

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

Some reflections on the ontological aspect of the symbol and its relationship to the cognoscibility of God within the religious metaphysics of Charles Sanders Peirce

Rodrigo Vieira de Almeida

Doutorando em Filosofia na Pontifícia Universidade Católica – SP – Brasil
rodrigo.sandes.almeida@gmail.com

Resumo: O objetivo deste artigo é tecer algumas considerações acerca da relação entre a questão da cognoscibilidade de Deus e a dimensão ontológica do símbolo no interior da metafísica religiosa do filósofo norte-americano Charles Sanders Peirce. Para cumprir essa tarefa, este artigo divide-se em duas partes. Na primeira parte, procurar-se-á mapear o desenvolvimento do conceito ontológico de símbolo nos escritos de juventude e de maturidade do autor. Na segunda parte, buscar-se-á exibir como o conceito de símbolo, em sua dimensão ontológica, se relaciona com a posição do autor, exibida durante toda a sua carreira, acerca de como podemos pensar, filosoficamente, acerca de Deus.

Palavras-chave: Peirce. Metafísica religiosa. Símbolo. Cosmologia. Deus.

Abstract: *The purpose of this article is to address some considerations concerning the relationship between the cognoscibility of God and the ontological dimension of the symbol within the religious metaphysics of the American philosopher Charles Sanders Peirce. To accomplish this task, this article is divided in two parts. In the first part, efforts will be made to map the development of the ontological concept of symbol in the author's writings during his youth and adulthood. In the second part, it will seek to show how the concept of symbol, in its ontological dimension, relates to the author's position, displayed throughout his career, concerning how we can think, philosophically, about God.*

Keywords: *Peirce. Religious metaphysics. Symbol. Cosmology. God.*

Introdução

Este artigo tem por objetivo tecer algumas reflexões acerca da dimensão ontológica do símbolo e sua relação com um dos possíveis temas daquilo que se pode chamar de a metafísica religiosa de Charles Sanders Peirce, a saber, aquela que trataria primordialmente da cognoscibilidade possível de Deus. No intuito de atingir tal

objetivo, o artigo se dividirá em duas partes. A primeira parte buscará, em dois momentos, descrever o surgimento e o desenvolvimento da concepção ontológica de símbolo peirciana. Assim, discorrer-se-á, de início, sobre o surgimento da concepção ontológica de símbolo na Harvard Lecture I (W 1:162-175),¹ texto que será tomado como representativo do pensamento de juventude do autor, e que apresenta, em estado embrionário, os primórdios da sua visão ampla acerca do papel exercido pelo símbolo na cognição e no universo. O objetivo desta primeira exposição acerca do símbolo será chamar a atenção para o fato de que Peirce já antecipara uma concepção ontológica da Semiótica desde os seus primeiros escritos, mesmo antes de assentar as suas conhecidas três categorias, de modo que o que se encontra, em geral, nos escritos de juventude do autor é exatamente a fomentação, entre outras coisas, das suas ideias em direção à gênese das categorias e de uma semiótica amplamente significativa.² Depois, explorar-se-ão os desenvolvimentos dessa concepção ontológica do símbolo em um importante texto tardio, o *Kaivà στοιχεῖα* (EP 2:300-324). O objetivo será descrever como os desenvolvimentos do pensamento do autor lhe permitiram clarificar ainda mais o seu conceito ontológico do símbolo, de modo que este passa a ser tido como “[...] uma realidade embrionária dotada do poder de crescer até a verdade mesma, a própria entelúquia da realidade.” (EP 2:324). A terceiridade real seria representada como símbolo, tendo-se em conta a sua dimensão ontológica, a qual estaria ligada, assim, à metafísica evolucionária do autor. Isso, por sua vez, leva diretamente à segunda e última parte deste artigo, que terá por foco *um* dos aspectos da metafísica religiosa peirciana: a cognoscibilidade de Deus. No entanto, esse passo carecerá de um breve esclarecimento preliminar, no sentido de que será necessário especificar o que, neste artigo, se deve entender por *Metafísica Religiosa* do autor. A partir dessas considerações, e dado o espaço disponível neste artigo, nesta segunda parte esclarecer-se-ão alguns elementos acerca da relação entre a dimensão ontológica do símbolo e a possibilidade de se pensar a respeito Deus, tal como Peirce sugeriu em seus escritos.³

- 1 As obras de Charles Sanders Peirce consultadas para esse artigo serão referenciadas de acordo com o padrão canônico, a saber: W, seguido pelo número do volume e pelo número da página, abrevia *Writings of Charles Sanders Peirce: a chronological edition*; CP, seguido pelo número do volume e pelo número do parágrafo, abrevia *The collected papers of Charles Sanders Peirce*; EP, seguido pelo número do volume e pelo número da página, abrevia *The essential Peirce: selected philosophical writings*; NEM, seguido pelo número do volume e pelo número da página, abrevia *The new elements of mathematics by Charles S. Peirce*; SS, seguido pelo número da página, abrevia *Semiotic and Significs: the correspondence between Charles S. Peirce and Victoria Lady Welby*; MS, seguido pelo número do catálogo e pelo número da página, abrevia *The Charles S. Peirce papers: microfilm edition*. Para detalhes acerca das obras referenciadas, consultar a bibliografia final.
- 2 Entendemos por escritos de juventude, os textos de Peirce cobertos pelos *Writings of Charles Sanders Peirce*: a chronological edition, volumes 1, 2 e 3, ou seja, os textos entre 1857-1878. No entanto, essa marcação é arbitrária, e serve apenas como um elemento de análise. Para nós está claro que o que permanece é a noção de desenvolvimento do pensamento do autor durante todo o seu percurso intelectual.
- 3 É claro que nem todos os estudiosos e comentadores da filosofia de Peirce concordam ou mesmo acham isenta de problemas essa faceta do seu pensamento. Não está no escopo deste artigo discutir e muito menos “provar” a acuidade e coerência de Peirce ao falar

1 A concepção ontológica de símbolo na filosofia de Peirce

O estudioso da obra de Charles Sanders Peirce tem diante de si um autor que adentrou profundamente em uma gama considerável de áreas do conhecimento,⁴ que são, por sua vez, holisticamente importantes acerca de basicamente qualquer tema específico a ser tratado em artigos e até mesmo em livros sobre o autor. De tal modo que o pensamento de Peirce configura uma rede de sistemas interligados, que se alimentam reciprocamente. Assim, a tarefa de um estudioso que deve trabalhar em um artigo um tema específico no pensamento de Peirce consiste em buscar um afunilamento interpretativo preciso, sem permitir que as inevitáveis perdas em relação ao aspecto holístico da obra do autor se faça sentir em demasia. Isso é o que temos diante de nós agora: apresentar num espaço relativamente curto algumas reflexões acerca de como Peirce entendia ser possível pensar a respeito de Deus. Assim, diante das muitas formas com as quais se pode trabalhar tal tema ao longo dos escritos de Peirce⁵, escolheu-se o eixo proporcionado pelo aspecto ontológico do símbolo e o seu papel na cognição acerca de Deus. O primeiro passo, então, no desenvolvimento de tal linha de interpretação consiste em descrever a concepção ontológica do símbolo em Peirce, de modo que iniciaremos com uma abordagem dos primórdios dessa concepção em um de seus escritos de juventude para, na sequência, descrever a maturação dessa concepção em um texto de seu pensamento maduro.

1.1 Os primórdios da concepção ontológica de símbolo na Harvard Lecture I

Peirce é reconhecido como fundador de uma ciência normativa denominada Semiótica, tendo iniciado suas reflexões sobre tal ramo do conhecimento desde sua juventude. Em seus primeiros escritos, Peirce desenvolve uma concepção de signo cujo foco se encontra aparentemente limitado à cognição, onde seu interesse seria, exatamente, mostrar o escopo da lógica no plano epistemológico. No entanto, não se deve concluir a partir disso que não havia um importante aspecto ontológico por detrás da estrutura argumentativa do autor. Na verdade, pode-se inclusive afirmar, embora não haja espaço neste artigo para maiores desdobramentos, que se podem encontrar os germes de muitos aspectos desenvolvidos e levados a termo pelo autor

sobre a questão de Deus. Desejamos, apenas, seguir uma linha interpretativa, justificada provisoriamente pelas referências elencadas, e contribuir, modestamente, com a pesquisa acerca desta faceta do pensamento do autor.

4 Por exemplo, matemática, química, física, biologia, astronomia, geodésica, metrologia, lógica. Ver BRENT, 1993.

5 Por exemplo, o conceito de *musément*, apresentado no texto “A Neglected Argument for the Reality of God” (EP 2:434-449); a aproximação via conceito de ideal estético (*sumum bonum*), exibida, por exemplo, no texto “The Three Normative Science” (EP 2:196-207) e, particularmente, no texto “The Basis of Pragmatism in the Normative Sciences” (EP 2:371-397); as aproximações entre ciência e religião, abordadas, por exemplo, no texto “The Marriage of Religion and Science” (CP 6.428-434); as respostas diretas proporcionadas em “Answers to Questions Concerning my belief in God.” (CP 6.494-521) e, como um exemplo extraído dos seus escritos de juventude, a abordagem disponível em “Three Essays on Infinity and God.” (W 1:37-43). Todas elas, no entanto, se complementam e exibem ligações entre si e com o todo do pensamento do autor.

apenas em seus escritos tardios.⁶ Concentrando, porém, os esforços no conceito peirciano de símbolo a essa época, cabe abordar como tal conceito se apresenta e no que consiste, exatamente, o seu aspecto ontológico.

