez que significa um ser supremo; sua alma genérica é verdadeira e eterna, mas sua alma específica e individual é nada mais do que uma sombra.

Todo homem possui seu próprio caráter peculiar, que está presente em tudo o que ele faz. Este caráter está em sua consciência, não sendo, assim, um mero truque mecânico; e deste modo, é pelo princípio da última Lecture, uma cognição. Mas, por estar presente em toda a sua cognição, é uma cognição das coisas em geral. É, portanto, a filosofia do homem, a sua maneira de se referir às coisas; não uma filosofia da mente apenas – mas uma filosofia que pervarve a totalidade do homem. Essa idiosincrasia é a ideia do homem, e, se esta ideia é verdadeira, ele viverá para sempre; se for falsa, sua alma individual terá nada mais que uma existência contingente.

Senhoras e senhores, eu vos anuncio esta teoria da imortalidade pela primeira vez. Foi dita e pensada de maneira pobre, mas sua base é a rocha da verdade. E, pelo menos, servirá para ilustrar o uso que pode ser feito por mãos mais poderosas desta ciência injuriada, a lógica, *nec ad melius vivendum, nec ad commodius disserendum*.<sup>525</sup>

---

<sup>525</sup> Do latim: *Não faz o homem viver melhor, nem falar melhor.*

### III – Tradução integral do texto “A Imortalidade à luz do Sinequismo”<sup>526</sup>

A palavra sinequismo é a forma portuguesa do grego *συνεχισμός* de *συνέχης*, continuidade. Por dois séculos temos afixado *ista* e *ismo* às palavras, com o objetivo de assinalar as doutrinas que exaltam a importância daqueles elementos que a palavra raiz significa. Assim, materialismo é a doutrina de que tudo é matéria; idealismo é a doutrina de que tudo são ideias; dualismo a filosofia que divide tudo em dois. Da mesma maneira, eu propus fazer sinequismo significar a tendência de tomar tudo como contínuo.<sup>527</sup>

Por muitos anos eu tenho me esforçado em desenvolver essa ideia, e, por fim, pude oferecer alguns de meus resultados no *The Monist*.<sup>528</sup> Levo a doutrina tão longe a ponto de sustentar que a continuidade governa todo o domínio da experiência, em cada um de seus elementos. De acordo com isso, cada proposição, exceto quando se relaciona com um limite irrealizável da experiência (que chamo de Absoluto), deve ser tomada como uma qualificação indefinida; pois uma proposição que não tem qualquer relação com a experiência é totalmente desprovida de significado.<sup>529</sup>

Proponho aqui, sem chegar até a questão extremamente difícil das evidências dessa doutrina, dar uma amostra da maneira como ela pode ser aplicada à questões religiosas. Não posso aqui esgotar o método dessa aplicação. De imediato isso produz corolários que parecem, em princípio, altamente enigmáticos. Mas os seus significados são clarificados por meio de uma aplicação mais profunda do princípio. Esse princípio deve, é claro, ser entendido em um sentido sinequista em si mesmo; e, assim entendido, não se contradiz a si próprio de nenhum modo. Consequentemente, ele deve levar a resultados definidos, se as deduções forem realizadas cuidadosamente.

<sup>526</sup> Tradução publicada integralmente em *Cognitio-Estudos*, volume 8, número 2, julho-dezembro de 2011, p. 149-152. Agradeço a autorização do Editor da Revista, que autorizou a reprodução do seu conteúdo como Apêndice para a presente tese de doutorado.

<sup>527</sup> N.A.: [A palavra grega significa continuidade das partes, causadas por cirurgia] N.E.: O verbo raiz de *συνεχισμός* é *συνεχω*, segurar ou manter junto, continuar, preservar. A etimologia cirúrgica de Peirce não aparece no Liddell and Scott Greek-English Lexicon, que dá muitos exemplos relacionados com a continuidade do espaço, tempo, números e argumentos. A edição do Lexicon que Peirce muito provavelmente usou somente indica que *ὁ συνεχισμός* é a forma de *ἡ συνέχεια*, encontrada em escritores médicos (uma edição mais recente identifica dois autores, porém sem especificar o contexto). Aparentemente, essa é a única base da afirmação de Peirce de que a palavra significaria, como escreveu em um esboço, “o estabelecimento da continuidade em um sentido cirúrgico” (MS 946.5).

<sup>528</sup> N.E.: “A Lei da Mente” (*The Law of Mind*), *The Monist* 2 (julho de 1892): 533-59; EP1.312-33.

