

Abdução e sinequismo: pedras angulares para uma semiótica do sagrado

Gerson Tenório dos Santos

UNICASTELO

gersonts@uol.com.br

Resumo: Nosso objetivo neste trabalho é discutir a importância que os conceitos de abdução e sinequismo têm para uma Semiose do Sagrado. Como se sabe, as teorias que buscam compreender o sagrado são feitas quase sempre a partir de uma abordagem fenomenalista, privilegiando-se aspectos antropocêntricos. Os conceitos de Peirce de abdução e sinequismo nos permitem uma visão mais ampla do fenômeno, pois se pode conceber a ânsia pelo sagrado como uma transdução dos signos da natureza na cultura, essa transdução possibilita uma compreensão mais imediata da estrutura do mundo e um alargamento de nosso sistema perceptual (*Umwelt*). O conceito de abdução de Peirce foi discutido dentro da teoria dos tipos de inferência ou tipos de raciocínio. Segundo o filósofo do pragmatismo, a abdução é a única operação lógica que introduz uma idéia nova, ao contrário da indução e da dedução. O sinequismo, por sua vez, está relacionado à Metafísica peirceana – a ciência do Real – e advoga a idéia de haver um *continuum* entre a mente do Cosmos e a humana. Em ambos os conceitos encontra-se a explicação lógica que nos permite compreender os fenômenos que participam da cultura humana – como é o caso do sagrado – a partir, não de um divórcio entre cultura/natureza, mente/corpo, ciências humanas/ciências naturais, mas de uma solução de continuidade entre a lógica do mundo e a lógica do pensamento humano.

Palavras-chave: Abdução. Sinequismo. Sagrado. Semiose. Cultura. Natureza.

Abstract: *Our aim in this work is to discuss the importance that the concepts of abduction and synechism have for a Semiosis of the Sacred. As it is known, the theories that seek to understand the sacred are nearly always done starting from a phenomenalist approach, favoring anthropocentric aspects. Peirce's concepts of abduction and synechism allow us a wider vision of the phenomenon, as we can conceive the need for the sacred as a transduction of the signs of nature in the culture that enables a more immediate understanding of the structure of the world and an enlargement of our perceptual system (Umwelt). Peirce's concept of abduction was discussed within the theory of the types of inferences or types of reasonings. According to the philosopher of pragmatism, abduction is the only logical operation that introduces a new idea, unlike induction and deduction. Synechism, on the other hand, is related to Peirce's Metaphysics - the science of the Real - and argues the idea of there being a continuum between the mind of the Cosmos and the human mind. In both concepts we can find the logical explanation that allows us to understand the phenomena that participate in human culture – as is the case of the sacred – starting not from a divorce between culture/nature, mind/body, human sciences/natural sciences, but from a break between the logic of the world and the logic of the human thought.*

Keywords: *Abduction. Synechism. Sacred. Semiosis. Culture. Nature.*

O sagrado é um conceito-problema sempre sujeito a uma gama infindável de perspectivas. Embora presente em todas as sociedades humanas desde o início do processo de humanização, o sagrado foi posto em xeque pela ciência positiva do séc. XIX e, mesmo hoje, num ambiente de discussão científica mais aberto, ainda encontra – especialmente pelos praticantes das ciências naturais – francas resistências, pois muito do sucesso do paradigma científico se deu em contraposição às crenças religiosas que marcaram a sociedade ocidental ao longo de séculos.

À parte a querela ciência/religião no âmbito da história das ciências, buscamos discutir no espaço deste trabalho, a partir do escopo da semiótica geral de Peirce, a possibilidade de uma compreensão mais ampla deste importante fenômeno humano, com base em outros substratos teóricos, diferentes daqueles que constantemente

encontramos no contexto das ciências humanas, pois, em boa parte da literatura deste campo de investigação científica, grassa uma visão dicotomizada, calcada nas ciências naturais, o que ratifica, de certa forma, a visão que os *hard scientists* têm deste fenômeno. Ou seja, para muitos humanistas, a religião, o sagrado e outras manifestações vinculadas ao transcendente têm uma natureza própria, incomunicável, inefável, que a afasta de qualquer explicação racional ou científica.

