



## A SEMEADURA FILOSÓFICA DE PEIRCE NA VII HARVARD LECTURES DE 1903

**Néder Rocha Abdo**

Faculdade de Medicina de Catanduva - SP  
neder.abdo@hotmail.com

“Não conseguiu firmar o nobre pacto entre o cosmos sangrento e a alma pura, mas não se dobrou frente ao fato da vitória do Caos sobre sua vontade Augusta de ordenar a criatura. (...) Ao menos: luz ao sul da tempestade, guerreiro defunto, mas intacto, tanta violência, mas tanta ternura”. “Balada (em memória de um poeta suicida)”. (Mário Faustino)

**Resumo:** O presente texto procura revisitar a sétima palestra que Peirce proferiu em 1903 em Harvard. Dois aspectos são relevados como fios condutores desta análise: o conceito de Pragmatismo e a Teoria da Percepção. O conceito de Pragmatismo é comparado com sua formulação inicial, em 1878, e com sua proposta posterior, de 1906. A teoria da Percepção é problematizada a partir da ideia de que ela seria o amálgama entre a Fenomenologia e a Semiótica. Como estrutura de fundo, o texto ressalta a modernidade da filosofia de Peirce bem como expõe o apelo existencial que seria decorrente das ideias deste pensador.

**Palavras-Chave:** De Pragmatismo. Teoria da percepção. Fenomenologia. Semiótica. Apelo existencial.

### PEIRCE'S PHILOSOPHICAL SOWING AT THE 1903 HARVARD LECTURES

**Abstract:** *This papers aims to revisit Peirce's seventh presentation given in 1903 at Harvard. Two aspects are emphasized as guidelines to this analysis: the concept of Pragmatism and the Theory of Perception. The concept of Pragmatism is compared with its early formulation in 1878, and his subsequent proposal in 1906. The Theory of Perception is considered on the notion that it would be a blend between Phenomenology and Semiotics.*

*As an underlying structure, the paper emphasizes the modernity of Peirce's philosophy, as well as exposes the existential appeal that would be a consequence of his ideas.*

**Keywords:** *Pragmatism. Theory of perception. Phenomenology. Semiotics. Existential appeal.*

\* \* \*

## Introdução

“Sócrates, aquele que não escreve”. Com esta frase de Nietzsche como epígrafe, Jacques Derrida (1930-2004) abre o segundo capítulo intitulado “O Fim do Livro e o Começo da Escrita” do seu livro “Gramatologia”, escrito em 1967. O significado de tal epígrafe é conhecido: trata-se de rematar – na contemporaneidade do pensamento – uma crítica à Filosofia que se iniciou com Nietzsche (1844-1900), quando este pensador descreve Sócrates como decadente<sup>1</sup> e a Metafísica como forma de mentira<sup>2</sup>. Tal crítica encontra ressonância em Heidegger (1889-1976) quando associa a Metafísica com uma etapa tardia e meramente representadora do genuíno pensar filosófico, etapa esta que, por um movimento existencial chamado decisão, teria se instituído desde o platonismo como forma dominante e exclusiva do pensamento, o que reduziu a Filosofia – ao fim e ao cabo – às Ciências, fazendo com que ela se esquecesse do seu verdadeiro elemento ou fundamento<sup>3</sup>.

Tal crítica nunca foi esquecida ou superada e, se pudéssemos fazer uma síntese da forma com que ela aparece ainda hoje, encontraremos Derrida, entrevendo através da epígrafe citada, uma clausura atual no conhecimento, causada pelo consumir de uma Filosofia que desde sempre associou a “presença” com a matéria fônica do significado dentro de um meio interno, criando a ideia da dicotomia entre mundano e não mundano, entre empírico e transcendental, e delegando à escritura um papel de mero suplemento da “plena” fala ou pensamento (*logos*). O estreitamento das possibilidades do pensamento neste campo fonético gerou uma história veneranda, que inclui as Ciências, mas que, no seu momento atual, não conseguiria satisfazer-se mais em nenhum dos seus avanços<sup>4</sup>.

Tal logocentrismo, produtor de toda Filosofia – da pré-socrática até Heidegger – bem como das Ciências<sup>5</sup>, determinado pelo privilégio da proximidade da presença com a *phoné*, portanto, teria se esgotado enquanto possibilidade, constituindo sinal deste esgotamento o estudo da linguagem, uma vez que este estudo avançaria sobre o último reduto liberado por tal privilégio. A linguagem se instituindo como a totalidade do horizonte problemático, nada restaria como tarefa neste universo epistêmico (DERRIDA, 2011, p.7).

Podemos ouvir ecos do pensamento de Foucault (1926-1984) nesta imagem de um solo limitado de experimentação que determinaria todos os códigos fundamentais de uma cultura. O conceito de *epistémê* de Foucault enquanto espaço de experimentação que institui os saberes – espaço este historicamente mutável e que determina todas as condições de possibilidades de conhecimento<sup>6</sup> – contrasta apenas superficialmente com a ideia de Derrida de uma ordem fonética única determinando todo o conhecimento. Isto porque a *epistémê* moderna descrita por

<sup>1</sup> NIETZSCHE, 1983a, p.12.

<sup>2</sup> NIETZSCHE, 1983b, p. 27.

<sup>3</sup> HEIDEGGER “O fim da filosofia e a tarefa do pensamento”, in Os Pensadores, trad. Ernildo Stein, Ed. Abril Cultural. São Paulo, 1979, pg. 71-72.

<sup>4</sup> DERRIDA. “Gramatologia”. Trad. Renato Janine Ribeiro et. al., Ed. Perspectiva, São Paulo, 2011, pg. 4.

<sup>5</sup> Apesar de Derrida reconhecer a Ciências como um conhecimento que contesta o “imperialismo do *logos*”, a mantém enquanto decorrência deste mesmo *logos*, tendo em vista que o conceito de cientificidade das Ciências é determinado como “lógica”.

<sup>6</sup> FOUCAULT. “As palavras e as coisas” Trad. Salma Tannus Muchail. Ed Martis Fontes. São Paulo, 2007. pg. XVIII e XIX.

Foucault, como algo reduzido em relação às *epistémês* anteriores, tem como ponto de inflexão uma reflexão radical sobre a linguagem (FOUCAULT, 2007, p.420). Se relevarmos esta devoção à linguagem de ambos pensadores, talvez poderemos dizer que a *epistémê* moderna descrita por Foucault – e que teria sido instituída no século XIX e XX com suas características de: ligar todas as positivities com a finitude humana, de reduplicar o empírico no transcendental, de estabelecer uma relação perpétua do *cogito* com o impensado, e de promover um distanciamento a que se segue à tentativa de retorno ao fundamento da origem – poderia ser aproximada como a descrição da *epistémê* que originou a Metafísica, a partir do platonismo.

De fato, Derrida fala não só de logocentrismo, mas também de etnocentrismo. Se nos perguntarmos qual seria o grupo que se sentiria superior em relação a outros na questão do conhecimento, vemos os Filósofos – como o nome que os distingue já indica – como aqueles que se caracterizariam por possuírem, desde Sócrates, a *epistémê* que no século XIX se insinua como a atual. As problematizações corolárias desta nossa aproximação de Foucault e Derrida – de tudo, inimigos pessoais – quais sejam: de que estaríamos vivendo “tempos filosóficos” e que a historicidade da *epistémê* deve ser não apenas sincrônica, mas também anacrônica – mesmo que Derrida queira desconstruir também a ideia de historicidade –, não nos deve eclipsar o entendimento do que agora nos apresenta como tarefa: que a crítica dos pensadores ultracontemporâneos refere-se a uma tentativa de romper com esta clausura, ensaiando novas condições de possibilidades de conhecimento. Mas quais seriam os sinais desta “nova filosofia”, que é mais cantada do que encontrada, desde Nietzsche até Derrida?

Por nunca escrever, Sócrates seria a prova de que a Filosofia quando se estruturou como Metafísica já se instituiu sobre o privilégio da *phoné*. E, daí em diante, dentro desta clausura, os livros – enquanto escrituras – sempre foram apenas um suplemento decaído cuja função seria “a proteção enciclopédica da teologia e do logocentrismo contra a disrupção da escritura, contra sua energia aforística e, como precisaremos a seguir, contra a diferença em geral” (DERRIDA, 2011, p.22). A “nova” Filosofia, portanto, deveria ser fundada fora destes ditames. Isto porque a Metafísica teria promovido o esquecimento da “diferença”, e podemos entender melhor este termo com Giles Deleuze (1925-1995), quando este afirma que esta seria “os tais dispares que formam ou o além celestial de um divino inacessível para o nosso pensamento representativo, ou o aquém infernal, insondável para nós, de um oceano de dissemelhança<sup>7</sup>”.

Dito de outra forma, a pós-modernidade do pensamento pode ser entendida como a que procura uma Filosofia que rompa com a ideia de que “o significado tenha como essência formal uma presença cujo privilégio seja sua proximidade ao *logos* como *phoné*” (Cf. DERRIDA, 2011, p.22). Deleuze também aponta para a superação da associação do significado com a subjetividade, dizendo: “os autores que o costume recente denominou de estruturalistas, talvez só tenham um ponto em comum (...): o sentido, não tanto como aparência, mas como efeito de superfície e de posição, produzido pela circulação da casa vazia nas séries da estrutura<sup>8</sup>”. Tal

<sup>7</sup> DELEUZE. 2000, p.419.

<sup>8</sup> CUSSET, , 2008, p.35.

estreitamento legado pela herança metafísica haveria de ser superado, pois nos teria legado um empobrecimento nas possibilidades de experimentação.