<sup>529</sup> N.E.: Isto é uma paráfrase da máxima pragmática de Peirce, expressada de forma impressa pela primeira vez em 1878, no seu artigo “Como tornar nossas ideias claras” (*How to make our ideas clear*; EP1.132), mas antecipada em publicações anteriores, incluindo a série de artigos sobre cognição de 1868 (“Cognition series”; EP1.1ff).

O sinequismo em sentido profundo não nos permitirá dizer que a soma dos ângulos de um triângulo equivale exatamente a dois ângulos retos, mas somente que essa quantidade equivale a mais ou menos alguma quantidade excessivamente pequena para todos os triângulos que possamos medir. Nós não podemos aceitar a proposição de que o espaço possui três dimensões como estritamente correta; somente podemos dizer que quaisquer movimentos de corpos fora das três dimensões são muito pequenos. Não podemos dizer que os fenômenos são perfeitamente regulares, mas somente que o grau das suas regularidades é efetivamente alto.

Há um famoso dito de Parmênides, “*ἔστι γὰρ εἶναι μηδὲν δ’ οὐκ ἔστιν*”, “o ser é, e o não ser é nada”<sup>530</sup>. Isso soa plausível; porém o sinequismo o nega terminantemente, declarando que o ser é assunto de mais ou menos, até fundir-se insensivelmente no nada. Isto se torna nítido quando consideramos que dizer que uma coisa é equivale a dizer que, ao final do progresso intelectual, isso irá adquirir um estado de permanência no reino das ideias. Agora, como nenhuma questão experiencial pode ser respondida com certeza absoluta, então nós nunca podemos ter razão para pensar que qualquer ideia dada será estabelecida de forma irrevogável ou ser refutada para sempre. Mas dizer que nenhum desses dois eventos se dará definitivamente é dizer que o objeto tem uma imperfeição e existência qualificada. Certamente, nenhum leitor irá supor que esse princípio intenciona ser aplicado somente a certos fenômenos e não a outros, por exemplo, somente a pequena província da matéria e não ao resto do grande império das ideias. Tampouco deve ser entendido como se referindo apenas aos fenômenos, excluindo os seus substratos subjacentes. O sinequismo certamente não tem nada a ver com qualquer incognoscível; mas não admitiria uma acentuada separação entre fenômenos e substratos. Aquilo que subjaz ao fenômeno e o determina, é desse modo, em si mesmo, um fenômeno.

O sinequismo, mesmo em sua forma menos forte, não pode tolerar o dualismo propriamente dito. Não deseja exterminar a concepção de dualidade, nem nenhuma dessas caprichosas filosofias que proclamam cruzadas contra essa ou aquela concepção fundamental podem encontrar o menor conforto nessa doutrina. Mas, o dualismo em seu sentido mais amplo e legítimo, como uma filosofia que realiza suas análises com um machado, deixando, como elementos últimos, pedaços desconexos de ser, é totalmente hostil ao sinequismo. Em particular, o sinequista não admitirá que fenômenos físicos e psíquicos sejam inteiramente distintos, tanto pertencendo a diferentes categorias de

<sup>530</sup> N.E.: Do poema de Parmênides *Περὶ φύσεως*, fragmento 6, linhas 1-2.

substância, como sendo dois lados totalmente separados de um mesmo anteparo, mas insistirá que todos os fenômenos são de um mesmo caráter, embora alguns sejam mais mentais e espontâneos, e outros mais materiais e regulares. Ainda, os dois juntos mostram a mistura de liberdade e coação, que permite que sejam, ou melhor, faz com que sejam teleológicos, ou dotados de propósito.

O sinequista também não pode dizer: “eu sou inteiramente eu mesmo e de maneira nenhuma tu.” Se abraçares o sinequismo, deves abandonar essa metafísica perversa. Em primeiro lugar, teus vizinhos são, em certa medida, tu mesmo, de maneira muito mais ampla do que, sem profundos estudos em psicologia, acreditarias. Realmente, a identidade que gostarias de atribuir a ti mesmo é, em sua maior parte, o mais vulgar delírio da vaidade. Em segundo lugar, todos os homens que se assemelham a ti e se encontram em circunstâncias similares são, em certa medida, tu mesmo, embora não exatamente da mesma maneira que teus vizinhos são tu.