Uma rota possível para se apresentar o conceito ontológico de símbolo propriamente dito consiste em definir o escopo geral da lógica em que tal conceito se inseria. Os primeiros textos em que Peirce trata do escopo da lógica de maneira detida são as *Harvard Lectures* de 1865 (W 1:162-302) e as *Lowell Lectures* de 1866 (W 1:358-504), textos cujas reflexões acabarão por culminar no *A New List of Categories*, de 1867 (W 2:49-58) e nos textos publicados no *Journal of Speculative Philosophy*, de 1868-69 (W 2:193-272).⁷ As referidas conferências pretendiam explicar o significado da lógica da ciência e representavam uma primeira tentativa do autor de aprofundar linhas de pensamentos levantadas, por exemplo, em “A Treatise on Metaphysics” (W 1:57-84), título editorial que compreende textos que o autor havia escrito alguns anos atrás.⁸ Por motivo de espaço este artigo se concentrará na exposição da lógica contida na Harvard Lecture I, texto que será tomado como representativo da concepção peirciana de juventude acerca da lógica. Neste texto, a lógica se apresenta como uma parte da ciência geral das representações, ou Semiótica, e tal concepção continha em germe aquilo que Peirce viria, mais tarde, a compreender como Semiótica em sentido amplo.⁹

Assim, para compreender o que Peirce definiu como Lógica na Harvard Lecture I, primeiro é preciso considerar o que o autor entendia pelo termo *representação*, a saber, uma relação entre pensamentos ou relação sígnica que se dava por meio de regras gerais. O que governava a representação eram leis de combinação e referência, de modo que “representação” nesse contexto é o que o autor viria mais tarde a chamar de “signo” em sentido amplo.¹⁰ Por isso, a lógica, numa primeira definição, trataria da *forma*, que se aplica a todos os objetos da experiência, justificando ou proibindo as representações sígnicas.¹¹ No entanto, para que tal escopo se clarifique, deve-se seguir o pensamento do autor no intuito de atingir uma definição adequada para a Lógica, tal qual exibida nessa Lecture.

Peirce dividiu o conceito de representação em geral em três tipos, a saber, a *cópia* (também chamada nesse período de “imagem” ou “análogo”, e que, mais tarde, seria chamada de ícone), os *signos* (que mais tarde seriam chamados de índices), e os *símbolos*. Isso fica claro na seguinte passagem:

6 Em alguns momentos faremos breves menções a essas antecipações.

7 “Questions Concerning Certain Faculties Claimed for Man”; “Some Consequences of Four Incapacities” e “Grounds of Validity of the laws of Logic.”

8 Ver também W 1:37-56 e W 1:85-90.

9 Isso explica o fato de já se poder encontrar nesse período o desenvolvimento de uma ontologia baseada em uma análise dos signos, tais como estes eram compreendidos neste momento, embora se deva esclarecer que ainda não se tratava da “Lógica considerada como Semiótica”, noção à qual Peirce chegaria mais tarde, mas do germe disso.

10 A esse respeito, consultar o brilhante ensaio de Max Fisch, *Peirce’s General Theory of Signs*. (FISCH, 1986).

11 É muito importante ter em mente que o conceito de “representação” mesmo na juventude do autor não estava desligado da noção de objeto real, assumindo de modo mais claro na maturidade da obra, status de mediação face à segundidade fática.

É necessário, então, dividir o gênero representação de acordo com as diferentes maneiras com as quais uma representação pode acordar com o seu objeto. O primeiro e mais simples tipo de verdade é a semelhança ou cópia [...] A lógica não trata de cópias [...] O segundo tipo de verdade é a denotação de um signo, de acordo com uma convenção prévia [...] Signos neste sentido restrito não são tratados pela lógica, porque a lógica lida apenas com termos gerais. O terceiro tipo de verdade ou conformidade de uma representação com o seu objeto é a que pertence à própria natureza da representação, seja ela de natureza original ou adquirida. Tal representação eu chamo um símbolo. (W 1:169-170)

Assim, desses três tipos de representações, a lógica lidaria apenas com símbolos. Porém, para Peirce, os símbolos em geral também deveriam ser divididos de acordo com três relações: 1) relação que um símbolo mantém para com a Ideia pura ou *Logos*, devido a sua própria essência enquanto símbolo; 2) relação com a Consciência ou ser pensável, que se refere ao poder que um símbolo tem de apelar para uma mente e 3) relação para com o objeto.¹² A lógica, propriamente dita, lidaria com símbolos apenas no que diz respeito a sua relação para com o objeto, pois “[...] leis lógicas somente são válidas na condição de símbolos possuírem um objeto.” (W 1:175). A lógica é definida, então, como “a ciência das condições que tornam possível os símbolos em geral se referirem a objetos.” (W 1:175). Em outros termos, a lógica é a ciência da representação considerada a partir da relação que o símbolo mantém para com os objetos que ele representa, ou seja, no que respeita a verdade ou falsidade objetiva da representação, o que era exigido pela visão não-psicológica da lógica, que Peirce começara a construir e exibir desde os escritos de juventude.¹³

O caráter ontológico do símbolo, cabe agora notar, 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.¹⁴ O que equivale a dizer que o

12 Não à toa, essa divisão está associada, ontologicamente, com os três pronomes que nomearam as suas primeiras três categorias, I, THOU e IT, desenvolvidas alguns anos antes (W 1:45-49). A relação que o símbolo mantém para com a ideia pura é associada à categoria “I” (relação de primeira pessoa); a relação que o símbolo mantém para com a consciência, como sendo pensável ou traduzível, é associada à categoria THOU (relação de segunda pessoa); a relação que o símbolo mantém para com o objeto é associada à categoria IT (relação de terceira pessoa).

13 Sobre a visão não-psicológica da lógica nos escritos de juventude, ver, por exemplo, a “Harvard Lecture I” (W 1:162-175) e “An Unpsychological View” (W 1:305-309).

14 Caberia perguntar: Apenas o símbolo possui um caráter ontológico nos escritos de juventude do autor? Não há espaço para desenvolver isso aqui, mas, Peirce, ao falar sobre os outros dois tipos de representação em geral, a imagem e o signo (relembrando, futuros ícone e índice, respectivamente) diz que ambos carregam uma forma de verdade, acrescentando apenas que essa verdade não é uma verdade lógica (ver W 1:169-170). Isso parece sugerir que os outros tipos de representações já continham, nesse texto, aspectos ontológicos ainda em germe. Porém, como esses possíveis aspectos ontológicos

aspecto ontológico do símbolo envolve, na verdade e pela verdade, os três tipos de relações que o símbolo exhibe, tanto que um símbolo não pode violar, para ser verdadeiro, nenhuma das leis formais derivadas dos três tipos de relações que ele exhibe (leis formais que resultam no *trivium*, Gramática Universal, Retórica Universal e Lógica).¹⁵

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.¹⁶ A partir dessa reflexão, Peirce chega a uma importante noção que, em nossa opinião, constitui um ponto crucial que está, como se verá na parte dois deste artigo, intimamente ligado à possibilidade de se conhecer Deus, no pensamento do autor:

Há um terceiro mundo, além do interno e externo, todos os três são coextensivos e contém toda a experiência [...] Suponha que tenhamos uma experiência. Essa experiência possui três determinações [...] Em primeiro lugar, é uma determinação de um objeto externo a nós mesmos – nós sentimos que é assim porque ele [o objeto] é extensivo no espaço. Assim, ele está no mundo externo. Em segundo lugar, ela é uma determinação da nossa própria alma, é nossa experiência; nós sentimos que é assim porque ela dura no tempo [...] Enquanto dura e refletimos sobre ela, ela entra no mundo interno. Nós consideramos aquela experiência até agora como sendo uma determinação

dependiam de uma forma representacional para se fazerem cognoscíveis, e era disso que Peirce tratava no texto, o foco, de fato, recai para o papel ontológico do símbolo, enquanto representação passível de evidenciar uma concordância verdadeira para com o objeto representado. Não estava em questão considerar as outras formas de representação em si ou em relação aos seus interpretantes (conceito ao qual em breve Peirce iria dar à luz), o que seria o caminho para se chegar aos aspectos ontológicos das cópias e dos signos em sentido estreito (como Peirce explicou em seus textos tardios sobre semiótica, ver, por exemplo, SS 118). O foco que Peirce quis dar ao texto determinou a necessidade de dividir as representações de acordo com a concordância para com o objeto, pois a definição da lógica como ciência das representações em geral, tal como a de Locke, era muito ampla para ser considerada suficiente e o símbolo, este sim considerado em si, em relação ao seu poder de apelar a uma mente e em relação a sua concordância para com o objeto (a divisão do símbolo em três modos de relação, associados respectivamente às categorias de juventude I, THOU e IT, ver nota 12) era a única forma de representação que poderia dar conta disso a essa altura do pensamento do autor. Isso também explica a recorrente, mas em nossa opinião incompleta, interpretação de que os escritos de juventude de Peirce estariam demasiadamente limitados à cognição, e até mesmo exibindo um nominalismo, que seria gradualmente abandonado.

15 Essa rota de pensamento exibida já neste texto, mais para frente, levou Peirce a alargar a sua noção de semiótica. Na verdade, o *trivium* se tornaria exatamente o programa da Semiótica compreendida de uma maneira mais ampla e equivalente à Lógica.

16 Peirce considerava, já neste texto de juventude, a separação entre mundo interno e externo como uma mera ficção metafísica. Isso pode ser interpretado como já antecipando o idealismo objetivo do autor. Ver (W 1:167).

do objeto e da alma modificados; agora, eu acrescento que ela deve ser e é naturalmente considerada também como uma determinação da Mente Universal; uma preexistente, ideia arquetípica. A aritmética, a lei dos números, era [*was*]¹⁷ antes de qualquer coisa que pudesse ser numerada ou de que qualquer mente capaz de numerar fosse criada. Ela estava lá, embora não existisse. Era não um fato e nem um pensamento, mas era uma palavra não pronunciada [*unuttered word*]. Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος.¹⁸ Nós sentimos uma experiência como sendo uma determinação de tal LOGOS arquetípico, por virtude da sua // profundidade ou tom/ intensão lógica//, e, assim, ela se encontra no *mundo lógico*. (W 1.168-169).

Uma experiência, portanto, é uma determinação de uma ideia arquetípica, de modo que Peirce também define a lógica como “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.” (W 1:169).¹⁹ 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.²⁰

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). De outro lado, tal função lógica é facultada pelo fato de que um símbolo, considerado em si mesmo, é uma encarnação de uma ideia e, considerado em relação ao seu poder de apelar a uma mente, exibe o caráter cognoscível do que representa, ou seja, do próprio real. Esse caráter ontológico das representações simbólicas, tal como se acabou de exibir, é o que evidencia, também, que os escritos de juventude de Peirce não estavam, como aparentemente pareciam, limitados apenas ao plano da cognição, mas já se expandiam, numa clara antecipação do que viria a ser desenvolvido em seus escritos de maturidade, em direção a uma visão sistêmica do cosmos onde a inteligibilidade se deve à idealidade e continuidade do real, com a qual a mente humana é afeita. Esse aspecto inteligível

17 Repare o leitor que esse “was” possui o peso conceitual de “era real.” Embora seja nossa opinião que o realismo de Peirce já estava *em germe* neste texto, chamamos a atenção do leitor para não incorrer em uma certa confusão, entendendo que com essa qualificação estamos a dizer que Peirce já havia adotado ou chegado, à essa altura, à uma postura decisiva acerca do seu característico realismo escolástico de maturidade. Muito ainda seria percorrido para o autor chegar a tal, porém, no caminho o que ocorreu não foi mudança radical de postura, mas sim um desenvolvimento contínuo de pensamento, e é exatamente isso o que queremos evidenciar ao também usar a expressão “em germe.”