Pois bem, a Filosofia de Charles S. Peirce (1839-1914), não obstante anterior na sua confecção ao reflorescimento da problemática pós-moderna, atende a este reclamo quanto à procura de uma forma de Filosofia que se mantenha apesar das interdições contemporâneas: o estudo do interpretante do signo, ou seja, o estudo da “significância” (C.P. 8.179)<sup>9</sup>, dentro da sua Semiótica, toma o significado como escritura não necessariamente fonética e não o associa necessariamente a uma presença, ou seja, à subjetividade. Como contraprova desta extemporaneidade e contemporaneidade da Filosofia de Peirce, temos que este autor nunca se manifestou filosoficamente através de livros e sim apenas por textos. Sabemos que não ter escrito livros de Filosofia não foi uma atitude deliberada, pelo contrário, sempre foi intentado por Peirce escrevê-los, mas, de fato, tal livro nunca foi concluído. Tal fato, a nosso ver, poderia ser interpretado como a impossibilidade da redução da Filosofia deste autor a um sistema estanque, finalizado eternamente e promotor do esquecimento da diferença em geral. A impossibilidade de um livro texto, apesar dos esforços de Peirce, nos parece reforçar tal interpretação.

Entre os estudiosos de Peirce, tal ausência de uma publicação de um livro-base de sua Filosofia, bem como as vicissitudes de uma vida sem dúvida difícil, são atribuídas à incompreensão de uma época frente ao gênio filosófico, matemático e científico deste pensador<sup>10</sup>, mas tal interpretação nos parece insuficiente. Peirce publicou livros de Ciências, mas não de Filosofia e, o que está em pauta não é publicação e sim a inexistência de um livro-base junto às mais de 50.000 páginas de manuscritos, alguns publicados ou não, que este pensador escreveu.

Se Sócrates nunca escreveu e isto sinaliza para o etnocentrismo da Filosofia enquanto Metafísica fonética, Peirce é o caso único de um filósofo que nunca escreveu livros sobre Filosofia, e sim, apenas, inumeráveis textos esparsos. A nosso ver, este fato é uma positividade que sinaliza para a pós-modernidade da Filosofia de Peirce: aponta para uma Filosofia que procura fugir desta clausura entre presença e significado irmanados que estão pela *phoné*, e que não defende dogmaticamente seu sistema através de tratados, como seria a característica de toda Filosofia Ocidental.

Neste presente ensaio, onde analisaremos a sétima palestra proferida em Harvard por Peirce em 1903, esta contemporaneidade do autor será como que posta à prova. Com este objetivo seguiremos um duplo itinerário: a interpretação do texto enquanto conteúdo filosófico e, ao mesmo tempo, a observação de como este conteúdo propicia o *modus* filosófico do autor, tendo em vista o aprendizado de como se pode fazer Filosofia superando as interdições à nossa “Hécuba”, que desde Nietzsche até Derrida a pós-modernidade criticamente coloca.

## 1 VII Harvard Lectures

---

<sup>9</sup> HARTSHORNE, Weiss & Burks (Ed.). “Collected Papers of Charles Sanders Peirce”. Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1931-35 e 1958, 8 volumes (faremos referência a esta obra, como é de costume, utilizando as siglas C.P.).

<sup>10</sup> HOUSER, Nathan et al. “The Essential Peirce”, v.1, Ed. Indiana University Press, USA. 1992. p.xix.

## a) O Pragmatismo e a esperança do nobre pacto entre o Cosmo sangrento e a Alma pura.

O título da palestra em estudo nos *Collected Papers* é “Pragmatismo e Abdução” (CP 5.180-5.212, 1903). A mesma palestra é designada no “*The Essential Peirce*” de “Pragmatismo como Lógica da Abdução” (p. 226-241), de tal sorte que não há dúvidas que é sobre o Pragmatismo e suas articulações com os tipos de raciocínio que se trata o texto.

A primeira formulação que Peirce faz da doutrina pragmática data de 1878, publicada no periódico “*Popular Science Monthly*”, sob o título “*How to Make Our Ideas Clear*”, e designada, então, de o “terceiro grau de clarificação de um pensamento”. Ela é assim descrita:

Consider what the effects, which might conceivably have practical bearings, we conceive the object of our conception to have. Then, our conception of these effects is the whole of our conception of the object. (C.P. 5.402).

Embora a declaração seja sobre algo que tenha “consequências práticas” (*practical bearings*), é sobre a concepção de “significado” (*conception*) como totalidade dos efeitos dos objetos que tal máxima se centra. O mais tardiamente designado “Pragmatismo” será sempre a doutrina que assegurará à conduta ser o interpretante imediato de todo pensamento (C.P. 4.539, 1906). Mas deve-se observar que nesta primeira formulação, embora já se dê à conduta o *telos* do processo, a ênfase é colocada na associação desta “conduta” enquanto totalidade dos efeitos práticos de um objeto, ao que seria pensado como seu significado. Tal declaração trata, portanto, de uma doutrina do significado, onde este é apresentado – se usarmos uma linguagem não peirciana – como um tipo de significante, ou seja, um tipo de escritura, justamente o que afirmamos na introdução, como demonstrando toda a contemporaneidade do pensamento de Peirce.

No texto de 1903 em questão, porém, a ênfase já recai naquilo que a formulação ainda mais tardia do Pragmatismo, ou seja, a formulação de 1906, no primeiro artigo denominado “*What Pragmatism is*” da terceira série de publicações no periódico “*The Monist*”, irá assentar definitivamente. É a influência na conduta da vida dos homens que será o que melhor esclarece o significado de uma concepção, nada restando a ser clarificado se a concepção for assim analisada (Cf. C.P 5.412).

No texto de 1903, ora em estudo, assim Peirce se exprime sobre o assunto:

For the maxim of pragmatism is that a conception can have no logical effect or import differing from that of a second conception except so far as, taken in connection with other conceptions and intentions, it might conceivably modify our practical conduct differently from that second conception. Now it is indisputable that no rule of abduction would be admitted by *any philosopher* which should prohibit on any formalistic grounds any inquiry as to how we ought in consistency to shape *our practical conduct*. (C.P. 5.196)<sup>11</sup>.

A leitura do texto também nos mostra a importância da prática – como na primeira formulação de 1878 –, mas agora se pode ver que a ênfase não se dá mais

<sup>11</sup> Todos os grifos de todas as citações textuais de Peirce utilizados neste ensaio são nossos.

nos efeitos que o objeto da concepção teria (que, como vimos, comporiam o significado deste), mas sim na conduta do agente do conhecimento, como forma de se adquirir a clarificação de um conceito.

Além disto, há um esclarecimento em como o raciocínio implicado na aplicação da regra pragmática ocorreria. Trata-se inicialmente do argumento abduutivo, o único dos três argumentos que pode criar um novo conhecimento (C.P. 5.171), que, a partir das considerações de quais consequências na conduta uma determinada concepção promoveria, formaria uma hipótese altamente plausível sobre a verdade desta concepção.

Desta forma, concebendo os efeitos práticos, que são agora as consequências sob a conduta que o conceito pode efetuar, o Pragmatista dá à abdução elementos que possibilitam a esta forma de raciocínio gerar hipóteses que sempre devem ser admitidas enquanto hipóteses, pois se baseiam em fatos positivos. Assim, duas vantagens são adquiridas no uso da regra pragmática: 1) evitar que ideias que não tenham repercussões práticas sejam consideradas, nos desembaraçando de falsos problemas e, 2) ajudar a tornar ideias de difícil apreensão em ideias distintas (Cf. C.P. 5.206).

Conhecidas tais vantagens, podemos ter ideia da finalidade do Pragmatismo, cuja regra nos dá, por um lado, uma definição de significado e, de outro, uma forma ou método para o pensamento (C.P. 8.206). Como método, o Pragmatismo é de natureza filosófica: é exatamente o método que Peirce usa para fazer filosofia, além das interdições kantianas<sup>12</sup>, isto é, através do método pragmático as considerações teóricas da Razão passam a ser legítimas na procura do conhecimento e não apenas um racionalismo dogmático e delirante, uma vez que se raciocina sobre conceitos que têm efeitos práticos na conduta dos homens. De fato, se formos considerar qual é a consequência prática do próprio conceito de “Pragmatismo”, constatar-se-á que ele plasmou a conduta filosófica de Peirce, isto é, produziu uma Filosofia plena e, assim, deve ser considerado um método filosófico que se legitima mesmo se considerarmos as interdições kantianas à Filosofia não meramente Crítica ou dos Costumes. Entender o Pragmatismo como método filosófico seria, a nosso ver, o terceiro grau de clarificação da sua própria concepção, isto é, entendê-lo através de sua consequência prática.

Há, pois, na pregação de Peirce, “como um evangelho” do método pragmático, um pacto entre as possibilidades da Razão e o conhecimento do Cosmos, que sustenta a Filosofia como atividade, apesar da vaga Crítica.