Ora, se aceitarmos estas premissas, fica clara a impossibilidade de uma semiótica do sagrado, nos termos do pragmatismo peirceano. Porém, ao reportarmo-nos a alguns conceitos-chave da semiótica de Peirce e ao cerne de seu pensamento evolucionista, divisamos claramente uma nova perspectiva para uma semiótica do sagrado, em que não há o divisionismo cartesiano que tanto marca a abordagem do tema nas ciências do humano.

Os conceitos de Peirce de abdução e sinequismo possibilitam uma visão mais ampla do fenômeno do sagrado, pois passamos a concebê-lo não como ilusão, superstição inútil, ou mesmo como uma intuição inefável e incomunicável; ambos os conceitos nos permitem compreender que o sagrado é uma necessidade lógica e um tipo de inferência que possibilitam ao homem, não só dar conta de sua realidade circundante, como aumentar a complexidade de nossos conhecimentos e nos vincular com o crescimento da natureza, por meio de um processo sígnico que nos torna co-naturais à mente do cosmo que nos formou. Ambos os conceitos advogam a idéia de haver um *continuum* entre a mente do Cosmos e a humana.

Imortalidade: a essência do sinequismo

O século XIX em que Peirce viveu é considerado por muitos estudiosos do fenômeno religioso como um dos mais dessacralizados da história do ocidente. Muitas são as razões para isto; basta, porém assinalar que o predomínio da ciência positiva, reducionista, mecanicista e racionalista, que já vinha ganhando terreno desde os fins do século XVII com o advento da Revolução Industrial, o crescimento das cidades, a concepção da natureza como máquina, a crescente valorização da razão em detrimento da fé, foram fundamentais para que se pensasse o sagrado e a religião como sintomas de subdesenvolvimento, superstição ou neurose coletiva. Poucos foram os pesquisadores, principalmente no campo das ciências, que reconheceram sua legitimidade. Mesmo entre teólogos, o grande racionalismo imposto pelo paradigma cientificista submeteu o sagrado muito mais às vicissitudes do argumento racional mecanicista e dualista do que à compreensão da existência de uma dimensão viva de nossa psique e de nosso conhecimento, que nos relaciona com as forças cósmicas e possibilita, no âmbito da cultura, um aumento de complexidade do fenômeno humano.

O sinequismo de Peirce nos mostra que há uma indubitável relação e continuidade entre a mente e a matéria, o que põe em xeque as teses científicas de seu tempo. Porém, cabe-nos aprofundar um pouco mais o problema da legitimidade do sagrado, para além das concepções que o concebem como uma criação do espírito inspirado pelo medo, ou como qualquer sentimento consolador, ou ainda como uma capacidade de alienação do homem em relação aos mecanismos de dominação de uma classe social sobre outra.

Para Peirce (CP 7.566), o sinequismo governa todo o domínio da experiência em todos os seus elementos. Uma proposição que não tenha qualquer relação com a experiência é destituída de todo significado. Ao opor-se ao “ser é; o não-ser não é” de

Parmênides, Peirce declara que, para o sinequismo, tal pensamento é incorreto, pois *ser* é uma questão de *mais* ou *menos*. Nenhuma questão experiencial pode ser respondida com absoluta certeza. Peirce assevera que o sinequismo não admite que os fenômenos físicos e psíquicos sejam inteiramente distintos, mesmo que pertençam a diferentes categorias de substâncias ou que funcionem como lados inteiramente separados de um escudo. Para ele, todos os fenômenos têm um só caráter, apesar de alguns serem mais mentais e espontâneos e outros mais materiais e regulares. Estes apresentam, de maneira semelhante, uma mistura de liberdade e restrição, o que lhes permite ser; mais ainda, teleológicos ou intencionais. Peirce, levando o dialogismo ao extremo, adverte que um sinequista não deve dizer “Eu sou completamente eu e nada tenho a ver com você” (CP 5.571). Em primeiro lugar, diz ele, porque todo vizinho é, em uma medida, você mesmo e, em segundo lugar, porque todos os homens que se assemelham a você e estão em circunstâncias análogas são, em uma certa medida, você mesmo.

Para Peirce,

O sinequismo nega que haja quaisquer diferenças incomensuráveis entre fenômenos; justamente por isso, não há nenhuma diferença incomensurável entre estar acordado ou dormindo. Quando você dorme, você não está tão profundamente adormecido quanto você imagina que esteja (CP 7.573).