18 Em grego, cuja tradução é “No princípio era a palavra.”

19 E ao fazê-lo, o próprio Peirce distingue o seu pensamento de Hegel, que tomava a lógica como a ciência da ideia pura.

20 Em nossa opinião, essa passagem é, claramente, uma antecipação do pragmatismo, de modo que é possível dizer que o pragmatismo também se encontra em germe nos escritos de juventude do autor.

do cosmos ficará ainda mais claro na exposição que se seguirá a partir de um de seus textos de maturidade, onde Peirce exhibe, de maneira ainda mais marcante, a sua concepção ontológica do símbolo.

1.2 A concepção ontológica do símbolo em *Καινὰ στοιχεῖα*

Ao longo dos 39 anos que separam o texto que acabamos de usar como exemplo do seu pensamento de juventude, e o que vamos considerar agora como representativo do seu pensamento mais maduro, Peirce teve a oportunidade, apesar dos contratempos biográficos,²¹ de aprimorar cada vez mais as suas doutrinas de base, presentes em germe, insistimos, desde os seus primeiros escritos. Ao mencionar os mais importantes, cabe destacar a sua doutrina das categorias, que, embora tenha sido elaborada bem antes,²² claramente se alargou para estruturar uma Fenomenologia, ou estudo dos fânerons,²³ estabelecendo as suas conhecidas três categorias de maturidade: *primeiridade*, *segundidade* e *terceiridade*.²⁴ Antes disso, Peirce também já havia exprimido as suas conjecturas acerca da origem do cosmos e de como as coisas tendem a adquirir hábitos a partir do que chamou de a Lei da Mente,²⁵ a saber, “que as ideias tendem a se espalhar continuamente e a afetar certas outras que estão para com elas em uma relação peculiar de afetabilidade” (EP 1:313), o que também lhe permitiu, um pouco depois, assentar em bases metafísicas a sua doutrina do pragmatismo,²⁶ anteriormente circunscrita, aparentemente, a uma mera regra de lógica.²⁷ Cabe mencionar, também, os avanços realizados no que se refere à sua posição como um realista, onde a constante reflexão, qualificada

21 Ver BRENT, 1993 e MURPHY, 1993.

22 No texto *On a New List of Categories*, de 1867 (EP 1:1-10), mas, também antes, em 1861, sob uma roupagem bem diferente, mas não sem relação, nas categorias I, THOU e IT, ver (W 1:45-49).

23 “[...] por Faneron eu entendo o total coletivo de tudo o que se encontra de qualquer forma e em qualquer sentido, presente para a mente.” (CP 1.284).

24 Ver EP 2:145-195. Apesar de que Peirce já introduzira brevemente as categorias sob esse novo viés em 1886, no texto *One, Two, Three: Kantian Categories* (EP 1:242-244), o que seria alguns anos antes dos textos sobre a origem do cosmos presentes na série *The Monist*, por isso, usamos o advérbio “definitivamente.”

25 Peirce o fez na conhecida série *The Monist*, que compreende os textos: *The Architecture of Theories* (1891); *The Doctrine of Necessity Examined* (1892); *The Law of Mind* (1892); *Man's Glassy Essence* (1892) e *Evolutionary Love* (1893). Ver EP 1:285-371. Para uma abordagem detalhada do significado e do papel da *Lei da Mente* em Peirce, consultar IBRI, 2013.

26 Nas Conferências de Harvard sobre o Pragmatismo, de 1903 (EP 2:133-241).

27 Dizemos isso, embora não haja espaço para aprofundamento, porque é nossa opinião que, mesmo nos textos anteriores (*The Fixation of Belief*, de 1877 e *How to Make Our Ideas Clear*, de 1878: EP 1:109-141), onde a doutrina do pragmatismo é abordada como sendo uma regra de lógica para tornar clara as nossas ideias, já estava implícito um forte viés metafísico. Apenas para mencionar um elemento, veja-se que o pragmatismo, tal qual abordado nesses textos, depende profundamente do realismo, que mesmo ainda carecendo de aperfeiçoamento, já configurava ponto fulcral do sistema peirciano. O leitor interessado em aprofundar as suas reflexões acerca do viés metafísico da doutrina do pragmatismo deve consultar o capítulo 6 de IBRI, 1992.

pelo assentamento das três categorias, culminou na autodefinição do autor como sendo “um aristotélico de veio escolástico, aproximando-se do escotismo, mas indo muito além na direção de um realismo escolástico” (EP 2:180), ou seja, como um realista que afirma a realidade irreduzível das três categorias, não apenas em seu viés fenomenológico, como qualidade de sentimento (primeiridade), consciência de dualidade ou esforço (segundidade) e relação/mediação (terceiridade), mas também em seu viés metafísico, a saber, acaso, existência e lei, respectivamente.²⁸ Peirce também reviu, a partir das suas categorias, a sua classificação das ciências, sobretudo as ciências normativas, que passaram a englobar a *estética*, a *ética* e a *lógica* como ciências teoréticas que visam justificar a ação relativamente a fins (e em última instância o fim por excelência, ligado particularmente à concepção do autor acerca da natureza do bem estético, a saber, o *sumum bonum* ou o crescimento da razoabilidade concreta no universo) por meio do autocontrole lógico, no caso dos homens, e, cosmicamente, por meio da realização de propósitos razoáveis;²⁹ este assentamento das ciências normativas é configurado por nuances que mantêm estreita ligação com a fenomenologia e o pragmatismo do autor.³⁰ E, por fim, as suas conclusões acerca da teoria da continuidade e, conseqüentemente, da sua doutrina do Sinequismo, que, junto com a doutrina do Idealismo Objetivo, configuram a base para se pensar, em termos peircianos, a inteligibilidade do cosmos.³¹

Todos esses desenvolvimentos teóricos que acabamos de mencionar, em particular a teoria das categorias, refletem profundamente na Semiótica, ou ciência geral dos signos do autor, de modo que se pode dizer que esta passou, igualmente, por um considerável aprimoramento. Embora aqui não haja espaço para se entrar em detalhes, cabe, no entanto, notar que a essa altura, Peirce também já havia assentado as bases teóricas que lhe permitiam identificar a Semiótica com a Lógica, em sentido amplo, alargando, assim, o alcance relativamente limitado da lógica apresentado em seus primeiros escritos.³² No que diz respeito, particularmente, ao escopo deste artigo, pode-se dizer que, a partir dessa visão ampliada da Semiótica, o autor logrou clarificar ainda mais, em meio à múltipla gama de temas contíguos, a sua concepção do papel ontológico exercido pelo símbolo no cosmos. E esse papel está muito bem exemplificado no texto de maturidade com o qual nos ocuparemos agora, o *Kaivà στοιχεῖα*, escrito provavelmente em 1904.³³

28 Ver, sobretudo, o texto *The Seven Systems of Metaphysics*, de 1903 (EP 2:179-195). Para o desenvolvimento detido dos conceitos de Acaso, Existência e Lei na filosofia de Peirce, ver IBRI, 1992, capítulo 2.

29 Peirce não via as Ciências Normativas como restringidas apenas ao âmbito humano. “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.” (CP 5.128).

30 Conforme o leitor pode conferir no texto *The Three Normative Sciences*, de 1903 (EP 2:196-207).

31 Sobre os importantes avanços acerca da teoria da continuidade em Peirce, ver ROSA, 2003, MURPHY, 1993 e MOORE, 2007. Sobre como a inteligibilidade configura o suporte para o Idealismo Objetivo e o Realismo peircianos, ver IBRI, 1992, capítulo 4.

32 Ver FISCH, 1986, p. 321-355.

33 *Kaivà στοιχεῖα* cuja tradução para o português é “Novos elementos” (EP 2:300-324).

Esse texto, incompleto, diga-se de passagem, foi projetado para ser um prefácio de um livro que Peirce pretendia escrever sobre as fundações da matemática, livro esse que nunca chegou a terminar. O objetivo geral do texto é oferecer uma introdução, em bases semióticas, ao entendimento das estruturas lógicas da matemática. Por isso, para além do seu escopo matemático, o texto configura uma excelente introdução ao sistema semiótico do autor,³⁴ adentrando também em não menos importantes temas metafísicos. Deve-se esclarecer, no entanto, que não nos concerne aqui explorar esse texto em toda a sua profundidade e nem mesmo fazer uma exibição detalhada dos muitos aspectos nele envolvidos, de modo que podemos passar, então, ao ponto que pretendemos esclarecer diretamente na continuidade deste artigo, a saber: como se apresenta, neste texto, o aspecto ontológico do símbolo?

De uma maneira bastante semelhante à exibida na Harvard Lecture I, Peirce observa que “[...] um signo está conectado com a ‘Verdade’, isto é, o Universo inteiro do ser, ou, como alguns dizem, o Absoluto, de três maneiras distintas.” (EP 2:303). Na ordem que Peirce as expõe, essas três maneiras são: 1) Ao denotar o seu objeto; 2) Ao significar caracteres ou qualidades do seu objeto; 3) Ao determinar o interpretante ou interpretantes (também signos) do seu objeto.³⁵ Cada uma dessas três maneiras com as quais um signo se conecta com a verdade é associada com os conceitos aristotélicos de *matéria*, *forma* e *entelêquia*, respectivamente. Mas, nota Peirce: “Todo signo significa a ‘Verdade’. Mas é apenas a Forma aristotélica do universo que um signo significa.” (EP 2:304). Isso ocorre porque o modo de ser de um signo consiste em ser representado e, portanto, um signo não deve ser confundido com o objeto em seu caráter real,³⁶ mas, no entanto, diz respeito ao seu caráter inteligível. Isso fica bem claro na seguinte passagem:

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*

34 Conforme Nathan Houser lembra na sua introdução ao texto editado no *Essential Peirce*, volume 2, Max Fisch considerava este texto como “de longe, a melhor descrição da sua teoria geral dos signos”. Ver EP 2:300 (introdução ao texto) e também FISCH, 1986, p. 335.