Assumindo o conceito de Pragmatismo como método, porém, dois problemas saltam aos olhos e, claro, eles não passaram despercebidos por Peirce. O primeiro diz respeito à necessidade ou não de um posterior efeito lógico que se seguisse à abdução, no sentido de após se deduzir as consequências, elas pudessem ser verificadas; o segundo, diz respeito à questão de como se dá a passagem dos efeitos práticos até novamente o pensamento lógico, realimentando o teatro pragmático. O primeiro problema será abordado neste momento, e o segundo, que

<sup>12</sup> Frente às interdições do criticismo kantiano à Metafísica Especial, ou seja, frente à afirmação de Kant que Deus, Alma e o Mundo estariam além da experiência possível, todos os pensadores posteriores precisam se justificar. A posição deste nosso texto é que o Pragmatismo enquanto método filosófico é a resposta de Peirce frente estas interdições, e é o que irá possibilitar a este autor produzir sua Cosmologia, apesar das interdições kantianas. De fato os escritos Metafísicos de Peirce são da década de 1890, posteriores, portanto, à formulação da máxima pragmática de 1878.

se refere à percepção, dada a sua complexidade, será considerado na próxima secção.

Deduzida as consequências passíveis de verificação experimental da conclusão do argumento abduativo, o que se impõe a seguir é uma reflexão sobre a lógica indutiva (C.P. 5.197), uma vez que ela é que deve lidar com a resposta à pergunta que fazemos à Natureza (C.P. 5.168). Peirce entende que só após a hipótese ser passível de verificação, a doutrina do Pragmatismo seria completa (C.P. 5.197). Mas haveria cinco maneiras de se entender esta verificabilidade e, destas, apenas uma se mantém defensável dentro da análise lógica e matemática que Peirce realiza sobre o argumento indutivo.

Em 1903, nas Harvard Lectures, Peirce está envolvido com uma resposta à questão da continuidade como fundamento ontológico que Jérôme Havenel<sup>13</sup> denomina período super multitudinoso. Trata-se do desenvolvimento de uma doutrina matemática que dê conta do sinequismo, ou seja, aquela ideia de que todos os Universos constituem, na verdade, um *continuum*. Este período se caracteriza pela visão de que um verdadeiro *continuum* não prescinde dos modos de ser da possibilidade, o que o faz algo além da infinitude real, seja racional ou irracional, bem como além dos números transfinitos de Cantor. Esta supermultitude que caracterizaria os *continua* inclui, portanto, pontos potenciais reais.

Esta visão matemática do sinequismo influenciará a análise do argumento indutivo realizada por Peirce no texto em questão: “Pragmatismo e Abdução”. A primeira das quatro interpretações da indução impugnadas por Peirce – mas citadas por serem defendidas por muitos lógicos – diz respeito a admitir como hipótese a ser testada indutivamente apenas fatos cuja veracidade ou falsidade podem ser percebidas diretamente, ou seja, fatos que sejam diretamente testados (C.P. 5.198). Tal posição, que é a posição do positivismo de Comte, seria autocontraditória, pois ela mesma não poderia ser testada diretamente, ou seja, ela mesma não poderia ser aceita. É interessante observar como Peirce, com tal crítica a essa interpretação do argumento indutivo, antecipa a crítica que Popper e outros metodologistas farão ao princípio da verificabilidade preconizado pelo positivismo lógico.

A segunda interpretação da indução consiste em suportá-la como uma verdade aproximada, se um número razoável de verificações positivas similares puder sustentá-la (C.P. 5.199). A crítica que Peirce faz a esta concepção é que seriam necessárias infinitas provas experimentais para sustentar uma verdade, o que, por ser uma impossibilidade prática, não daria à indução poder para comprovar a hipótese abduativa. A probabilidade aplicada aos resultados indutivos, que será largamente usada na metodologia das Ciências especiais na atualidade, não seduz Peirce, pois ela implica, se utilizada para verificar positivamente como entende os lógicos citados pelo autor, na necessidade de infinitas experiências.

A terceira interpretação da indução enfatiza que, se a verificação não implicar na falsidade da hipótese – se esta falsidade pudesse ocorrer na experimentação e não tiver ocorrido –, então teríamos o direito de inferir que ela nunca acontecerá (C.P. 5.200). Novamente chamo a atenção para a contemporaneidade destas

---

<sup>13</sup> HAVENEL, J., “Peirce’s clarifications of continuity”. Transactions of the Charles S. Peirce Society. Quebec, Canadá, 2008, vol. 44, número 1, p.86-133.

análises, pois o princípio da falseabilidade de Popper<sup>14</sup> (1902-1994), que será a *fortiori* reconhecido como a pedra de toque do método das Ciências que Peirce designa como Ciências Especiais ou Idioscópicas, tem o entendimento de sua natureza lógica antecipado por parte deste autor. Porém, diferente da aceitação atual do método das Ciências, que associa a verdade com uma falseabilidade com uma baixa chance probabilística de se estar errada, Peirce entende que, como pode haver uma série infinita de experimentações, e esta infinitude não seria só a dos números inteiros, tal interpretação da indução não pode ser aceita, pois, para qualquer infinito maior que o dos números inteiros, não seria verdade que aquilo que não ocorre numa posição ordinal finita não poderia ocorrer em outro infinito de maior grau. Portanto, num verdadeiro infinito, a falsidade poderia ocorrer *in futuro*, o que logicamente não sustenta tal terceira justificativa do argumento indutivo.

A quarta interpretação da indução tenta legitimá-la pela afirmação que mesmo valores reais irracionais – algébricos e transcendentais – podem ser admitidos nos resultados, como os resultados de números reais racionais; mas que se tais resultados forem entre si menores do que o que pode ser determinável, estas diferenças devem ser ignoradas, não havendo, pois, outro modo de pensar um determinado resultado indutivo (Cf. C.P. 5.204). Peirce também impugna esta quarta interpretação quanto à legitimidade da indução, pois, se assim fosse, poderíamos querer aceitar um resultado que aponta para uma realidade qualquer, mesmo sem ter argumento sólido nenhum para aceitá-la, apenas porque desprezamos um ou outro resultado. Mas tal raciocínio que despreza resultados tem o vício de não perceber que há pontos potenciais além da multidão dos reais compondo uma reta, e, assim, esta reta deixa de ser uma continuidade de pontos, configurando-se como uma generalidade homogênea não discreta, que não pode dispensar nenhum valor, não havendo uma distância menor do que possa ser determinável. Desta forma, a validade da indução só seria crível se fosse possível determinar a generalidade diretamente, não desprezando nenhum dos seus resultados.

Por fim, a quinta interpretação da validade da indução, justamente a que dá valor a este argumento, depende, em sua prova, que admitamos: 1) Que nada há no intelecto que não tenha passado pela percepção; 2) Que os juízos advindos da percepção (chamados de juízos perceptivos) contêm elementos gerais passíveis de serem deduzidos. 3) Que estes juízos perceptivos são formas limites do argumento abdução. Estas três proposições, chamadas de cotárias por Peirce, necessariamente obrigam que a percepção na indução seja entendida como uma estrutura dentro de um fluxo de tempo contínuo, onde os instantes se fundem uns nos outros sem manterem uma individualidade separada. Assim, o estudo da percepção passa a ser de importância capital.

Por isso, Peirce passa a entender que a percepção pode detectar o verdadeiro *continuum* que compõe o universo, e, assim, devemos concluir que, mesmo sem experimentações no sentido de construção de um experimento, a percepção pode experimentar a hipótese, ou suas consequências, e realimentar o

<sup>14</sup> “Contudo só reconhecerei um sistema como empírico ou científico se ele for passível de comprovação pela experiência. Essas considerações sugerem que deve ser tomado como critério de demarcação não a verificabilidade, mas sim a falseabilidade. Em outras palavras, não exigirei que um sistema científico seja dado como válido, de uma vez por todas, no sentido positivo; exigirei, porém, que a sua forma lógica seja tal que seja possível validá-lo através de recurso a provas empíricas, em sentido negativo: deve ser possível refutar, pela experiência, um sistema científico empírico”. (POPPER, 2007, p.42).

teatro pragmático, pois a percepção seria diretamente capaz de detectar a generalidade que compõe o Real, compondo um passo fundamental, conjuntamente com a abdução e a dedução do que seria o teste da hipótese para o pragmatismo de Peirce. Esta associação da Percepção, desde sempre associada com experiências singulares, com a capacidade de experimentar generalidade dos Universos, é, talvez, a posição filosófica mais importante da palestra em questão e que será problematizada na secção seguinte. Vejamos:

In the fifth place it may be held that we can be justified in inferring truegenerality, true continuity. But I do not see in what way we ever can be justified in doing so unless we admit the cotary propositions, and in particular that such *continuity is given in perception*; that is, that whatever the underlying psychical process may be, we seem to perceive a genuine flow of time, such that instants melt into one another without separate individuality. (C.P 5.205)

Frente às interdições de Peirce, às quatro primeiras interpretações da validade do argumento indutivo e à sua aceitação da percepção pura e simples como capaz de legitimá-lo, acreditamos estar clara a diferença metodológica entre o Pragmatismo e a metodologia das Ciências que Peirce denomina “Especiais”, embora não haja verdadeiro antagonismo entre estes dois métodos, tendo em vista que ambos se referem a um teste de hipóteses.

Assim, as Ciências Especiais devem ser entendidas metodologicamente como aquelas que foram constituídas tendo a indução – dentro dos *experimenta crucis*, estes construídos no sentido de dar chance à natureza de refutar a hipótese – como elemento mais determinante na sua metodologia. Popper diz que não há indução (POPPER, 2007, p.41) como geradora de hipótese e sim como analisadora de resultados dentro da experimentação (designando tal indução de indução matemática), experimentação esta entendida como de construção dedutiva. Tal raciocínio não conflita com a análise metodológica de Peirce, pois ambos pensadores dão poder de análise à indução, seja refutativo ou verificativo, mas é justo creditar à Peirce a antecipação destas reflexões.