Ao entender, portanto, que tudo que há está em relação e em contínuo crescimento, e que, por isto mesmo, é impensável que exista o completamente desconhecido, o incognoscível, a doutrina do sinequismo levanta sérios problemas para a teoria dos sistemas religiosos. Como podem a tendência do Universo ao crescimento, a verdade como correspondência e a indeterminação contribuírem para a compreensão dos fenômenos mítico-religiosos? Antes de tudo, é preciso ter claro que tais fenômenos, considerados tipicamente humanos, têm uma característica mental e, portanto, uma realidade sujeita a certas regras. Mental e real, como vimos acima com Peirce, só variam em grau. Os fenômenos religiosos, que são formas socializadas da manifestação do sagrado, também são fenômenos sógnicos, conforme atesta *A filolofia das formas simbólicas*, de Ernst Cassirer. Portanto, possuem uma lógica passível de ser estudada pela Semiótica. Ainda mais: têm conseqüências concretas, práticas para todos os seus praticantes ou simpatizantes, ou seja, possuem uma verdade constrangida pela realidade. É, pois, impossível para uma abordagem como a do sinequismo não conceber as produções mítico-religiosas como relacionadas – e mesmo determinadas – pela mesma evolução que permitiu a emergência do cérebro e do corpo humano. Ao entender que não há descontinuidade no cosmo, o sinequismo não pode aceitar que haja, de um lado, sistemas religiosos pautados em idealismos de todos os tipos e, de outro, uma realidade material ontologicamente distinta e sem nenhuma relação com a “sobrenaturalidade” dos mais diferentes tipos de crenças sagradas. Fé e razão, natural e sobrenatural, religião e ciência, não são outra coisa senão a dupla face de Jano. Esposito nos dá, neste sentido, um belo testemunho:

O sinequismo auxilia e conforta o sentimento religioso – não necessariamente a religião institucionalizada – e promete unificar nossas crenças científicas e religiosas ao colocar o indivíduo em um mundo que não é alheio e diferente em gênero de nosso mundo humano, na medida em que a terceiridade que manifesta nossa própria consciência é cognata da terceiridade que opera em todos os lugares, incluindo as demais pessoas. O sinequismo embasa uma crença na consciência social, “pelo qual o espírito de um homem se incorpora em outro, e que continua a viver e respirar e possuir seu ser muito mais tempo do que supõem os observadores superficiais” (CP 7.575), na realidade e no valor da simpatia, assim como na possibilidade de se atingir a comunhão com a divindade. O sinequismo também rejeita a finalidade da morte, como popularmente

entendida, uma vez que esta criaria uma completa descontinuidade. (Esposito 2001).

Para o sinequismo, pois, o problema da imortalidade, tão debatido pelos mais diversos sistemas religiosos, e um dos pilares básicos de sustentação do sagrado, não se coloca como uma questão somente de crença religiosa ou de idiossincrasias culturais. O tema da imortalidade, como adverte Abbagnano, em seu *Dicionário de filosofia*, há muito tempo deixou de ser um problema vivo na filosofia, por duas razões básicas: a primeira é que, na ética moderna, a moral não depende mais de uma sanção ultramundana, pois passou a ser um problema, não do homem com Deus, mas das relações intrassociais; a segunda, que se vincula intimamente à primeira, é que o debate sobre a imortalidade tornou-se ineficaz, pela falta de sentido em estender-se a análise filosófica para além da existência ou da experiência apreensível por meio dos instrumentos que o homem possui. Assim, o assunto limitou-se tão-somente à esfera da religião. No entanto, a semiótica de Peirce reconhece ser o tema legítimo e importante para que compreendamos o papel da continuidade entre as leis do Cosmo e o domínio das questões sagradas, que tão marcantemente constitui a base de qualquer cultura humana. Há de fato um *élan* que liga o domínio do subjetivo e do objetivo, das verdades da religião e da ciência. O próprio Peirce teceu vários comentários sobre a relação entre sinequismo e imortalidade.