35 Ver EP 2:303-304.

36 “[...] realmente ser e ser representado são coisas bem diferentes.” (EP 2:303). Note o leitor, que o peso do termo “realmente” aqui, equivale ao aspecto da realidade afeito à segundidade, ou seja, o fato de que os objetos dos signos possuem existência independente dos signos que os representam. No entanto, o que está por detrás do texto peirciano, e que somente se esclareça à medida que o texto progredir, é exatamente que o real em seu caráter inteligível (ou seja, simbólico), não é independente do signo, ou do *pensamento em geral*, tal como já expresso por Peirce em outras ocasiões (ver CP 7.336, CP 5.408 e CP 8.12). Isto é: as relações reais (terceiridade), também independentes de quaisquer pensamentos individuais ou conjunto finito de pensamentos, são inteligíveis. Esse é também, um dos motivos pelos quais Peirce, a partir das suas três categorias, considerava o real ou, se preferirem, a realidade como afeita à terceiridade e não meramente à segundidade ou fatualidade, apesar de este ser um de seus caracteres essenciais, junto com o seu igualmente essencial aspecto espontâneo e livre, afeito à primeiridade. O leitor também deve consultar IBRI, 1992 para um entendimento mais detalhado acerca deste ponto.

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 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].³⁷

Essa passagem torna claro o modo como o autor se utiliza do termo aristotélico “enteléquia” de acordo com o propósito que pretende exprimir em seu texto. Ora, para Peirce, o símbolo é o signo capaz de representar a realização da enteléquia de modo que: “A enteléquia do Universo do ser, então, o universo enquanto fato [*qua facti*], será o Universo em seu aspecto de signo, a ‘Verdade’ do ser.” (EP 2:304). Os símbolos podem fazer isso porque, apesar de estarem “longe da Verdade em si mesma” (EP 2:307), ou seja, apesar de serem abstrações, pois:

[...] nem exibem o caracteres próprios significados, como os ícones fazem e nem nos asseguram da realidade dos seus objetos, como os índices fazem [...] mesmo assim, eles possuem um grande poder do qual os signos degenerados [ícones e índices] estão completamente destituídos. Somente eles exprimem leis. E nem estão limitados a este uso teórico. Eles servem para encarnar³⁸ [*bring about*] a razoabilidade e a lei. (EP 2:307-308).

Neste ponto, Peirce introduz uma de suas ideias mais polêmicas, ou seja, a de que os símbolos, enquanto encarnações de ideias, possuem o poder de causar fatos reais: “As palavras justiça e verdade, em meio a um mundo que habitualmente negligencia essas coisas e ridiculariza as palavras, estão, entretanto, entre os maiores poderes que o mundo contém.” (EP 2:308). Aquilo que uma ideia possui de verdade é o que, sendo simbolizável, se encarna no mundo por meio dos interpretantes contínuos dessa mesma ideia, revelando a sua força evolucionária em direção ao crescimento da *razoabilidade concreta*.³⁹ As encarnações 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 e, na filosofia de Peirce,

37 O leitor compreenderá, conforme o texto prosseguir, que “Verdade perfeita ou absoluta”, aqui, não faz referência a nenhum tipo de ‘verdade’ acabada e infalível a qual se pode chegar (tal como pensaria um mecanicista), o que tornaria Peirce muito próximo de Hegel, mas sim a um limite ideal de um processo cósmico-evolucionário.

38 A tradução da expressão inglesa “bring about” por *encarnar* deve ser entendida como veiculando o sentido transitivo direto desta palavra em português, a saber, *ser o modelo, a expressão, a representação de* (ver verbete correspondente do dicionário Houaiss da língua portuguesa), que, a nosso ver, indica o sentido exato que Peirce pretendeu expressar em seu texto, embora o mais usual seria traduzir a expressão por *causar, produzir, ou, fazer algo acontecer*.

39 O *summum bonum* ou ideal estético.

nunca inteiramente alcançada, o que se revela crucial para o pensamento do autor acerca da cognoscibilidade de Deus. Por isso, o autor pode afirmar que “A ‘Verdade’, o fato de ela não ser abstraída, mas completa, é o interpretante último de qualquer signo” (EP 2:304), significando com ‘Verdade’ completa, exatamente esse estado último ideal, para efeito de análise.⁴⁰ Isso se liga também a outra concepção do autor, patente em sua filosofia da mente⁴¹, exprimida desde cedo, e na qual insistiu durante toda a sua carreira, a saber, que “nós estamos no pensamento e não o pensamento em nós” (CP 5.289; CP 7.364) ou ainda em outra formulação “[...] a ideia não pertence ao espírito; é o espírito que pertence à ideia.” (CP 1.216). As ideias, assim, “[...] 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.” (EP 2:308).

Um símbolo serve, portanto, para encarnar a razoabilidade e a lei. Como? Para Peirce, um símbolo é um signo dotado de propósito, que tende para interpretantes que determinarão cada vez mais esse propósito, em outros termos, o significado próprio de um símbolo é o seu propósito expresso em seus interpretantes, “o seu significado é aquilo para que ele tende” (EP 2:308) e “[...] na verdade, um propósito é precisamente o interpretante de um símbolo.” (EP 2:308). Assim, quando o autor afirma que os símbolos respondem por fatos reais, não se trata de afirmar que um símbolo exerce qualquer tipo de força real,⁴² mas sim de afirmar que um símbolo, enquanto expressão da idealidade ou inteligibilidade do universo governa as coisas por ser uma lei.⁴³ É o que fica claro na seguinte passagem: “Contudo, mantenho que qualquer símbolo completo governa coisas e que apenas os símbolos o fazem.

40 Isso salva o Falibilismo do autor, pois, a verdade completa não pode ser afirmada em nenhum estado intermediário, se não em um estado ideal. Ora, como parte do mundo ideal († CP 3.527), o mundo real é um mundo em permanente estado intermediário, como nos ensina a cosmologia do autor, ver IBRI, 1992. De outro lado, o reflexo disso na epistemologia é afirmado, por exemplo, em: “[...] toda proposição que podemos fazer acerca do mundo real deve ser apenas aproximativa; nós nunca temos o direito de tomar qualquer verdade como sendo exata. A aproximação deve ser a matéria-prima com a qual a nossa filosofia deve ser construída.” (CP 1.404) ou “[...] pois, no que se refere ao mundo real, não temos o direito de presumir nenhuma proposição inteligível como verdadeira em sentido absolutamente estrito.” (CP 3.558).

41 Ver a esse respeito o instigante artigo de Peter Skagestad, “Peirce’s Semeiotic Model of the Mind.” (SKAGESTAD, 2004).

42 “Assim, devo admitir e admito que um símbolo não pode exercer qualquer tipo de força real.” (EP 2:312). E com isso Peirce está falando da força limitada à segundidade, no modo como uma coisa reage contra a outra. O símbolo não pode fazer isso porque ele não é real nesse sentido, ou seja, um símbolo não atua como uma segundidade, mas sim como uma terceiridade ou regularidade. Apenas as sua ocorrências aparecem como forças e a essas ocorrências ou instâncias de lei Peirce chamou de *réplicas* de um símbolo. (idem, p. 312-313).

43 De novo, o leitor deve tomar muito cuidado para não interpretar ‘lei’ em sentido mecanicista, ou seja, como se Peirce estivesse a falar de causalidade estrita simbolizável. Para além do fato de que, na filosofia de Peirce, nada impede que leis sejam revogadas, o que já derrubaria o escopo criado por um mecanicista, o ponto fulcral é: se há uma relação real instanciando réplicas, essa relação real é da natureza de um símbolo.

Com o que quero significar que, embora ele [o símbolo] não seja uma força, ele é uma lei.” (EP 2:313).⁴⁴

O que Peirce quer dizer ao afirmar que o símbolo governa coisas por ser a expressão/encarnação de uma lei? Exatamente que o símbolo é a expressão e encarnação de uma conexão real inteligível, sendo esse o seu peculiar *aspecto ontológico*. Tal como se pode depreender da seguinte passagem:

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).

Apenas um símbolo pode fazer isso, segundo Peirce, exatamente porque atuar como uma causa é, em termos lógicos, equivalente a atuar como a premissa de um argumento e, apenas um símbolo pode ser um argumento.⁴⁵ Por isso, continua Peirce:

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).

Como o leitor pode ver, Peirce admite a causalidade final⁴⁶ como estando estritamente ligada ao aspecto ontológico de um símbolo complexo e, portanto, ao modo de ser de uma lei. Reside aí também, a raiz da insistência do autor em

44 Essa é outra expressão da constante luta que Peirce travou contra o nominalismo, reinante na filosofia em sua época e, talvez, até hoje. Uma lei, para Peirce, não é uma mera uniformidade da natureza ou uma mera comunidade de caracteres de eventos para a qual se encontra um nome (simbólico) geral. Ao contrário, o símbolo (ou se quiser, nome geral) só existe porque uma conexão real e inteligível é operante na natureza. Conferir EP 2:313-314.