Já o Pragmatismo, por outro lado, com sua forma de selecionar elementos que tenham consequências na conduta para que a abdução possa configurar a hipótese, e subsequentemente à dedução de consequências concebíveis, dando poder à verificação indutiva, enquanto experiência geral e não especial (ou seja, não dentro dos *experimenta crucis*), legitimar ou não esta hipótese, se desvela como um método filosófico legítimo. Método este que assegura que os três tipos de raciocínios (que na epígrafe deste texto denominamos de alma pura), associados à percepção advinda da Fenomenologia, possam conceber a verdade do Cosmos sangrento. Sangrento, no sentido de que os Universos peircianos não são movidos só pela lógica dedutiva, ou seja, não possuem a planura mecanicista, mas também são movidos pelas lógicas abdutivas e indutivas – dentro da doutrina do tiquismo – conservando, assim, a verdadeira embriaguês da diferença, mas que, ao fim e ao cabo, pode ser cognoscível. O Pragmatismo é a esperança metodológica para que se construa o nobre pacto entre a Filosofia e sua alma pura com o conhecimento das coisas elas mesmas.

Todo o nó da questão do Pragmatismo, agora, após Peirce dar à abdução, e não à indução, a chave que o caracterizaria (embora não prescindindo dos outros dois modos de argumentos), repousa naquela que elegemos como a segunda questão a ser meditada: Como a percepção pode ser entendida para que a

generalidade possa ser diretamente percebida (C.P. 5.209) e assim “provar” o Pragmatismo enquanto método adequado? Se com a doutrina do Pragmatismo Peirce pôde fazer frente às interdições kantianas à Filosofia, nossa aposta é que, com a teoria da percepção lastreada no estudo do sinequismo, este pensador poderá fazer frente às interdições pós-modernas que são, em última análise, de cunho existencial.

## b) A percepção peirciana e a vontade augusta de ordenar a criatura

Até aqui, o próprio texto que nos propusemos a estudar nos deu a maioria dos fundamentos para que o interpretássemos. Na questão da percepção, porém, sentimos a necessidade de estendermos esta consulta. A maioria dos elementos que serão expostos – além da palestra em questão – pertencem a outros textos de Peirce, a saber: A) Capítulos 1 e 2 (“Fâneros” [C.P. 1.284 – 1.299] e “Categorias em detalhes” [C.P. 1.300 – 1.353]), cujos parágrafos são montagens que não respeitam a cronologia, sendo oriundos de diversos momentos da produção de Peirce), Livro 3 (“Fenomenologia”), Volume I dos *Collected Papers*; B) Capítulo 5 (“Telepatia e Percepção”, C.P. 7.597 – 7.852, 1903), Livro 3 (“Filosofia da Mente”), Volume VII dos *Collected Papers*; e C) § 4 (“Universos e Predicamentos” (C.P. 4.539 – 4.549, 1906), Capítulo 6 (“Prolegômenos para uma Apologia ao Pragmatismo”), Livro 2 (“Grafos Existenciais”) do Volume IV dos *Collected Papers*. As poucas citações de outros textos peircianos, como na secção anterior, terão suas datas de escrita apontadas.

### Premissa I

“Nada existe no intelecto que não tenha passado pelos juízos perceptivos” (C.P. 5.181). Com esta descrição que afia a máxima do Pragmatismo – designada como primeira proposição cotária – fica clara a necessidade de entendermos o que é a percepção para Peirce, para corretamente apreciar seu Pragmatismo, bem como decifrar a VII Palestra em questão. A percepção, porém, Peirce a coloca inequivocamente como parte da forma da experiência da consciência designada de segundidade. Vejamos:

(...) We become aware of ourself in becoming aware of the not-self. The waking state is a consciousness of reaction; and as *the consciousness itself* is two-sided, so it has also two varieties; namely, *action*, where our modification of other things is more prominent than their reaction on us, and *perception*, where their effect on us is overwhelmingly greater than our effect on them. (...) The idea of other, of not, becomes a very pivot of thought. To this element I give the name of Secondness. (C.P. 1.324).

É de se notar que Peirce não recorre aos dados dos sentidos para definir a percepção, e, pelo contrário, designa esta como parte de uma forma de experiência da consciência. Poderia, porém, ser dito que mesmo sendo parte da segundidade, a percepção ainda poderia ser definida uma função dos sentidos, uma vez que apenas a segundidade ocorreria neste nível. Mas, embora realmente haja percepções dos dados dos sentidos – a “sensibilidade” de Kant –, as outras formas de experiência também podem ocorrer neste nível. De fato, e exemplarmente, o “silvo de um trem” é descrito como uma primeiridade (C.P. 1.284) – se dermos ênfase ao “silvo”-; ou como segundidade (C.P. 1.336) – se dermos ênfase no “trem” – e ainda, vê-se que é

requerida outra forma de experiência para detectar as mudanças no “silvo do trem”. Esta outra experiência está sob a terceiridade, ou seja, sob a consciência de síntese, de tempo (C.P. 1.377).

Devemos, pois, considerar a sensibilidade como um *locus* do *continuum* onde podem ocorrer as três formas da experiência, o que, de fato, não associa a percepção – enquanto forma de consciência – exclusivamente com este campo experimental.

Mesmo assim, poderia ser contraposta a ideia de que todas estas formas da experiência e, portanto, também a percepção da segundidade, só ocorreriam ao nível da sensibilidade e, desta maneira, de novo associar percepção e sensibilidade. Mas, novamente, pensamos que não é este raciocínio de Peirce. Os dados dos sentidos podem ser percebidos, mas perceber é uma ação muito mais ampla do que meramente perceber através dos sentidos, pois se refere às possibilidades da consciência. Vejamos como Peirce defende a possibilidade de se experimentar e, portanto, perceber, além dos sentidos comuns, o que nos permite dizer que “sentidos” para este autor, assim como “percepção”, não se restringe ao que Kant descreveu como “sensibilidade”:

(...) Hypnotism I question not, nor double and triple personality. That these things yet remain imperfectly classified is admitted, too; and not alone these phenomena, but much in everyday life, in communication of ideas in ordinary conversation. Only vague, doubtful explanations are deliverable for phenomena resembling clairvoyance. *Not altogether improbably, unrecognized avenues of sense may exist.* Possibly so the blind avoid trees and walls. (C.P. 6.559, 1905).

Soma-se a isto a posição de Peirce de não aceitar que a percepção seja uma mera aparência de algo outro e não as coisas em si mesmas, demonstrando que as formas de experiência designadas primeiridade e segundidade (em geral, e a percepção em particular), e mesmo a terceiridade<sup>15</sup>, são contatos diretos, o que nos coloca a “percepção” como algo além de uma mera experiência em um campo representativo transcendental, como a sensibilidade é mormente entendida. Este seria – o contato direto; o ato da atenção (C.P. 1.546, 1868) – o que possibilita as formas da experiência ou categorias peircianas. Em qualquer *locus* do Real, estas experiências ocorrem da mesma maneira direta, não havendo propriamente

<sup>15</sup> O conhecimento mediato de fato depende de uma garantia atrás de si de que o elemento experimentado represente outro. O conhecimento imediato seria aquele que as forças que resistem garantem uma permanência durante todo processo de cognição. Mas as formas da experiência, o que inclui a terceiridade, ainda não seriam, em si, conhecimentos, que devem ser entendidos como cognições verdadeiras (C.P. 5.605). Os conhecimentos são sempre do Universo das Mentes e aí, a rigor, são mediações, pois dizem respeito a alguma coisa outra. As formas da experiência são simples cognições – mudanças objetivas da consciência; condições de cognoscibilidade – e só se tornam verdadeiros conhecimentos dentro do teatro pragmático. Assim, qualquer uma das três formas da experiência podem originar conhecimentos (verdadeiros) mediatos ou imediatos, mas as formas da experiência, e mesmo a terceiridade, são, em si mesmas, diretas e podem ser na dadas na percepção (C.P. 5.209), mesmo que esta imediatidade específica implique numa experiência sintética e temporal. Por isso Peirce, ao associar conhecimento empírico com conhecimento perceptivo, diz que ele pode ser imediato ou mediato (C.P. 5.606, 1901), não levando em consideração que a percepção é, indubitavelmente, uma experiência imediata da consciência. A separação entre experiências da consciência e conhecimento é, pois, flagrante. Mesmo a negação da intuição em Peirce se deve não porque não haja experiências diretas, mas sim que tais experiências não podem ser consideradas ainda conhecimentos (cf. HAUSMAN, 1993, p.100).

representações neste nível fenomenológico e, assim, as percepções nos dariam as coisas nelas mesmas. Na verdade, para Peirce, a representação é uma escritura do Real; a terceiridade que estrutura o Real no seu crescimento. Diferente disto, formas de experiências da consciência não são, em si, representativas, se entendermos representação como o conceito de “Vorstellung” em Kant, ou seja, não são “determinações internas ao nosso espírito” que representassem outra coisa presente fora dele. Por isso, Peirce energicamente não associa a percepção – mesmo nas experiências dos sentidos – com meras projeções ou imagem:

Let us say that, as I sit here writing, I see on the other side of my table, a yellow chair with a green cushion. That will be what psychologists term a "percept" (*res percepta*). They also frequently call it an "image." With this term I shall pick no quarrel. Only one must be on one's guard against a false impression that it might insinuate. Namely, an "image" usually means something intended to represent, virtually professing to represent, something else, real or ideal. So understood, the word "image" would be a misnomer for a percept. The chair I appear to see makes no professions of any kind, essentially embodies no intentions of any kind, does not stand for anything. It obtrudes itself upon my gaze; but not as a deputy for anything else, not "as" anything. It simply knocks at the portal of my soul and stands there in the doorway. (C.P 7.619).