Ao comentar uma passagem de um hino bramânico que diz “Eu sou o puro e infinito Self, sou o extático, eterno, manifesto, o que tudo permeia; sou o substrato de tudo o que possui nome e forma”, Peirce diz que toda comunicação de mente a mente se dá através da continuidade do ser. Assim, todo homem que se atribui um papel no drama da criação, na medida em que se perde naquele papel, se identifica com seu Autor (CP 7.572). Aqui, Peirce, coerentemente com sua doutrina do sinequismo, não vê criador e criatura como instâncias isoladas e assimétricas do teatro da criação. Tal concepção tem ainda conseqüências mais significativas para o estudioso dos sistemas religiosos.

Peirce afirma, por exemplo, que “o sinequismo recusa-se a acreditar que, quando a morte chega, mesmo a consciência carnal cesse de imediato” (CP 7.574). A forma como isso acontece, adianta, é difícil de dizer, pois aqui como em outros lugares “o oráculo sinequista é enigmático” (ibidem). Para ele, o sinequismo reconhece, em primeiro lugar, que a consciência carnal é somente uma pequena parte do homem e, em segundo lugar, que “há (...) a consciência social por meio da qual um espírito humano está incorporado em outros (...) (CP 7.575). E isto não é tudo, continua. O homem é um ser capaz da consciência espiritual que o constitui como o ser das verdades eternas, que estão incorporadas no universo como um todo. Usando conceitos semelhantes a que Jung viria a utilizar mais tarde, Peirce nos diz a este respeito que “isto como uma idéia arquetípica nunca pode falhar” (CP 7.576). Para ilustrar a idéia do sinequismo como imortalidade, Peirce relata o seguinte caso:

Um amigo meu, em conseqüência de uma febre, perdeu completamente sua capacidade de ouvir. Ele gostava muito de música antes da tragédia e, por estranho que pareça, mesmo após o acontecido adorava ficar próximo ao piano quando um bom músico tocava. Então, disse-lhe: “Apesar de tudo você pode ouvir um pouco. “Absolutamente nada”, respondeu ele. “Mas eu posso sentir a música por todo o meu corpo”. “Puxa!”, indaguei, “como é possível que um novo sentido seja desenvolvido em poucos meses?” “Não é um novo sentido”, ele respondeu. “Agora que minha audição se foi posso reconhecer que sempre possuí esse modo de consciência que anteriormente, juntamente com outras pessoas, confundia com audição. (CP 7.577)

E conclui com a seguinte passagem: “Da mesma maneira, quando a consciência carnal desaparece com a morte, poderemos perceber imediatamente que sempre tivemos uma vívida consciência espiritual que confundíamos com algo diferente” (CP 7.577).

Il lume naturale

Quando se consideram as principais contribuições do início deste século para o estudo do fenômeno do sagrado, notamos de imediato uma crescente preocupação, como é o caso de Otto e de Bergson, em retirá-lo do campo da razão, do conhecimento discursivo, pelo fato de este fenômeno possuir a peculiaridade de apresentar-se a nós como um tipo de conhecimento especial, direto, intuitivo. Assim, considerou-se a intuição uma grande aliada para a abordagem do sagrado, do religioso, por permitir um mergulho profundo nas águas do real, não contaminadas pelos mecanicismos, divisionismos, separatismos e todo tipo de poluição reducionista e cartesiana.

A grande questão já detectada por Peirce, desde o início de seu trabalho como filósofo e cientista, é que a intuição é um terreno já minado pelo próprio cartesianismo. Os seus artigos de 1868-9 já denunciavam que a maior parte dos filósofos modernos de sua época era cartesiana. Ao fazer esta declaração, “estava evidentemente se referindo aos empiristas ingleses, Kant, e aos seguidores de Descartes, especialmente na área de psicologia, que lhe eram contemporâneas. De lá para cá, novos intuicionistas, tais como Bergson, Husserl ou mesmo Russel, surgiram, de modo que a visão moderna de intuição veio se fortalecer ainda mais do que já estava fortalecida na época de Peirce (...)” (Santaella 1993: 32-33).