45 Conferir EP 2:315-317.

46 Peirce explica, neste texto, o que ele entende pelas quatro causas aristotélicas (material, eficiente, formal e final) na seguinte passagem: “A causa interna individualizante é chamada de *causa material*. Assim, as partes integrantes de um objeto ou fato formam a sua *matéria*, ou causa material. A causa externa individualizante é chamada a *eficiente*, ou *causa eficiente*; e o *causatum* é chamado de *efeito*. A causa interna definidora é chamada de *causa formal* ou *forma*. Todos esses fatos que constituem a definição de um objeto ou fato constituem a sua forma. A causa externa definidora é chamada a *causa final*, ou *fim*.” (EP 2:315-316).

dizer que o modo de ser de uma lei reside em seu ser no futuro (*esse* ou *being in Futuro*).⁴⁷ Não poderia ser outra a consequência do idealismo objetivo do autor,⁴⁸ que mantém ser tudo o que há, de natureza psíquica ou ideal e “ser governado por um propósito ou outra causa final⁴⁹ é a essência mesma de um fenômeno psíquico, em geral.” (CP 1.269). De outro lado, tal concepção se liga também àquilo que Peirce considerou ser o aspecto mais característico do símbolo, a saber, a sua relação para com o interpretante. Pois, o símbolo se distingue como signo exatamente na medida em que determina um interpretante que especifica o objeto por ele representado, de modo que um interpretante é o desenvolvimento do símbolo e por isso pode ser dito que um símbolo tem o poder de se reproduzir de modo essencial.⁵⁰ Ou seja, enquanto encarnações da inteligibilidade de uma ideia, os símbolos completos têm a tendência de se aproximar cada vez mais da “Verdade” por meio das séries evolucionárias de interpretantes por eles determinados e isto, segundo o autor, envolve o próprio fato de o símbolo causar fatos reais.⁵¹

Assim, próximo do final do texto, Peirce prepara o terreno para a sua “enigmática” conclusão numa passagem que toca diretamente a sua cosmologia e que para nós consiste exatamente na afirmação da importância de se tomar o símbolo ontologicamente:

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).⁵²

E ainda:

[...] 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.⁵³ Como um símbolo, ele (o universo)

47 Por exemplo, em CP 2.86; CP 1.218; CP 2.148; CP 5.48.

48 Ver IBRI, 1992 para uma abordagem detalhada do idealismo objetivo do autor.

49 Posto que “propósito” não é o único tipo de causa final, mas apenas o mais familiar para a nossa experiência. Ver CP 1.211.

50 Conferir EP 2:322.

51 Conferir, Ibidem.

52 Note o leitor como tal afirmação é, com exceção apenas do maior aprimoramento, igual à exibida na Harvard Lecture I “*Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος*” (“No princípio era a palavra”), conforme vimos mais acima. Para uma abordagem detalhada acerca da natureza do ‘nada’ germinar na cosmologia peirciana, ver IBRI, 1992, capítulo 5.

53 Dizer que o nada indeterminado do começo do universo é da natureza do símbolo (associado à terceiridade) não é contraditório com o fato de Peirce também dizer

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 vagueza determinada ou determinação, e assim por diante, *ad infinitum*. (EP 2:323).

Para Peirce, essa série infinita de interpretantes de um símbolo inicial absolutamente vago, que representa a si mesmo, nessa mesma série infinita de interpretantes, como sendo representado, consiste, exatamente, em um efeito real (cósmico), na medida direta que “aquilo que é representado deve ser completamente confirmado (*borne out*).” (EP 2:323). Isso quer dizer que o elemento compulsivo que inegavelmente se encontra na realidade,⁵⁴ ou seja, a realidade enquanto existência, apenas é um elemento da regularidade. Ora, “a regularidade é o símbolo” (EP 2:323). De modo que “a realidade somente pode ser concebida como o limite de uma série infinita de símbolos.” (EP 2:323). Para Peirce, 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.⁵⁵ Pelo contrário, a evolução cósmica, operando o propósito contido no símbolo originário,⁵⁶ 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. Essa é a significação lógico-metafísica da teoria *hiperbólica* da evolução defendida pelo autor,⁵⁷ segundo a qual a evolução “procede de um

em muitos textos que o nada originário consistia em *pura liberdade*, ou seja, estaria afeito à primeira categoria (primeiridade). (Ver, por exemplo, CP 6.217). Essa aparente contradição se resolve ao entender-se que não se deve tomar o símbolo originário como o símbolo em seu aspecto estrito de lei (e muito menos como instância atual de lei, ou seja, segundidade), mas sim, como um contínuo de possibilidades infinitas, tal qual a “Folha de asserção” dos grafos existenciais desenvolvidos pelo autor (ver, por exemplo, CP 4.394-417 e, sobretudo, CP 6.203).

- 54 Ou seja, aquilo que é absolutamente *hic et nunc* na realidade, ou em termos categoriais, a segundidade do real.
- 55 O que redundaria num tipo de determinismo que não encontra lugar na filosofia de Peirce. Isso também exhibe a enorme diferença que há entre as filosofias de Peirce e Hegel.
- 56 Operação ao modo da causação final, tal como Peirce explica na seguinte passagem, que deixa claro o seu distanciamento de qualquer espécie de interpretação determinista da realização do propósito deste símbolo originário: “Devemos entender por causação final aquele modo de realização de acordo com uma descrição geral do resultado feita para acontecer, independentemente de qualquer compulsão para que seja realizado desta ou daquela maneira particular, embora os meios possam ser adaptados para o fim. O resultado geral pode ser alcançado, em um tempo de uma maneira, e em outro tempo, de outra. A causalidade final não determina de que maneira particular o resultado deve aparecer, mas apenas que o resultado deve ter um certo caráter geral.” (CP 1.211).
- 57 Acerca da teoria hiperbólica da evolução defendida por Peirce, ver, por exemplo: (CP

estado de coisas no infinito passado em direção a um estado diferente de coisas no infinito futuro.” (CP 8.317). E também, agora do ponto de vista da expressão, tal como uma hipérbole sempre se aproxima das suas duas assíntotas, mas nunca nelas encosta de fato, os limites ideais do começo e do fim do universo nunca são atingíveis de fato, mas admitidos para efeito de análise heurística.⁵⁸

Tendo em vista estes limites ideais exprimíveis logicamente é que Peirce se lança para o movimento final do texto (até onde foi escrito): “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 entelêquia do ser reside em ser representável.” (EP 2:324) Por isso, ontológica e evolucionariamente:

Um símbolo é uma realidade embrionária dotada do poder de crescer até a verdade mesma, a própria entelêquia 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). [itálicos nossos].

Isto é, tudo o que é real é inteligível por meio de sua regularidade e continuidade e, assim, é da natureza de um símbolo.⁵⁹ E mais, tudo o que é, assim, real (terceiridade), possui o poder do crescimento e, portanto, vida em seu sentido mais amplo, comportando em seu bojo, liberdade e compulsividade, primeiridade e segundidade reais, em termos categoriais. Assim, a ‘Verdade’ (sempre ideal), a entelêquia do universo, é apenas expressada e nunca possuída pelas encarnações (réplicas) em processo evolucionário de realização.

2 A relação entre a dimensão ontológica do símbolo e a cognoscibilidade de Deus na filosofia de Peirce

O propósito da segunda parte deste artigo é tecer algumas reflexões em ordem a esclarecer, no espaço que lhe cabe, a relação possível entre o aspecto ontológico do símbolo e a cognoscibilidade de Deus, no interior da Metafísica Religiosa peirciana. No entanto, antes, faz-se necessário um breve esclarecimento acerca do que, neste artigo, chamamos de Metafísica Religiosa do autor.

Peirce usou a expressão “Metafísica Religiosa” no contexto da sua classificação geral das ciências ao estabelecer o escopo e a divisão da Metafísica:

A Metafísica pode ser dividida em, i, Metafísica Geral ou Ontologia; ii, Metafísica Psíquica ou Religiosa, que aborda, principalmente, as questões de 1, Deus, 2, Liberdade, 3,

8.317; CP 6.585; CP 7.482).

58 Ver a esse respeito CP 6.582-585, onde a teoria hiperbólica da evolução é contrastada com as teorias parabólica e elíptica, que defendem, respectivamente, serem os pontos do começo e do fim da evolução absolutamente iguais ou simplesmente imaginários, ou seja, não existentes.

59 Da natureza do pensamento em geral, em uma outra formulação.

Imortalidade; e iii, Metafísica Física, que discute a natureza real do tempo, espaço, leis da natureza, matéria, etc. (CP 1.192).

O fato de Peirce ter utilizado o termo “Metafísica Psíquica ou Religiosa” para expressar uma das divisões da sua Metafísica Científica nos permite, num exercício classificatório, colocar sob esta classe, os muitos escritos nos quais discorre, direta ou indiretamente, sobre os temas abarcados por esse possível ramo das Ciências, ao longo das fases do desenvolvimento do seu pensamento. É um fato que Peirce não desenvolveu, estritamente, tal Metafísica Religiosa e que isso poderia servir de argumento para se objetar à presente interpretação, mas isso, por outro lado, não quer dizer que não a teria desenvolvido, caso tivesse tempo, ou que não a tenha desenvolvido de uma maneira diferente de uma abordagem estritamente sistemática. Soma-se a isso o fato de que encontramos suficientes demonstrações ao longo dos seus escritos de desenvolvimentos diretos e indiretos, ou de planos de desenvolvimentos, das consequências “metafísico-religiosas” de certas teorias lógicas cuidadosamente elaboradas.⁶⁰ Isso parece justificar o uso do termo “Metafísica Religiosa” para abarcar os vários escritos ou referências de Peirce aos temas: Deus, Liberdade e Imortalidade. Esclarecido esse ponto, debruçemo-nos no aspecto, um entre muitos,⁶¹ insistimos, pelo qual se pode abordar a cognoscibilidade de Deus na filosofia de Peirce e perguntemos, então: o que a dimensão ontológica do símbolo, tal qual explicitada na primeira parte, tem a ver com a cognoscibilidade de Deus em sua filosofia?

Desde muito cedo, 1859, Peirce já considerava ser possível pensar, de alguma maneira, acerca de Deus. Em outros termos, Deus, para ele, não configuraria

60 Como exemplos de desenvolvimentos diretos em seus escritos de juventude, ver, 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*). Como exemplos de desenvolvimentos indiretos em seus escritos de juventude, ver, W 1:57-94 (*A Treatise on Metaphysics; Analysis of Creation; SPQR*). Como exemplos de desenvolvimentos diretos em seus escritos de maturidade, ver, 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*) para não falar do clássico “*A Neglected Argument for the Reality of God*”, EP 2:434-450. Como exemplos de desenvolvimentos indiretos em seus escritos de maturidade, ver, W 8:84-207 (ou seja, toda a série *The Monist Metaphysical Project*). Como exemplo de projeto não acabado/iniciado envolvendo temas de “Metafísica Religiosa”, ver, W 6:167 (“*Contents*” – esboço de *A Guess at the Riddle: “The triad in Theology”*). Esses são apenas exemplos, entre muitas passagens nos textos do autor que tratam de alguma maneira dos temas classificados como pertencentes ao ramo da Metafísica Científica chamado de “Metafísica Psíquica ou Religiosa.”