Por fim, Peirce nos dá também subsídios teóricos para entendermos o porquê das experiências da consciência potencialmente poderem tocar qualquer ponto do Real – tendo em vista o sinequismo –, o que, definitivamente, não restringe a percepção enquanto segundidade às experiências da sensibilidade:

It is one of the peculiarities of nominalism that it is continually supposing things to be absolutely inexplicable. That blocks the road of inquiry. But if we adopt the theory of continuity we escape this illogical situation. We may then say that one portion of mind acts upon another, because it is in a measure immediately present to that other; just as we suppose that the infinitesimally past is in a measure present. *And in like manner we may suppose that one portion of matter acts upon another because it is in a measure in the same place.* (C.P. 1.170).

E se o resquício de uma determinada leitura kantiana, injustificada e injusta com o espólio peirciano, reivindicar que só experimentamos signos – no sentido errado de querer reservar um *locus* apenas mental para as experiências da consciência, e não no sentido correto de que a totalidade do Real *continuum* pode ser referida como signos dos propósitos de Deus (C.P. 5.119, IV Harvard Lecture, 1903) – talvez esta citação a recoloque capaz de apreciar todo o alcance das ideias de Peirce:

This third moment consists in the flat denial that the metaphysical conceptions do not apply to things in themselves. Kant never said that. What he said is that these conceptions do not apply beyond the limits of possible experience. But we have **direct experience of things in themselves**. Nothing can be more completely false than that we can experience only our own ideas (C.P. 6.95 VI Lowell Lectures, 1903).

Em decorrência destes argumentos, assumiremos um primeiro grupo de premissas associadas que prescrevem: (1) “Percepção” diz respeito a uma forma de

experiência direta – a segundidade – e que, portanto, não se refere a qualquer limitação tópica transcendental; (2) Que as formas de experiência em geral e a percepção em particular são experiências diretas que podem ocorrer não só no Universo das Mentes, mas em qualquer ponto *do continuum*, isto é, são universais, sendo aplicadas a todas as coisas, em todos os tempos e todos os lugares, (3) Que independente de que ponto do *continuum* as experiências ocorram, a percepção nos dá as coisas tais quais elas são naquele ponto onde ocorre a experiência. Isto porque Peirce, como realista, defende uma teoria de percepção direta que, “portanto, não separará a existência fora da mente e o ser da mente como dois modos totalmente desproporcionais” (C.P. 8.16, 1871).

## Premissa II

Como Peirce afirma que “os elementos de todo o conceito entram no pensamento lógico através do portão da percepção, e dele saem pelos portões da ação utilitária” (C.P. 5.212), nos é forçoso concluir que é através da segundidade – com sua ação e percepção – que se dá o acesso ao pensamento. Sabemos, por outro lado, que, embora as três formas das experiências da consciência sejam indecomponíveis em seus elementos, que há uma dependência da segundidade em relação à primeiridade, e da terceiridade com relação à segundidade e primeiridade. (C.P. 1.299).

Esta dependência já mostraria a possibilidade de sequenciamento de uma categoria para outra de maior nível, cada experiência tendo uma individualidade em relação às demais. Assim, se associarmos o conhecimento da dependência das três categorias com a ideia de “percepção”, enquanto porta de entrada do raciocínio lógico, e nos lembrarmos de que as três formas da experiência podem municiar o raciocínio lógico, teremos que admitir que, quando houver uma primeiridade ou terceiridade, elas poderão sofrer uma segundidade e ter este acesso, enquanto uma segundidade terá acesso franqueado.

De fato, Peirce dá à “experiência”, “enquanto o inteiro resultado cognitivo do viver” (C.P. 1.426), uma amplitude maior do que a experiência de apenas uma categoria, como exemplificado em relação à segundidade e sua percepção:

(...) We experience vicissitudes, especially. We cannot experience the vicissitude without experiencing the perception which undergoes the change; but the concept of **experience** is broader than that of **perception**, and includes much that is not, strictly speaking, an object of perception. (C.P. 1.336).

Se experimentar é algo além de perceber e a percepção é a entrada necessária do pensamento lógico, postulamos a possibilidade de experimentação em sucessivas formas de consciência quando consideramos a “experimentação” num sentido amplo, havendo um *continuum* como fundamento ontológico, mesmo quando há as experiências da consciência. As categorias seriam ordenadas de acordo com gradações, sendo que uma categoria acaba por unir uma multiplicidade de dados e outra categoria pode unir esta categoria com os dados que ela mesma unia, e assim por diante (C.P. 1.546, 1868).

Assim, talvez poderemos descrever graficamente a continuidade da consciência a partir de uma primeiridade que, como sabemos, é uma experiência direta onde não há diferenciação entre o sujeito experimentador e o experimentado.

Realizada tal experiência, a consciência poderia proceder afastando-se da coisa mesma e reexperimentar, agora a partir de um ponto do Real fora da coisa mesma, tomando-a como um não eu ou não ego e constituindo uma experiência de segundidade. Se experimentar novamente – a partir de uma perspectiva do Real que inclua a coisa primeiramente experimentada através de outra terceira, que não é a coisa nem a consciência – configura-se a experiência de terceiridade. Exemplarmente e usando o mesmo exemplo usado na premissa I: o apito de um trem experimentado em si, sob a primeiridade, pode ser sequencialmente experimentado em segundidade como um trem que apita, e as nuances temporais do apito, bem como as posições temporais do trem em movimento, podem ser experimentadas em terceiridade.

Acreditamos que estas experiências sucessivas poderiam subsidiar o entendimento da questão difícil e sempre diferida das categorias degeneradas, mas não poderemos fazê-la aqui, porque nos afastaríamos demais dos nossos propósitos de entendimento da Percepção. Apenas por ora, fixaremos a ideia de que o *continuum* que Peirce descreve como estofa universal deve ocorrer também entre as formas de experiência da consciência. A consciência deve ocorrer junto com o Real, não sendo, pois, algo transcendental ou transcendente.

Por outro lado, se aceitarmos todas as possibilidades da consciência, poderemos entender que possa haver experiências sucessivas, independentemente de gradações de níveis crescentes; propriamente que haja experiências após uma experiência. Tal raciocínio explicaria o porquê Peirce diz que a terceiridade e a primeiridade também são formas que podem ser dadas à percepção (C.P. 5.209) e (C.P. 5.194). Esta afirmação pode ser entendida pela possibilidade de ocorrência de uma segundidade, ou seja, um sequenciar em direção à segundidade após uma primeiridade ou terceiridade, e esta segundidade trazer no seu bojo uma percepção que, por sua vez, pode adentrar nas formas voluntárias de ação lógica, isto é, as três formas dos argumentos. Tal raciocínio exige um entendimento das experiências da consciência de um modo existencial, fenomenológico, e não apenas como formas meramente lógicas, delimitadas a partir do conceito de prescindência da Lógica Formal ou na relação entre sujeito e predicado da Lógica dos Relativos. E este *approach* fenomenológico é uma tendência geral no pensamento de Peirce no que diz respeito ao desenvolvimento de sua Fenomenologia, onde o predicado será tomado, ele mesmo, como uma relação<sup>16</sup>.

Mas, como a segundidade, enquanto experiência que delimita um fato singular, poderia dar entrada ao pensamento lógico, se tal pensamento é invariavelmente geral? De fato, em 1907, o estudo do *continuum* – que em Peirce se confunde com o estudo matemático do infinito – é denominado de período topográfico (HAVENEL. 2008, p.117), pois o que o autor começa a desenvolver é o entendimento de que os diversos Universos – enquanto topografias diferentes de um mesmo *continuum* – possam existir entretecidos entre si. Mesmo o Universo da Existência, mormente considerado constituído por singularidades, passa a ser entendido como um *continuum* imperfeito por não ser homogêneo, mas, mesmo assim, contínuo. E a singularidade como uma porção heterogênea dos *continua*.

In going over the proofs of this paper, written nearly a year ago, I can announce that I have, in the interval, taken a considerable stride

<sup>16</sup> Hausman, Carl. R. *Evolutionary Philosophy*. Ed. Cambridge University Press. Cambridge. 1993, pg.111.

toward the solution of the question of continuity, having at length clearly and minutely analyzed my own conception of a *perfect continuum* as well as that of an *imperfect continuum*, that is, a continuum having *topical singularities*, or places of lower dimensionality where it is interrupted or divides. (C.P 4.642, 1908).

Se mesmo as singularidades existentes são, na verdade, formas imperfeitas de contínuo, o que tomamos por singular só o é por um desconsiderar da continuidade que lhe é constitutiva. É o que Peirce parece querer dizer:

Take Phillip of Macedon, for example. This object is logically divisible into Phillip drunk and Phillip sober, and so; and you do not get down to anything completely determinate till you specify an indivisible instant of time, which is an ideal limit not attained in thought or in re. (MS 311, W 3:236, E.P p.107, 1877).

Desta forma, assumiremos um segundo grupo de premissas: (1) Que todas as formas da consciência podem ser experimentadas de forma subsequente por uma segundidade; (2) Que tal segundidade com sua percepção está associada a elementos de generalidade e, (3) Que como tal, a segundidade com sua Percepção é a forma da experiência da consciência que pode dar entrada: ser efetivamente a porta de entrada para o raciocínio lógico.