Há ainda outra direção na qual a concepção barbaresca da identidade pessoal deve ser ampliada. Um hino Bramânico começa da seguinte forma: “Eu sou aquele puro e infinito Eu, bem-aventurado, eterno, evidente, onipresente, e que é substrato de tudo o que possui nome e forma.”<sup>531</sup> Isso expressa, mais do que humilhação, uma total dissolução do pobre eu individual no espírito de oração. Toda comunicação de mente para mente se dá através da continuidade do ser. Um homem é capaz de ter conseguido para ele um papel no drama da criação; e quanto mais ele perde a si mesmo nesse papel, não importa quão modesto isso possa ser, mais ele identifica a si mesmo com seu Autor.

O sinequismo nega que haja qualquer diferença imensurável entre fenômenos; e pelo mesmo argumento, não pode haver nenhuma imensurável diferença entre vigília e sono. Quando estás dormindo, não estás tão profundamente adormecido quanto pensas estar.

O sinequismo se recusa a acreditar que quando chega a morte, mesmo a consciência carnal cessa rapidamente. Como isso se dá é difícil de dizer, devido à completa falta de dados observacionais. Aqui, como em outros lugares, o oráculo

---

<sup>531</sup> N.E.: O hino, de acordo com MS S70: 7, é, em princípio, do *The Metaphysics of the Upanishads, or Vichar Sagar*, uma obra de Niscaladasa (d.c 1863), originalmente intitulado *Vicarasagara*, traduzido por Lala Sreeram (Calcutta: Heeralal Dhole, 1885; New Delhi: Asian Publication Services, 1979).

sinequista é enigmático. Possivelmente a sugestão daquela poderosa ficção ‘Sonhos dos Mortos’, recentemente publicada<sup>532</sup>, deva ser verdade.

Indo mais longe ainda, o sinequismo reconhece que a consciência carnal não é mais do que uma pequena parte do homem. Em segundo lugar, há a consciência social, pela qual o espírito do homem se incorpora aos outros, e que continua vivendo e respirando e mantendo o seu ser muito além do que observadores superficiais pensam. Nossos leitores não precisam ser avisados sobre como isso está soberbamente exposto no Manuscrito perdido de Freytag.<sup>533</sup>

Nem é isso, de maneira alguma, tudo. Um homem é capaz de consciência espiritual, que constitui para ele uma das verdades eternas, que se incorpora no universo como um todo. Isso, enquanto uma ideia arquetípica, não pode nunca se enfraquecer; e num futuro próximo está destinada a uma especial incorporação espiritual.

Um amigo meu, em consequência de uma febre, perdeu totalmente o sentido da audição. Ele sempre teve um grande apreço pela música, antes de sua calamidade; e, estranho dizer, mesmo depois disso, adorava ficar ao piano quando algum bom intérprete tocava. Disse-lhe uma vez: “Então, depois de tudo ainda podes ouvir um pouquinho.” “Em absoluto”, replicou-me, “porém, posso sentir a música por todo o meu corpo.” “O que!”, exclamei, “como é possível que se desenvolva um outro sentido em tão poucos meses?” “Não é um novo sentido”, respondeu-me ele, “agora que minha audição se foi, posso reconhecer que sempre possuí esse modo de consciência, que, anteriormente, assim como outras pessoas, confundia com a audição.” Da mesma maneira, quando a consciência carnal desaparecer com a morte, perceberemos finalmente que sempre tivemos uma consciência espiritual, que confundíamos com algo diferente.

Já disse o suficiente, penso, para mostrar que, embora o sinequismo não seja uma religião, muito pelo contrário, é uma filosofia puramente científica, deveríamos aceitar, de maneira geral e como antecipei com confiança, que ela pode exercer um importante papel na reconciliação entre religião e ciência.

---

<sup>532</sup> N.E.: Edward Stanton Huntington (1841-1895) escreveu, sob o pseudônimo de Edward Stanton, *Dreams of Dead* (Boston 1892). *The Nation* publicou uma resenha de Peirce em 8 de setembro de 1892: ver CN 1:165-66 (um esboço parcial se encontra em MS 1515).

<sup>533</sup> N.E.: Gustav Freytag (1816-1895), escritor alemão, publicou *Die verlorene Handschrift*, uma novela sobre a vida universitária, em 1864. A novela foi traduzida e publicada em série no *The Open Court*, no final dos anos 1880, e publicada em forma de livro como *O Manuscrito Perdido* (*The Lost Manuscript: A Novel*, Chicago: Open Court Pub. Co., 1890).