61 Para outros, e às vezes divergentes, aspectos através dos quais se podem abordar tal tema diretamente ou indiretamente, o leitor pode consultar: ORANGE, 1984; RAPOSA, 1989; CORRINGTON, 1993, capítulo 4; NIEMOCZYNSKI, 2011; ANDERSON, 1995, capítulo 4; POTTER, 1997, parte 3; POTTER, 1973; EJSING, 2007 e ROBINSON, 2010. Os trabalhos de Ejsing e Robinson, deve-se dizer, apesar de apresentarem muito bem aspectos gerais da metafísica religiosa de Peirce, em outros momentos tendem a acentuar demasiadamente aspectos religiosos institucionais (para ser mais específico, aspectos cristãos) com as quais o presente artigo não está alinhado. Nossa perspectiva procura se afastar de quaisquer tentativas institucionais de se abordar a metafísica religiosa de Peirce, buscando se restringir estritamente ao seu elemento filosófico.

nenhuma espécie de incognoscível. Mesmo nos primórdios da sua expressão, tal visão, a nosso ver, já aparecia como de certa forma ligada ao que o autor viria a chamar, um pouco mais tarde, em 1865, de símbolo, conceito carregado de sentido ontológico, como tivemos a oportunidade de verificar. Dentro das muitas vias teóricas que, no contexto da *longa lista de categorias*⁶² desenvolvidas pelo autor em seus primeiros textos, poderiam servir como exemplo dessa linha de interpretação, gostaríamos de chamar a atenção para o conceito de *Influxo*, que aparece detalhado pela primeira vez em uma série de textos que recebeu o título de “Three essays on Infinity and God:”⁶³

Toda dependência tem um de três modos necessários. O primeiro é *comunidade*. Ou seja, quando não há dependência e, assim, nenhum evento, tal como duas bolas no mesmo instante temporal. O segundo modo necessário é a *causalidade*, que é o modo de dependência que todas as coisas possuem, em qualquer momento, sobre coisas no último momento. O terceiro modo necessário é o *influxo*, que é o modo de dependência que a substância tem em relação à forma, o caráter em relação aos atos e as coisas em relação às qualidades. (W 1:38). [itálicos nossos].

Peirce chamou *comunidade*, *causalidade* e *influxo* de os três modos necessários de dependência. Acrescentando, na sequência, que não apenas esses três modos, mas qualquer tipo de modalidade possui, por sua vez, três graus de perfeição, a saber, *possibilidade*, *atualidade* e *necessidade*, introduzindo uma explicação que, dentro deste contexto, antecipa o seu pensamento mais maduro: “Eu os chamo de graus de perfeição porque, não significando por possibilidade, probabilidade numérica e nem por necessidade, mera sequência silogística – nada subjetivo, mas sim objetivo – os considero como estando para aqueles graus de modalidade.” (W 1:38). De sua vez, *nulidade*, *positividade* e *perfeição* são os três *sucessivos* estágios de qualquer grau, logo, são também os estágios dos três graus perfeitos da modalidade e Peirce os chama de sucessivos e não de retrogressivos ou contemporâneos porque “eles são estágios em direção à perfeição” (W 1:38).⁶⁴ *Retrogressão*, *contemporaneidade* e *sucessão* são as três expressões temporais, que, por sua vez, possuem três formas intuitivas de expressão, a saber, *consciência*, *espaço* e *tempo*, expressas por meio do que Peirce chamou de quantidades totais, *noção*, *substância* e *forma*, dependentes das três qualidades infinitas de quantidade, que são *unidade*, *pluralidade* e *totalidade*. As quantidades podem possuir qualidades infinitas, ou seja, para além de qualquer limitação (W 1:39) e, assim, diz-se haver, finalmente, três *dependências influxuais de qualidade*: a *negação* (o objeto não

62 O leitor interessado em aprofundar o entendimento acerca dessa longa lista de categorias peircianas a que nos referimos deve consultar ESPOSITO, 1980.

63 Conferir W 1:36-43. Os três ensaios são: 1) Um ensaio acerca dos Limites do pensamento Religioso escrito para provar que podemos pensar acerca da natureza de Deus [*An essay on the Limits of Religious thought written to prove that we can reason upon the nature of God*]; 2) A Concepção de Infinito [*The Conception of Infinity*]; 3) Por que podemos Pensar acerca do Infinito [*Why we can Reason on the Infinite*].

64 Como se pode ver, um tipo sutil de evolucionismo já estava em germe aqui.

possui a qualidade dependente, por exemplo, “O homem não é bom”), a *realidade* (ou *limitada*, onde o objeto possui a qualidade dependente em algum grau, por exemplo, “O homem é mais ou menos bom”) e a *infinidade* (o objeto possui a qualidade em perfeição ou para além de qualquer grau, por exemplo, “O homem é perfeitamente bom”).⁶⁵ E é aqui, após ter se estendido pela sua longa lista de categorias que, finalmente, Peirce chega ao ponto a ser sublinhado:

[...] esclarecer, precisamente, o que é infinidade e qual é o seu lugar no esquema das concepções. Apenas as qualidades podem ser infinitas, e a infinidade pode ser definida de duas maneiras: ou podemos dizer que é aquilo que pode ser predicado da Unidade, Pluralidade e Totalidade como Qualidades de Quantidade; ou podemos dizer que é a *Dependência Influxual da Qualidade que ultrapassa a Realidade*. (W 1:39) [itálicos nossos].

O intuito de Peirce parece ser sugerir que, dado podermos raciocinar acerca de qualquer coisa que possamos definir e o que definimos nunca é uma mera coisa, mas sim uma ideia, ou uma pretendida ou suposta ideia, podemos definir muitas coisas que não podemos conceber, ou seja, podemos definir ideias cujo conceito em si mesmo não podemos possuir, mas que, no entanto, podem ser analisadas por meio de definições.⁶⁶ Peirce concebia esses conceitos ou pseudo-conceitos como sendo de dois tipos: o primeiro tipo são as concepções cujas definições se recusam a ser combinadas e, portanto, são contraditórias;⁶⁷ e o segundo tipo ocorre quando:

[...] as concepções elementares não se recusam a serem combinadas, mas os nossos poderes de síntese são inadequados e a combinação nunca pode ser completada. Tais são as quatro grandes ideias: Unidade, *Realidade ou Infinidade*, Substância e Necessidade. (W 1:43). [itálicos nossos].

Neste contexto, embora não possamos compreender a concepção de *infinito* em si podemos analisá-la em suas relações com outras concepções, posto que a dependência influxual em grau infinito só pode ser predicada de qualidades concebidas como possíveis de serem possuídas por algum objeto em grau infinito, ou seja, ultrapassando qualquer tipo de limitação, ou em outros termos, atualidade (dependência influxual limitada) ou negação (dependência influxual negativa).⁶⁸ Assim, o Infinito, enquanto categoria relacional, pode ser um objeto do pensamento (*Thought-of*).

Peirce se pergunta: “Onde, então, encontra-se essa concepção de infinidade na mente?”⁶⁹ A resposta vale a pena ser citada na íntegra:

65 Conferir W 1:38-43.

66 Conferir W 1:42-43.

67 Neste texto, Peirce promete ‘em outro lugar’ fornecer uma prova formal de que tais conceitos, os contraditórios, não representam coisa alguma (Ver W 1:43). Peirce o faz, por exemplo, nas Harvard Lectures de 1865.

68 Conferir W 1:43.

69 Conferir W 1:42.

Está não é uma questão filosófica, e permitir que a resposta influencie a nossa teoria seria um procedimento tal qual o dos realistas; e o resultado será uma teoria realista. [...]

[...] Quando uma coisa influencia a alma, seu efeito aparece no campo da consciência ou não. No primeiro caso, nós chamamos a modificação da consciência um pensamento verdadeiro; no segundo caso, nós podemos chamar sua influência de uma ideia inconsciente. Agora, a Fé diz: o infinito influencia a alma – como infinito. Segue que nós temos uma ideia inconsciente do infinito. (W 1:42).

É notável que Peirce, a essa altura, já demonstrava uma refinada concepção de realidade, embora estivesse longe de estar totalmente assentado o seu realismo de tipo especial e o vocabulário utilizado ainda não gozasse da exemplar clareza exibida pelo autor em seus escritos de maturidade, pois, ao falar de Realidade neste texto, Peirce ora parece se referir ao universo da atualidade, ora parece se referir a algo paralelo ao infinito, ou seja, algo que ultrapassa a mera atualidade.⁷⁰ Exemplar é também, o fato de ele considerar o resultado da resposta à pergunta acerca de onde se encontra na mente a noção de infinito como sendo uma teoria realista. Mas isso não deveria surpreender o leitor, pois é exatamente esse procedimento, ou melhor, é essa perspectiva que deixa bem claro que Peirce não está sucumbindo a nenhuma espécie de dogmatismo, ao equacionar Realidade, Infinito e a possibilidade de se pensar Deus, mas sim se restringindo a uma lógica puramente objetiva, numa clara antecipação do seu evolucionismo e da sua lógica dos eventos de maturidade,⁷¹ tal como se lê em “Prova da Natureza Infinita do Criador” (W 1:44), texto que se segue imediatamente aos três ensaios que consideramos:

As sequências necessárias de causa e efeito são inseparáveis do tempo. Assim, elas começaram quando o tempo começou e, portanto, o tempo foi *criado* quando o Universo foi criado. Portanto, a completa sequência de causação no tempo possui a dependência da Criação, que é Influxo. De modo que, uma vez que o universo está em curso desde a eternidade, o acúmulo da Manifestação Espiritual é *Infinita*. Q.E.D. (W 1:44).

Parece ser patente, já a partir dos títulos dos textos, que aquilo que Peirce chama de manifestação espiritual, cujo acúmulo é infinito, associa-se com a ideia de um Criador, ou seja, de um Deus, não, é claro, em sentido teológico/criacionista, mas sim, insistimos, em sentido lógico, e cuja criação consiste, exatamente, em *influxo em grau infinito*, ou seja, em manifestação direcionada à perfeição.⁷² Assim,

70 Sabe-se que essas questões se assentam quando da elaboração madura das três categorias.

71 E é também nessa perspectiva que se deve ler a expressão “E a Fé diz” da citação anterior. Trata-se de uma ‘fé’ de tipo lógico, muito próximo do que o autor viria a desenvolver posteriormente sob o nome de “senso comum crítico”. Ver também W 1:74-75 [On Faith; A Need of It], onde Peirce esclarece esse conceito de Fé em contexto epistemológico e procura justificar como tal conceito surge ao se ultrapassar o transcendentalismo kantiano e o ceticismo humeano.