### Premissa III

Postas esta duas premissas, ficamos ainda com a necessidade de entender o processo pelo qual, passando pelas formas de experiência até uma percepção da segundidade, se pode adentrar neste *locus* do raciocínio lógico. Para tanto nos parece necessário que perguntemos quais, segundo Peirce, são as grandes divisões do *continuum* – ou seja: quais são os Universos e sua relação com esta passagem até o raciocínio lógico:

First, the Universes of Ideas, [or] arbitrary possibilities; second, the Universe of Singulars, comprising physical Things and single Facts, or actualizations of ideas in singulars; third, *the Universe of Minds* with their Feelings, their Sensations of physical facts, Esthetic, Moral Instincts, Self-control, Habit-taking, judgments, Conjectures, *Logical analysis, and Testings* (MS 204, 1908. Apud HAVENEL, 2008, p.121).

As formas de experiência – como assumimos na primeira premissa – podem estar presentes em qualquer destes campos ônticos. Parece lógico, porém, pensar que a percepção também poderia estar de alguma forma ligada ao Universo das Mentes, uma vez que o local onde ocorre a análise lógica (que seria o *locus* ao qual a percepção daria entrada) está bem dentro deste Universo, como Peirce nos ensina na citação anterior. O que se impõe aqui, portanto, seria entender o que Peirce entende por “Mente”.

Mind is a propositional function of the widest possible universe, such that its values are the meanings of all signs *whose actual effects are in effective interconnection*. (C.P. 4.550).

In one of the narrowest and most concrete of its logical meanings, a *Mind is that Seme of The Truth, whose determinations become Immediate Interpretants of all other Signs whose Dynamical Interpretants are dynamically connected*. (C.P. 4.550).

Desta forma, o Universo das Mentis seria o *locus* onde estão os interpretantes ou significados dos signos, significados estes que se constituem na rede de conexão destes signos com seus efeitos, mesmo que eles não estejam neste Universo. De fato, é este ponto que Peirce enfatiza em texto de 1908:

The third Universe comprises everything whose being consists in active power to establish connections between different objects, especially between objects in different Universes. (C.P. 6.456).

Estes textos dão ao Universo das Mentis a capacidade de conexão com todos os outros Universos. Porém, Peirce é explícito quanto à questão de que só em pequena parte do Universo das Mentis ocorrem as ações controladas da Lógica Crítica (C.P. 5.212). Assim, o Universo das Mentis seria constituído pelos interpretantes – o que inclui as crenças ou ideais que fixam condutas – que podem ser estabelecidos autonomamente sem a ação consciente, através da *Logica Utens*, que advém de um Pragmatismo que tutela o conhecimento vulgar ou não sistemático (não intencionado; imotivado), bem como serem adquiridos através de um Pragmatismo dirigido pela ação controlada da Lógica Crítica, através da *Logica Docens*.

Os interpretantes a serem constituídos pela ação controlada necessitam de uma plena segundidade, com sua volição e percepção sequenciada por um processo quase abdução designado por Peirce de “juízo perceptivo” (C.P. 5.181), dando, então, entrada ao Universo das Mentis na sua porção Crítica. E esta seria a nossa terceira premissa.

Deve ser ressaltado que, quando Peirce, em 1903, define “juízo perceptivo” como “o primeiro julgamento de uma pessoa com o que está à frente de seus sentidos” (C.P. 5.115), não se está significando que este passo da semiose inaugure algo novo ou primeiro, pois ele é apenas um passo a mais dentro do *continuum*. O processo de feitura do julgamento perceptivo é de todo inconsciente e, portanto, não controlado, e seu produto será um interpretante imediato que, através da volição de outras segundidades, será trabalhado em um interpretante dinâmico e, finalmente, definirá uma conduta que pode ser associada ao último interpretante (C.P. 5.504, 1905). O que o juízo perceptivo inaugura com o seu produto é a porção do Universo das Mentis onde ocorre o pensamento consciente e, portanto, é também, com dissemos, uma parte do *continuum*.

### **A percepção segundo as premissas assumidas**

Após estas premissas – que no seu conjunto apontam para uma visão determinada sobre a Fenomenologia de Peirce, que necessitará de estudos futuros para ser plenamente desenvolvida –, talvez agora possamos – dado este esboço – tentar uma interpretação do que seja a “Percepção” dentro da filosofia de Peirce, entendendo esta como o primeiro passo, para que, partindo das formas das experiências da consciência, haja a progressão da semiose até o raciocínio lógico, como defendemos acima. Esta interpretação ainda necessita, para a sua clareza, que nos lembremos de que a consciência, mesmo sendo um produto do organismo humano ou mesmo do cérebro, não é sinônimo de mente (C.P.6.498). Ela, a consciência, é um sentimento, mas não o que normalmente designamos sentimento e que ocorre dentro das Mentis (C.P. 1.311), e sim o elemento mais geral que subsidia toda experiência:

“What the psychologists study is mind, not consciousness exclusively.

Their mistake upon this point has had a singularly disastrous result, because consciousness is a very simple thing. Only take care not to make the blunder of supposing that Self-consciousness is meant, and it will be seen *that consciousness is nothing but Feeling, in general, – not feeling in the German sense, but more generally, the immediate element of experience generalized to its utmost.* Mind, on the contrary, when you once grasp the truth that it is not consciousness nor proportionate in any way to consciousness, is a very difficult thing to analyze” (CP 7.365,1902).

A consciência, portanto, é o que experimenta. Esta experimentação, na forma primeira, segunda ou terceira, pode ocorrer em qualquer ponto do *continuum*. Por outro lado, as Mentes são um Universo que pode ser experimentado, mas não pode experimentar como ocorre com a consciência. Para Peirce, o significado (ou interpretante) e mesmo o pensamento são elementos do Real – o primeiro mental e o segundo nem sempre – e não algo da consciência, embora esta possa experimentá-los. Este radicalismo do autor em esvaziar a consciência (cf. C.P. 6.489, 1908) supera inclusive o de Sartre em “A Transcendência do Ego”. Sartre, embora colocando o Ego fora da consciência, mantém o pensamento reflexivo “puro”, “originário”, como algo de propriedade da consciência<sup>17</sup>, permanecendo nominalista como toda Fenomenologia de Husserl – ou toda aquela que é nela inspirada –, embora de forma mais sutil.

Para o realismo de Peirce, porém, tudo – o existente, o possível, as *species intelligibilis*, e o próprio pensamento, os *representamens* e os interpretantes todos – são escrituras dentro do Real, a serem concebidas (categorizadas) como um caráter, como outridade ou concebidas como inferência. Leis, qualidades e fatos podem ser sentidos ou percebidos ou inferidos, ou seja, todas as formas da consciência podem experimentar todos os elementos, bem como suas construções e em qualquer ponto dos Universos.

Portanto, a consciência para Peirce é uma simples propriedade de partes do Real, que pode agir (como volição na segundidade) e experimentar de três formas – as categorias – desenvolvendo nesta experimentação simples cognições ou categorias. Tais cognições ainda não são conhecimentos; estes necessitam do Universo das Mentes para que haja crescimento semiótico até eles. Deste crescimento até o conhecimento e deste até os hábitos de conduta, ocorre também um desenvolvimento e estruturação do Real, sempre pressionado por uma causa teleológica – o *summum bonum* – para que a verdade seja atingida.

A riqueza da Metafísica de Peirce, porém, não poderá ser aqui abordada, pois fugiria aos nossos propósitos. Cumpre citá-la, porém, pois só o correto entendimento da experimentação possível em Peirce, o correto entendimento da função da Percepção, bem como do processo pragmático de geração de conhecimento, poderá legitimá-la. Tal legitimação exige não só um experimentar em senso lato fletindo-se fora do Universo das Mentes, bem como um refletir da consciência após as experiências, reentrando no Universo das Mentes<sup>18</sup>.

<sup>17</sup> Cf. SARTRE, 1997, p.213.

<sup>18</sup> Os movimentos de flexão e reflexão como existenciais tais como descritos, foram apreendidos a partir da comunicação de Maria Amélia de Carvalho: “Mundo e Visão de Mundo em Peirce” no XV Encontro Internacional do Pragmatismo. PUC São Paulo, 2013.

Assim, a percepção também serviria para – além de sua função de experimentação específica dos Universos – iniciar a conexão das experiências com o muito complexo Universo das Mentes. Além disto, a consciência também pode experimentar dentro do Universo das Mentes elementos que, por estarem conectados com outros elementos de qualquer dos Universos, se constituem nos interpretantes, conotando e denotando uma parte do Real cuja conexão está representada no Universo das Mentes.

Se, porém, experimentarmos só o Universo das Mentes, o campo de experimentação da consciência se reduz enormemente, configurando o que se designou de “realismo de uma categoria”<sup>19</sup>, levando a um empobrecimento existencial, pois outras conexões fora deste Universo poderão ser olvidadas. Mas, se já tivermos experimentado fora do Universo das Mentes, ao experimentarmos posteriormente o Universo das Mentes, todas as conexões possíveis abrir-se-ão como uma realidade geral, dando possibilidade ao pensamento lógico aspirar pela cognição verdadeira – ou conhecimento – naturalmente após o teatro pragmático que gravita entre a Abdução, a Dedução e a Indução.

Max Fisch, na obra citada acima, defende que Peirce faz uma gradação para um realismo de duas categorias, aproximadamente em 1890, experimentando o Universo da Existência, e, a partir de 1897, para um realismo de três categorias, experimentando o Universo das Possibilidades ou Ideias. De nossa parte, entendemos tais ampliações do ponto de vista vivencial, existencial, que, se verídicas, apontariam para a necessidade dos *scholars* deste autor realizarem esta mesma infinitização das possibilidades de experiências da consciência para bem compreender Peirce. Veremos, na conclusão, que tal oportunidade é um desafio latente na filosofia de Peirce.