A intuição, segundo Descartes a entendia, é uma cognição não determinada por outra cognição. É um conhecimento certo e evidente, de caráter matemático e mental. O método de Descartes tem, justamente na intuição, o ponto de partida de todo conhecimento humano, pois “pela intuição se dá a apreensão intelectual imediata de essências elementares (por exemplo, a extensão e o movimento) e de relações simples (por exemplo, ‘duas proposições iguais a uma terceira são iguais entre si’) e, logo, evidentes. Não se pode ir além destes elementos intuitivos primeiros; eles têm que servir, portanto, de fundamento a todo saber. O critério da verdade é a clareza e a distinção” (Padovani & Castagnola 1994: 290).

Por fornecer esta clareza e distinção, a intuição é considerada como fonte do conhecimento indubitável, que não se suja na lama da experiência ou se arranha em seus espinhos, pois não deriva e não depende do mundo exterior. Mesmo empiristas como Locke consideraram a intuição como fonte do conhecimento seguro e essencial, pois esta “percebe a verdade como um olho a luz” (cf Santaella 1993: 35). Para Descartes, a intuição era *il lume naturale* que só podia ter como causa Deus.

Peirce, lutando contra uma tradição ocidental que remontava a Platão, colocou sob suspeita a crença na infalibilidade e subjetividade do conhecimento intuitivo como fundamento dos processos inferenciais dedutivos. Em seu artigo da série cognitiva, *Questões concernentes a certas faculdades reclamadas pelo homem* (“Questions concerning certain faculties claimed for man”) (cf. CP 5.213-263), de 1868, Peirce levantou sete questões que tinham como objetivo desmontar o espírito do cartesianismo e sua fonte de luz: a intuição. As conclusões a que Peirce chega, depois de discutir e analisar cada questão, são as seguintes: não há como saber se há intuições originárias; a autoconsciência do eu só é possível por meio de inferências; não temos como intuitivamente saber que uma cognição é intuitiva, não sendo possível, assim, o

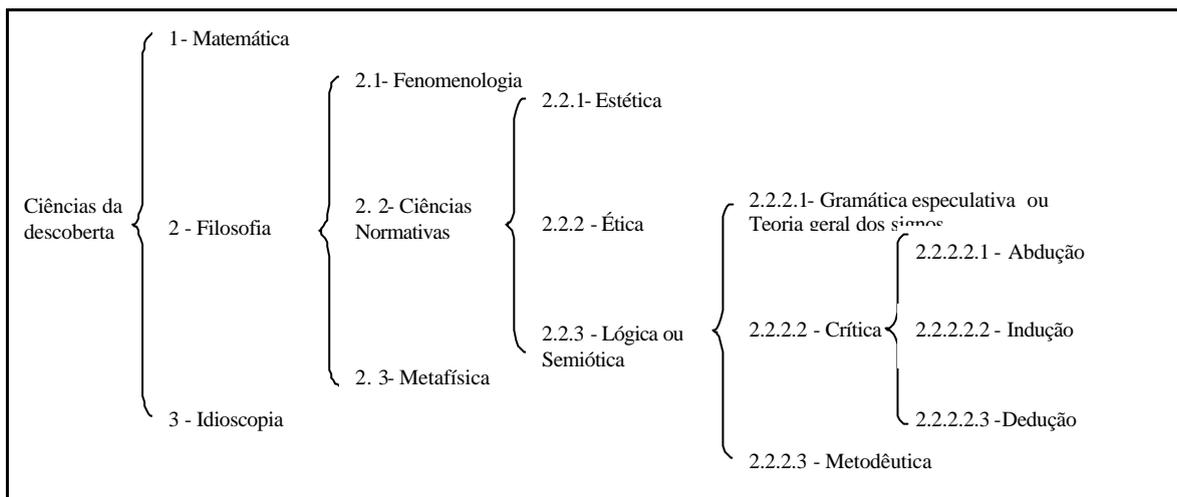
reconhecimento dos elementos subjetivos da consciência; não temos nenhum poder de introspecção, pois todo o conhecimento de nosso mundo interior é inferencial e dependente dos fatos externos; só pode haver pensamentos por meio de signos; a verdade das proposições universais e hipotéticas pode provavelmente ser conhecida por indução e só por meio de cognições prévias é que podemos conhecer algo.