72 Está aqui, em germe, a raiz do melhorismo peirciano de maturidade.

Deus, para Peirce, pode ser pensado como constantemente criando o mundo real, atualizando as infinitas possibilidades por meio das suas manifestações. Outros escritos de juventude de Peirce que se seguem a estes poderiam tornar isso ainda muito mais claro, mas como não há espaço para analisá-los detalhadamente, mas apenas em pequenas passagens,⁷³ é momento de, brevemente, equacionarmos as concepções peircianas de Deus, influxo e de símbolo em seu aspecto ontológico.

O modo de dependência influxual infinito, de um ponto de vista lógico, é simbolizável e isso é outra forma de afirmar que não há incognoscível, e logo, que é possível raciocinar acerca de Deus, mesmo que não seja possível, como vimos, completar as combinações representativas em nenhuma definição, noção que antecipa, em outra roupagem, o veredito de maturidade de que Deus permanecerá, sempre, como uma concepção vaga. (CP 5.536). Por outro lado, partindo do ponto de vista lógico chega-se ao aspecto ontológico de tudo isso, que brevemente explicitado consiste em associar a dependência influxual em grau infinito a uma forma de razoabilidade real que possui uma veracidade perfeita,⁷⁴ influxo infinito que é Racional ou Influxo Necessário⁷⁵ e cuja representação Peirce chamou já em 1861, período dessa sequência de textos, de *tipo das coisas*,⁷⁶ em contraposição à mera *cópia*, cuja forma de representação parcialmente verdadeira é a verossimilhança (precursora do ícone) e o signo, cuja forma de representação parcialmente verdadeira é a veracidade, ou seja, uma constante conexão entre o signo e a coisa representada (precursor do índice, embora haja também um elemento também convencional/simbólico, que mais tarde será devidamente acomodado na semiótica do autor). O tipo, como uma conexão invariável na própria natureza das coisas e cuja representação parcialmente verdadeira não está calcada em uma mera convenção, mas na própria natureza das coisas (qualidades possuídas em grau infinito – *thought-of*), configurando o real (*verity*)⁷⁷ consiste em uma correspondência idealmente perfeita,⁷⁸ e é o que um pouco mais tarde receberá a designação de símbolo e cuja nascente ontológica, tal como se explicitou na primeira parte deste artigo, aqui se encontra, unindo, de certa forma, muitas concepções problemáticas, ligadas à história da filosofia, com as quais Peirce vinha lidando e para as quais procurava dar as suas próprias respostas,⁷⁹ muitas

73 Mas o leitor que se interessar deve consultar na íntegra: W 1:57-84 [A Treatise on Metaphysics]; W 1:85-90 [Analysis of Criation] e W 1:91-94 [SPQR].

74 Conferir W 1:93. Perfeita porque consiste em um modo necessário, no sentido lógico que o autor lhe dá, uma forma dos fatos dada pela razoabilidade da razão objetiva, que não é outra coisa se não o próprio influxo em grau infinito.

75 Conferir W 1:94.

76 Conferir W 1:80.

77 Ibidem.

78 Idealmente perfeita porque nunca esgotada ou determinada por nenhuma definição. E isso é claramente uma antecipação da teoria do contínuo do autor.

79 Principalmente, os problemas levantados pelo ceticismo, o transcendentalismo, o materialismo e o idealismo. Há uma curiosa passagem de 1859 em que o jovem Peirce torna explícito o que estamos a afirmar: “Lista de Coisas Horríveis que eu sou – Realista, Materialista, Transcendentalista, idealista.” MS 52 (921). Embora Max Fisch, na introdução ao Writings of Charles Sanders Peirce, volume 2 use essa passagem, somada

delas antecipando pensamentos que só viriam a se assentar na maturidade do seu pensamento:

O QUE É RAZOABILIDADE PARA QUE POSSA DAR VERACIDADE A FORMA DO FATO? Essa é uma questão! Agora, você percebe que chegamos a alguma coisa nova, – nova para a escola de filosofia da qual emergimos. Nós chegamos a uma atmosfera cartesiano-platônica,⁸⁰ muito acima das concepções de Aristóteles, Locke ou Hamilton. Expresse a resposta para essa questão como você quiser, você estará exprimindo o Idealismo. A identidade entre mente e matéria consiste em que elas são a mesma coisa a partir de diferentes pontos de vista. (W 1:93) [destaque em caixa alta do autor].

Essa importante passagem parece sugerir que Peirce já tomava a realidade como sendo da natureza do pensamento, ou seja, que o real, embora nunca esgotado em alguma espécie de determinação é, no entanto, simbolizável pela sua própria natureza razoável (razoabilidade de tipo objetivo), configurando, assim, uma espécie de síntese entre idealismo e materialismo. Caso o leitor tenha se distanciado a ponto de não ver o ponto de conexão, Peirce o resgata naquilo que (autodenominando-se) chamou de *panteísmo realístico*:

Tudo o que é não compreensível [*unthought*] é objeto do pensamento [*thought-of*]. Prova: podemos, às vezes, raciocinar acerca do incompreensível como sendo pensável, pois, temos como exemplo a concepção de infinito, embora não possamos alcançar inteiramente essa concepção. Pensar em uma coisa é pensar de maneira tal que a nossa concepção tenha uma relação com a coisa. [...] Qualquer coisa incompreensível [*unthought*] é apreendida, pois [...] toda falsidade é uma verdade parcial. Qualquer coisa pensável [*thought-of*] pode ser normalmente pensada. O pensamento normal é verdadeiro. Logo, tudo o que for incondicionado é apreendido e o é sem erro. Formulando: O que quer que seja ininteligível é verdadeiro.

[...] *Panteísmo Realístico*: Do Idealismo segue que nada existe que não seja pensável como pensamento. Do Materialismo segue

ao fato de Peirce ter riscado no manuscrito “& nominalismo” (ista?) para argumentar, exatamente que Peirce à essa época era um nominalista e que seu progresso para o realismo consistiu em passos sucessivos ao longo da sua carreira, eu a tomo em um sentido ligeiramente diferente, ou seja, Peirce estava tentando superar essas correntes com uma resposta própria, resposta essa que já dependia de um realismo (não contraditório com um idealismo de tipo objetivo) em germe, cuja expressão e peso foram progressivamente melhorados.

- 80 É claro que é sabido que Peirce demonstrou sérias reservas acerca do cartesianismo, por exemplo, no já referenciado texto “Algumas consequências de quatro incapacidades.” A essa altura, no entanto, Peirce estava, como afirmei, a buscar suas próprias respostas acerca de várias questões abordadas pelas mais diferentes escolas da história da filosofia, de modo que o leitor não deve estranhar a presença de Descartes aqui.

que nada exceto o incompreensível existe. Aquilo que sendo incompreensível é pensável como pensamento é Perfeição. [...] A Perfeição é Deus. Então, nada existe exceto Deus.

[...] Aqui, então, temos três mundos, Matéria, Mente e Deus, todos mutuamente excluindo e incluindo os outros.

[...] A conexão entre mente e matéria é, assim, uma Harmonia preestabelecida. (W 1:82-83).⁸¹

É momento de nos afastarmos dos escritos de juventude do autor e abordar, brevemente e a partir da perspectiva temática deste artigo, como a posição do autor acerca da possibilidade de se pensar Deus exibida em seus textos de juventude de certa forma apenas se confirma em seus escritos de maturidade.

Pode-se dizer, no entanto, que a forma como Peirce passa a abordar o tema 'Deus' ligado ao aspecto ontológico do símbolo no restante de sua carreira cada vez mais aparece sobre a roupagem da sua cosmologia,⁸² desenvolvida, sobretudo, a partir de 1890 com o texto "A Guess at the Riddle" (W 6:166-210).⁸³ Já tivemos, na primeira parte deste artigo, a oportunidade de entender em que consiste e como Peirce desenvolveu o aspecto ontológico do símbolo em *Kainà στοιχεῖα*, texto representativo do seu pensamento mais maduro e que apresenta tal aspecto, exatamente, por meio de uma elaborada cosmologia, de modo que não é necessário repetirmos esses pontos. Cabe agora apenas relacionar os principais aspectos desta cosmologia com algumas passagens exemplares em que o autor os associa, direta ou indiretamente, com aquilo que se pode chamar, vagamente, de Deus.

Começemos por lembrar que, em *Kainà στοιχεῖα*, Peirce havia chegado à conclusão de que não há realidade que não tenha a natureza de um símbolo⁸⁴ e, portanto, que não seja cognoscível em alguma medida, ou, em outros termos, que não há realidade incognoscível.⁸⁵ Se o objeto que pode receber o nome de Deus⁸⁶ é real, e é exatamente como real e não como meramente existente, que Peirce o

81 Lembremos, neste passo, dos mundos externo, interno e lógico, que Peirce explicou na Harvard Lecture I, que abordamos na primeira parte deste artigo: *Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος*.

82 Para uma brilhante abordagem cronológica da concepção peirciana de Deus, que pode preencher os inevitáveis buracos de um artigo relativamente curto, queira o leitor consultar (ORANGE, 1984).

83 Para uma abordagem detalhada da cosmologia de Peirce, o leitor deverá consultar IBRI, 1992, capítulo 6; TURLEY, 1977 e POTTER, 1997, parte III.

84 Ver página 228 deste artigo.

85 Como também vimos, Peirce já antecipara essa conclusão desde muito cedo, com o seu repúdio do conceito de incognoscível e da *coisa em si* kantiana. Ver, por exemplo, W 1:37-44; W 2:193-241.