De qualquer modo, mesmo havendo essa infinitização da experiência da consciência, há a necessidade posterior de se adentrar no *locus* da Lógica Crítica dentro do Universo das Mentes, onde o conhecimento pode ser gerado no teatro pragmático, para que este conhecimento não só ocorra como também possa ser dito, repartido. Para tanto, diremos que, com a percepção sequenciada nos juízos perceptivos, o *continuum* cresce até um interpretante, e que, portanto, o raciocínio lógico inicia-se subsequente ao juízo perceptivo.

Constituindo este deste juízo perceptivo, a percepção da segundidade em si, ou sequenciando primeiridades e terceridades, progride como *percipuum*. É esta experiência de percepção que é o antecedente para a progressão do *continuum* até as formas do pensamento lógico. Peirce descreve o *percipuum* ora como a inclusão da percepção com o juízo perceptivo (C.P. 7.629), e ora como o resultado final desta operação, ou seja, o que já pode ser interpretado imediatamente no juízo perceptivo (C.P. 7.643). O *percipuum* gerado no juízo perceptivo é *representamem* (fema) do *percepto*, *percepto* este que é objeto imediato do que é experimentado, ou seja, o *percepto* é um sema (Cf. C.P. 4.539). Todos ligados num *continuum*.

De fato as experiências da consciência são algo mais amplo do que a percepção, já que esta última é parte da experiência que se instala quando surge algo resistivo dentro do evento experimentado (C.P. 1.336). Assim, deve haver uma

<sup>19</sup> Max FISCH. “Peirce’s Progress from Nominalism toward Realism”: in Peirce, Semeiotic and Pragmatism”. Bloomington: Indiana University Press, 1986, pg. 184-200, apud Natahan HOUSER, in Essential Peirce I, pg. xviii.

segundidade, isto é, uma experiência perceptiva da outridade, seja esta outridade um fato, uma lei ou uma qualidade, para que se inicie o contínuo que, passando através do *percipuum* e estabelecido o juízo perceptivo, cresça como semiose.

Não tem importância aqui se uma análise lógica pode descrever com minúcia infinita o *continuum* que, de fato, é sempre composto por uma infinidade de pontos. *Antecepto*, *percepto*, *ponecepto*, *antecipuum*, *percipuum* e *ponecipuum* são apenas elos descritos por Peirce que demonstram a continuidade da percepção/*percipuum*/juízo perceptivo a partir de uma das formas de experiência, e que adentram o *locus* lógico crítico, onde o pensamento voluntário – pensamento este entendido como conexão de elementos em signos – procederá com uma forma específica de raciocínio. O que antecede e imediatamente sucede o *percepto* (*ante e ponecepto*) e o que antecede e sucede o *percipuum* (*ante e ponecipuum*) são expectativas da consciência, experimentando já dentro do Universo das Mentes. Tal fato faz com que Peirce diga muitas vezes que há um poder discriminativo da mente (C.P. 1.547, 1868), mas tal afirmação deve ser entendida tendo em vista a clara posição deste pensador em colocar as Mentes como um Universo no seu pensamento maduro; isto é, como uma escritura do Real, como sendo o poder de discriminar que a consciência tem quando experimenta dentro deste Universo. De fato, ao experimentar nas suas três formas os três tipos de significantes, a consciência necessita do Universo das Mentes para discriminar suas cognições, dando origem a uma confusão que, infelizmente, geralmente se resolve pela adoção de um nominalismo camuflado, que entende a Mente e seus componentes como se não fossem escrituras, isto é, como se não fizessem parte do Real.

Da maneira que assumimos, todas as funções semióticas podem ocorrer espontaneamente ou tuteladas pela consciência, mas, neste último caso, qualquer um dos três elementos dos Universos experimentados pela consciência deve progredir até o Universo das Mentes, através de uma segundidade perceptiva e do seu juízo subsequente – juízo este constituído pela forma lógica do *percipuum*. Dentro do *locus* mental da Lógica Crítica, quando se assenta o hábito de ação, se completa a possibilidade do Pragmatismo enquanto gerador de conhecimentos, ou seja, enquanto gerador de cognições verdadeiras (C.P. 5.605, 1901).

Como em Scotus<sup>20</sup>, a teoria da percepção de Peirce entende que não há necessidade de uma singularização na percepção, seguida de uma des-singularização generalizadora no intelecto, como compreendia Tomás de Aquino. As formas da experiência são contínuas, os elementos universais são contínuos, e o intelecto participarealisticamente da natureza comum. Há terceiridade real no Universo e ela se derrama sobre nós sob o caminho dos sentidos (C.P. 5.157) e, assim, as três experiências da consciência, isto é, as três categorias na sua continuidade, quando percebidas e captadas via juízo perceptivo no Universo das Mentes, expõem tanto a generalidade da terceiridade e da primeiridade, enquanto contínuos homogêneos e perfeitos, bem como a singularidade da segundidade, enquanto contínuo imperfeito. Ou, em outros termos, a extensão  $n+1$  que descreveria o singular, na verdade, é contínua com a dimensão  $n$ . Ou seja, a Existência é apenas um contínuo imperfeito que, na verdade, se caracteriza pela resistividade e não pela particularidade pura e simples.

<sup>20</sup> GILSON, Etienne et Al. “História da filosofia cristã”. Trad. Raimundo Vieira. 4 edição. Ed. Vozes, Petrópolis, 1970, pg. 496).

Se a segundidade ocorre onde experimentou reações de qualquer ponto do contínuo contra a consciência, e a máxima pragmática nos diz que o significado de um objeto é composto por seus efeitos, então este “singular” está realmente conectado com estas condutas tanto no Universo da Existência como no Universo das Ideias, quanto está conectado com os elementos do Universo das Mentes. É, pois, um geral, mesmo que imperfeito, e a passagem do *percepto* ao *percipuum*, constituindo o juízo perceptivo enquanto frontispício do campo da Lógica Crítica, não “cria” nominalmente nada, apenas capta a generalidade dos Universos outros no Universo das Mentes.

Em resumo, em Peirce a percepção é uma experiência de passividade dentro da segundidade que pode, pela continuidade das categorias, relacionar-se com qualquer forma da experiência, em qualquer ponto do Real. A formação do juízo perceptivo é não consciente, isto é, não é algo controlado ou controlável, e isto indica que ele deve ser uma estrutura do Real<sup>21</sup>; também uma escritura: justamente a dobra onde o pensamento no Universo das Mentes pode, a partir dele, se tornar autocontrolado pela ação de novas segundidades da consciência que, assim, estabelece conexões entre signos que pragmaticamente podem ir se transformando em conhecimento, isto é, em cognições verdadeiras. O conhecimento verdadeiro que então modela um ideal de conduta ou crença para as ações dos Existentes deve ser entendido como o passo final da semiose e, portanto, como um passo no crescimento dos Universos.

O Falibilismo, se bem compreendido, reserva a necessidade de readequação desta verdade, tenho em vista o Acaso que permanece operativo nestes Universos, mas não diz respeito a qualquer incapacidade de se atingir a verdade, pois, caso contrário, não só haveria o incognoscível, como também tudo seria incognoscível, em flagrante desacordo como a totalidade da Filosofia de Peirce, pois se estaria afirmando um relativismo.

O pensamento, enquanto conexão dos elementos dos Universos, de fato ocorre em qualquer destes Universos, onde estas conexões de elementos compõem *representamens*, podendo, pois, não estar restrito ao cérebro ou mesmo à mente humana (C.P. 4.551). Mas, no caso de conexões autocontroladas como na Lógica Crítica, obviamente estamos falando de pensamento dentro da Mente, isto é, pensamentos controlados ou raciocínios, estabelecendo continuidades de elementos que, por ter interpretantes mentais, chamam-se signos.

Assim, as experiências da consciência em senso lato, as cognições num senso estrito, ou melhor, modificações objetivas da consciência (C.P. 5606,1901), podem ser entendidas como contínuas e ocorrendo em qualquer ponto dos Universos – *de visu* –, conectando-se ao campo ôntico das Mentes, sequenciando o *continuum* através da segundidade perceptiva e do juízo perceptivo, adentrando no *locus* do pensamento lógico onde poderão ser ditas e repartidas numa comunidade *co-mens*. Esta é a conclusão deste ensaio sobre o que seja a teoria da Percepção de Peirce. Uma teoria que é presentacionista e não representacionista, pois entende

---

<sup>21</sup> Embora pareça estranho, o realismo de Peirce exige que além das Mente, as formas lógicas, como os termos, os juízos e argumentos, sejam partes determinadas do Real: escrituras. Esta estranheza só exemplifica como hoje é difícil para nós pensarmos de forma não nominalista, pois é o Nominalismo que não vê realidade nas formas lógicas. Mas no caso estamos afirmando apenas a realidade da função que progride o percepto em percipuum como uma estrutura do Real.

a segundidade perceptiva como apresentadora do Real, e não apenas como uma sua aparência representativa (Cf. C.P. 5.607, 1901).

Esta capacidade de experimentar em *lato senso*, porém, obriga ao filósofo descentrar-se inicialmente do campo do raciocínio lógico e caminhar por “águas mais profundas” para, posteriormente, conectando estas experiências ao pensamento lógico via juízo perceptivo, aspirar à verdade. É necessário, pois, para não obstruirmos o caminho do conhecimento, uma mudança existencial no filósofo, uma nova ordenação na criatura, que agora, experimentando em *senso lato*, poderá romper a calma agnóstica advinda do pensamento nominalista.