86 "Deus" é, para Peirce, um nome vago. E essa vagueza é exatamente o que o torna apto para nomear o objeto real que nomeia, posto que qualquer cognição possível acerca desse objeto é necessariamente vago. A vagueza consiste em uma forma de indeterminação e um termo vago, para o autor, é um termo acerca do qual o princípio de contradição não se aplica. Ver CP 5.448. Ver também, POTTER, 1973.

concebia,⁸⁷ então, ele tem de ser cognoscível, em certa medida.⁸⁸ Por outro lado, que Deus seja real não deve ser compreendido, como também já apontamos, como uma afirmação dogmática ou axiomática por parte do autor. Muito pelo contrário, todos os textos em que o autor se debruça sobre este tema, dos quais alguns exemplos foram dados neste artigo, o afastam de tal forma de expressão. Assim, um dos principais argumentos de Peirce para associar a possibilidade de se pensar acerca de Deus ao que é real e cognoscível em alguma medida é o próprio processo evolucionário,⁸⁹ objeto contínuo da investigação científica.⁹⁰ Tendo em mente o que já abordamos na primeira parte desse artigo, na passagem que se segue é possível entender a explicação de Peirce acerca do processo evolucionário associado a um processo lógico objetivo de “criação” no contexto da sua teoria da Continuidade:

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. *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

87 Ver, exemplarmente, o “Um argumento negligenciado para a realidade de Deus” (EP 2.434-450) e “Respostas referentes a minha crença em Deus” (CP 6.494). Lembrando que ‘realidade’, no pensamento maduro de Peirce, é um conceito associado com a sua terceira categoria, a categoria das relações e da continuidade; ‘existência’, por sua vez, associa-se com a sua segunda categoria, a categoria das reações e da descontinuidade. Para Peirce, a realidade da terceiridade não pode ser esgotada por nenhuma de suas instâncias, em outros termos, não há terceiridade que possa ser esgotada pela secundidade. Ver IBRI, 1992.

88 Tal pensamento, como o leitor pôde notar, não é apanágio apenas do seu pensamento maduro, mas já era exibido desde seus primeiros escritos.

89 Acerca deste ponto, ver ORANGE, 1984, p. 36.

90 Veja-se também CP 1.239, onde se lê que o propósito (causa final) das ciências teóricas é “simplesmente o conhecimento da verdade de Deus”.

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). [itálicos nossos].

Nessa passagem, Peirce procura mostrar como entendia ser o processo cosmogônico da criação iniciado a partir de um nada que possuía a natureza de um símbolo vago, ou seja, com possibilidades reais e contínuas de determinação, embora de nenhuma determinação em particular,⁹¹ mas que, uma vez surgidas, iniciaram um processo de formação de hábitos:⁹²

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).

O contínuo de maior generalidade do qual todas as coisas surgiram e que em *Kaivà στοιχεῖα* Peirce afirmou ser da natureza de um símbolo, parece estar, de alguma maneira, associado com o que o autor chama de Deus, em sentido vago, e como esse contínuo originário torna tudo o que está sob ele também contínuo, pode-se dizer que tudo o que se desenvolveu a partir dele, ou seja, toda a criação, é um estágio evolucionário em direção à uma maior manifestação da própria hipotética divindade criadora.⁹³ Por isso, Peirce pode afirmar 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

91 Confira CP 6.218. “Agora, surge a questão, o que resultou necessariamente deste estado de coisas? Mas, a única resposta lúcida para essa questão é que, onde a liberdade era ilimitada, nada em particular necessariamente resultou.” E, como o próprio Peirce explica na sequência: “Nessa proposição reside a principal diferença entre a minha lógica objetiva e aquela de Hegel.”

92 Ver CP 6.204.

93 “[...] Aqueles que expressam a ideia para si mesmos dizendo que o Divino Criador assim o determinou podem estar, deste modo, incautamente vestindo a ideia em um traje aberto a críticas, mas esta é, afinal de contas, substancialmente, *a única resposta filosófica para o problema.*” CP 6.199 (itálicos nossos).

em um ponto mensurável do tempo é o terceiro.” (CP 1.362). Como já sabe o leitor,⁹⁴ 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, que é papel da matemática, da filosofia e das ciências especiais pensar em suas nuances.

A terceiridade é a marca da realidade naquilo que ela tem de cognoscível. Nunca esgotada em nenhuma representação, tal realidade permanece em infinito crescimento e expansão. Assim, inteligível em suas regularidades, em algum ponto mensurável ou idealmente em seus limites, o Real, cuja natureza verdadeira Peirce demonstrou ser a de um Símbolo, “*foi o propósito da criação*” (EP 2:324 – itálicos nossos)⁹⁵ e por isso, todas as coisas são compelidas a, razoavelmente, com ele concordar.⁹⁶ Assim:

[...] 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. Agora, do mesmo modo em que dizemos que este homem tem tal e tal característica, não por causa de quaisquer ideias que ele possa ter neste momento presente, mas sim porque, em circunstâncias adequadas, tais ideias são compelidas a serem desenvolvidas por ele, assim *pode ser dito que o universo é governado por um Deus, na medida em que ele é compelido, cada vez mais, a se conformar com o resultado final da evolução das ideias puras*. Mas o único Ancião dos Dias é a Continuidade em abstrato, uma espontaneidade que pode ser considerada muito pequena, embora seja provavelmente enorme. (NEM 4, p. XIV). [itálicos nossos].

Por fim, os que acompanharam detidamente o desenvolvimento deste artigo e, muito para além disso, por meio da sua própria experiência como pesquisadores da obra de Peirce neste tema, ou no caso dos que tiveram a sua atenção chamada para esse aspecto a partir dessas reflexões, lograrem pesquisar ainda mais, obtendo as suas próprias confirmações, não tomarão como demasiada enigmática a frase do autor, extraída das profundezas de uma de suas defesas do falibilismo, com a qual encerramos essa segunda e última parte deste artigo:

“Eu acredito que nada, exceto Deus, cumpra completamente a ideia do real.” (CP 2.532).

94 Rever a discussão sobre a natureza hiperbólica do evolucionismo peirciano na parte um deste artigo.

95 Onde propósito equivale à causa final.

96 Conferir EP 2:323-324. Temos aqui também, a convergência entre as ideias peircianas de “crescimento da razoabilidade concreta,” “*summum bonum*” e “aspecto ontológico do símbolo.”

Conclusão

Um poucas palavras a guisa de conclusão. Esse artigo procurou abordar, sem nenhuma espécie de intenção de esgotamento, um dos aspectos com os quais se podem abordar a questão da cognoscibilidade de Deus na obra de Charles Sanders Peirce, a saber, a relação que essa questão mantém com a sua concepção de símbolo, considerado em seu aspecto ontológico. Sendo a cognoscibilidade de Deus um dos temas daquilo que se pode chamar de Metafísica Religiosa do autor, expressão cujo uso procurou-se, oportunamente, justificar neste artigo, e no qual se incluem textos de diversas fases da sua carreira, buscou-se, na primeira parte, mapear o desenvolvimento do conceito ontológico de símbolo nos escritos de juventude e de maturidade do autor para, na segunda parte, e com igual procedimento, exibir a relação deste conceito com a posição do autor acerca de como podemos pensar acerca de Deus filosoficamente. Tal tarefa, pela sua própria natureza, não pôde deixar de conter omissões e pontos a serem posteriormente cuidadosamente desenvolvidos, e para os quais solicitamos, de antemão, as escusas do leitor. No entanto, é nossa esperança ter dado um primeiro passo em direção a uma faceta de certo modo ainda inexplorada da filosofia do autor. Desejamos que pesquisas futuras acerca deste tema, nossas e de outros estudiosos do autor, possam contribuir, em espírito peirciano, com o crescimento do conhecimento e da razoabilidade concreta no universo.

Referências

- ANDERSON, Douglas R. *Strands of system: the philosophy of Charles Peirce*. West Lafayette: Purdue Univ. Press, 1995.
- BRENT, Joseph. *Charles Sanders Peirce: a life*. Bloomington: Indiana Univ. Press, 1998.
- CORRINGTON, Robert S. *An introduction to C. S. Peirce: philosopher, semiotician, and ecstatic naturalist*. Lanham: Rowman & Littlefield, 1993.
- 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 Univ. Press, 1980.
- FISCH, Max Harold. *Peirce, semeiotic, and pragmatism*. KATNER, Kenneth Laine; KLOESEL, Christian (eds.). Bloomington: Indiana, 1986.
- IBRI, Ivo Assad. *Kósmos Noetós: a arquitetura metafísica de Charles S. Peirce*. São Paulo: Perspectiva/Hólon, 1992. (Coleção Estudos, vol. 130).
- _____. The heuristic power of agapism in Peirce's philosophy. In: *Nóema*, vol. 4, nº 2, p. 1-21, 2013. Disponível em: < <http://riviste.unimi.it/index.php/noema/article/view/3251> >. Acesso em: 26 jun. 2014.

MOORE, Matthew E. The genesis of the peircean continuum. *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, v. 43, nº3, p. 425-469, 2007.

MURPHEY, Murray G. *The development of Peirce's philosophy*. Cambridge: Harvard University Press, 1961.

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 Pragmaticism, 1984. (Peirce studies, number 2).

PEIRCE, Charles S. *The essential Peirce: selected philosophical writings*. Vol. 1. HOUSER, Nathan; KLOESEL, Christian (eds.). Bloomington: Indiana University Press, 1992c. [citado EP, seguido do número do volume e do número da página].

_____. *The essential Peirce: selected philosophical writings*. v. 2. The Peirce Edition Project (ed.). Bloomington: Indiana University Press, 1998. [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 vols.). [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>. 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*. EISELE, Carolyn (ed.). The Hague: Mouton Publishers, 1976. (vol. 4 - Mathematical Philosophy) [citado NEM, seguido pelo número do volume e o número da página].

_____. *Semiotic and signifiacs: the correspondence between Charles S. Peirce and Victoria Lady Welby*. HARDWICK, Charles (ed.). Bloomington: Indiana University Press, 1977. [citado SS].

_____. *The Charles S. Peirce papers: microfilm edition*. Cambridge, MA: Harvard University Library Photographic Service, 1966 [Sistema de referencia 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, MA, 1967].

POTTER, Vincent. Vaguely like a man: the theism of Charles S. Peirce. In: *God knowable and unknowable*. New York: Fordham University Press, 1973, p. 241-254.

_____. *Charles S. Peirce: on norms & ideals*. New York: Fordham University Press, 1997. (American philosophy series, nº 6).

RAPOSA, Michel L. *Peirce's philosophy of religion*. Bloomington: Indiana University Press, 1989. (Peirce studies, number 5).

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.

SKAGESTAD, Peter. Peirce's semeiotic model of the mind. In: *The Cambridge companion to Peirce*. New York: Cambridge University Press, 2004, p. 241-256.

TURLEY, Peter. *Peirce's cosmology*. New York: Philosophical Library, 1977.

Endereço/ Address

Rodrigo Vieira de Almeida
Rua Maurício Jacquey, n. 238, apto. 42
Rudge Ramos, São Bernardo do Campo – SP

Data de envio: 31-07-14

Data de aprovação: 05-11-14