## Conclusão

Se o Pragmatismo estabelece uma possibilidade de conhecimento filosófico desatando as interdições kantianas, a Fenomenologia e a Teoria da Percepção de Peirce, corretamente avaliadas, nos dão elementos para superarmos as interdições existenciais que pesam sobre a contemporaneidade do pensamento, reordenando a subjetividade humana enquanto consciência encarnada dentro do *continuum*. Estas últimas e pesadas interdições à Filosofia só têm legitimidade se aceitarmos o fechamento do homem dentro da *epistémê* não mais da razão iluminista, mas no muito mais restrito espaço da linguagem. Mesmo a Filosofia de Peirce – sob estas luzes bruxuleantes – é reduzida à Semiótica que, então, necessita, para sua não contradição, ser decepada em sua base por uma “indefinição da referência”, como interpreta Derrida, ou infinita em seu “telos”, originando todo relativismo, como pensa Eco, conforme aponta Tom Short<sup>22</sup>. E a Filosofia pode ser reduzida a uma mera crítica à linguagem.

De fato, se o Pragmatismo prevê uma seleção de premissas que sejam baseadas na experimentação dos efeitos que elas produzem – para que a abdução possa trazer uma hipótese fortemente plausível a ponto de readequar condutas e, *in futuro*, se mostrar indutivamente verdadeira – a possibilidade de infinitização da experiência para municiar esta abdução com os dados corretos e amplos, rompendo as grades da prisão do Universo das Mentis, torna-se de importância filosófica.

A reordenação do potencial de conhecimento capaz de um Cosmos que não se restringe ao asséptico e artificial “mundo” materialista e que nem é fundado apenas na Lógica dedutiva, dá toda a importância desta VII Harvard Lectures, que, por sua vez, bem espelha todo o empenho de Peirce nos seus 20 anos últimos de produção, tentando “provar” o seu Pragmaticismo, isto é, legitimando os achados Metafísicos obtidos por seu método através da Semiótica e da Fenomenologia.

Tal reordenação, que só pode ser existencial, deve iniciar sua feitura, a nosso ver, em atentando-se para uma posição muito clara, precoce e muito pouco apreciada no pensamento de Peirce. Trata-se da sua definição do que seria “o dentro e o fora” na experiência. Claro que no conceito de “dentro” estaria sendo jogado todo o destino e possibilidades da criatura, ou seja, toda uma ontologia do homem.

Esta passagem consta na resenha que Peirce fez à reedição da obra do bispo Berkeley, em 1871:

<sup>22</sup> SHORT, L. T. “The development of Peirce’s theory of signs”. In: The Cambridge Companion to Peirce. Cambridge University Press, 2004, pg. 236.

(...) This theory is also highly favorable to a belief in external realities. It will, to be sure, deny that there is any reality which is absolutely incognizable in itself, so that it cannot be taken into the mind. *But observing that "the external" means simply that which is independent of what phenomenon is immediately present, that is of how we may think or feel; just as "the real" means that which is independent of how we may think or feel about it; it must be granted that there are many objects of true science which are external, because there are many objects of thought which, if they are independent of that thinking whereby they are thought (that is, if they are real), are indisputably independent of all other thoughts and feelings (C.P. 8.13).*

Conforme podemos ver, tudo do que está fora do que imediatamente estamos experimentando é “externo” e, assim, a ontologia do Homem baseia-se naquilo que se pode experimentar imediatamente, ou seja, nas três formas da experiência, quando elas estão ocorrendo: portanto, na Fenomenologia. Na Fenomenologia está a possibilidade da unidade, bem como a chave para o correto entendimento deste notável Peirce, cujo pensamento ainda, talvez, não foi experimentado na totalidade de suas possibilidades.

Possibilidade de agir experimentando e, no ato da experiência, estar presente num *topos* interno capaz de, ao fim e ao cabo, após uma ordenação no Universo das Mentes, chegar à verdade para aquele tempo: eis uma imagem da subjetividade que nos parece ser legitimamente retirada do pensamento de Peirce.

Esta definição da subjetividade, a Teoria da Percepção e a clarificação do conceito de Pragmatismo enquanto método filosófico, defendidos acima, tiram qualquer amarra das possibilidades de conhecimento e espelham a rejeição a qualquer tipo de incognoscibilidade dentro do pensamento de Peirce. Estes conceitos em conjunto colapsam a calma agnóstica de boa parte da Filosofia do século XX que, tomando inicialmente o “dentro” e posteriormente também o “fora” enquanto linguagem, misturando o *a priori* transcendental kantiano, agora restrito a uma *epistémê* linguística, com a incapacidade existencial crônica dos Filósofos experimentarem “fora” deste campo ôntico/ontológico da linguagem, ousou proclamar a incognoscibilidade nominalista.

A grandeza de Peirce é que ele conseguiu fazer Filosofia superando filosoficamente e existencialmente estas interdições, apontando para novos horizontes experienciais. Eis a raiz de sua contemporaneidade.

Se Peirce não nos lega um sistema fechado, sua Filosofia não se abate com este fato, e, então, nos oferece o método que traz esperança de que possamos firmar o nobre pacto entre a alma pura da Filosofia e o Cosmos Sangrento. Esta esperança nos impele à Filosofia e a mantém como atividade legítima, por exemplo, quando se procura pensar arquetonicamente todo do espólio experiencial peirciano para construir um sistema filosófico<sup>23</sup>, a partir da aspiração de aprender e apreender o pensamento deste autor. E o cerne deste desafio será sempre pensar com radicalidade um modelo de Idealismo Objetivo de estrato não nominalista.

---

<sup>23</sup> Sobre a necessidade e a possibilidade da síntese do pensamento de Peirce, sentimo-nos em débito com o Prof. Ibri e sua original construção arquetônica in: IBRI, A. Ivo. *Kósmos Noetos*. Ed. Perspectiva, São Paulo, 1992.

Peirce tem este efeito sobre os pensadores. Ele semeia Filosofia por onde é lido, desafiando aos leitores para que surja uma síntese até então só esboçada. Mas não é só isto que o pensamento de Peirce propicia, embora este apelo já seja por si extremamente valioso e mantenha a Filosofia.

Trata-se também de um desafio existencial que não só mantém, mas tem o potencial para recriar a fênix Filosófica, como fizeram os pensadores originários. De nos desafiar existencialmente a tudo experimentarmos. De experimentarmos antes de filosofar, trazendo à Filosofia novos e insólitos fermentos. De demover a calma agnóstica que, subtraindo a dimensão da graça, pôde se instituir na contemporaneidade do pensamento de forma tão poderosa e aparentemente invencível. De substituir esta tranqüilidade artificial por uma vida que, silenciosa e profunda, ainda segue inaudita. A ser colhida dentro de um Kósmos Noetos.

\* \* \*

## Referências

- CUSSETE, François. **Filosofia francesa**. Trad. Fátima Murad. Porto Alegre: Ed. Artmed, 2008.
- DELEUZE, G. **Diferença e Repetição**. Trad. Luiz Orlandi *et al.* Lisboa: Ed. Relógio d' água, 2000.
- DERRIDA, J. **Gramatologia**. Trad. Renato Janine Ribeiro *et al.* São Paulo: Ed. Perspectiva, 2011.
- FOUCAULT, M. **As palavras e as coisas**. Trad. Salma Tannus Muchail. São Paulo: Ed Martis Fontes, 2007.
- GILSON, Etienne *et al.* **História da filosofia cristã**. Trad. Raimundo Vier. 4. ed. Petrópolis: Ed. Vozes, 1970.
- HAVENEL J. Peirce's clarifications of continuity. In: Transactions of the Charles S. Peirce Society, v. 44, n. 1, p. 86-133, 2008.
- HEIDEGGER, M. O fim da filosofia e a tarefa do pensamento. In: **Os pensadores**. Trad. Ernildo Stein, São Paulo: Ed Abril Cultural, 1979.
- HAUSMAN, R. Carl. **Charles Sanders Peirce's Evolutionary Philosophy**. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- IBRI, A. Ivo. **Kósmos Noetós**. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1992.
- NIETZSCHE, F. O nascimento da tragédia no espírito da música. In: **Os pensadores**. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho, São Paulo: Ed. Abril Cultural, 1983a.
- \_\_\_\_\_. A vontade de potência. In: **Os pensadores**. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho, São Paulo: Ed. Abril Cultural, 1983b.
- PEIRCE, Charles S. **The Essential Peirce**: selected philosophical writings. HOUSER, Nathan; KLOESEL, Christian (Eds.). Bloomington: Indiana University

Press, 1992c. v. 1 [citado EP, seguido do número do volume e do número da página].

\_\_\_\_\_. **Collected Papers of Charles Sanders Peirce**. C. Hartshorne e P. Weiss (Eds.) v.1-6 e A. W. Burks (Ed.) v. 7-8. Cambridge: Massachusetts, Harvard University Press, 1931-1958. (aqui referido como C.P, seguido do número do volume e do número do parágrafo).

POPPER, Karl: **A lógica da pesquisa científica**. São Paulo: Ed Cultrix, 2007.

SARTRE, J. P. **O ser e o nada**. Trad. Paulo Perdigão. 4. ed. Petrópolis: Ed. Vozes, 1997.

SHORT, L. T. The development of Peirce's theoría of signs. In: **The Cambridge Companion to Peirce**. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.