A concepção de Peirce de que todo conhecimento envolve cognições prévias baseadas em inferências realizadas sobre o mundo exterior e que todo pensamento só é possível através de signos leva-nos inevitavelmente a reconsiderar uma boa parte da literatura sobre o que se diz sobre o sagrado, que a concebe como um tipo de conhecimento intuitivo, não determinado por outras cognições. Na verdade, embora difira qualitativamente do conhecimento discursivo, pragmático e científico, não podemos conceber que se trata de um tipo de conhecimento que tem como objeto o inefável, o desconhecido, o incognoscível. Peirceanamente falando, se o sagrado pode ser conhecido por nós de alguma forma e se podemos pensar sobre ele, isto só é possível realizar[-se], mediante signos em relação com cognições prévias e determinantes de pensamentos futuros. Assim, se entendermos que o conhecimento do sagrado é inferencial, isto é, não se trata de um conhecimento indemonstrável e fechado em si mesmo, é preciso perguntar de onde tira o homem a idéia de deuses, entidades sobrenaturais, forças sobre-humanas e outras manifestações transcendentais típicas do sagrado. Muitas das teorias existentes sobre este fenômeno dão-se por satisfeitas em considerar que as premissas primeiras são indemonstráveis, que a origem deste tipo de conhecimento dá-se fora da esfera do humano, sendo impossível, portanto, que alcancemos sua explicação; outras teorias, como é o caso de vários estudos antropológicos, simplesmente defendem que se trata de uma criação eminentemente humana, o que deixa entrever que não há nenhuma relação de continuidade com os signos da natureza.

A partir da teoria inferencial de Peirce de que nossas cognições derivam de fatos externos, o que se conjuga com a teoria do sinequismo, como já vimos antes, é preciso considerarmos que há em nós uma capacidade de conhecer, não intuitivamente, como queria Descartes e seus seguidores, mas instintivamente, que é típica do sagrado. O sagrado, por seu caráter qualitativamente vago e guiado pela busca da verdade que se traduz em coisas transcendentais, nitidamente rompe o tecido dos conhecimentos ditos profanos, fazendo irromper, com seu caráter de inovação e de aumento de complexidade, novas possibilidades de se lidar com a realidade circundante. Peirce compreendeu que somos dotados, da mesma forma que os animais, de uma capacidade de adivinhar, sem que haja, aparentemente outra cognição, uma hipótese correta. A esta capacidade instintiva existente em nós, Peirce também chamou *il lume naturale*. Porém, diferente de Descartes em suas *Meditações*, a luz natural de Peirce está em inteira sintonia com uma natureza inteligente, mental e isomórfica à mente humana. Ou seja, temos em nós o *insight* natural das leis da natureza, o que dá à intuição, não um caráter autocentrado, autocontido na mente humana e determinado por um Deus estranho à sua própria criação, mas um caráter de continuidade, em que reconhecemos como sagrado os ecos da natureza falando-se em nós. A esta capacidade de adivinhação que dividimos com todas as formas vivas Peirce denominou abdução. Em consonância com o sinequismo, é a abdução, por seu caráter de inovação e criatividade, que nos mostra como é possível a constituição do sagrado como processo inferencial de relação profunda do homem com a natureza.

A abdução e o sagrado

O conceito de abdução de Peirce foi discutido dentro da teoria dos tipos de inferência ou tipos de raciocínio. Pertence, assim, ao quadro desenhado por Peirce dos vários ramos relacionados à ciência da descoberta, ao nível da crítica, que, por sua vez, faz parte da lógica, um dos ramos da ciência normativa (cf. Quadro I). Cabe à crítica o estudo dos tipos de argumento, raciocínio ou métodos de investigação. A crítica depende da gramática especulativa e dá suporte à metodêutica, a lógica do método científico. São três os tipos de argumento abordados pela crítica: a abdução, a indução e a dedução.



Quadro I

Peirce só chegou ao conceito de abdução depois de 1900, após um longo caminho evolutivo que começara com a consideração das formas silogísticas. Antes de 1900, o conceito de hipótese ocupava o lugar da abdução. No *Argumento negligenciado da realidade de Deus*, de 1908, Peirce refere-se tanto à abdução quanto à retrodução. Embora possam parecer sinônimos, estes conceitos não são intercambiáveis, como demonstra Chiasson (2001a)¹.

A lógica, de acordo com Peirce, fornece as normas pelas quais cada método de raciocínio deve ser realizado. “Peirce insiste que raciocinar é uma forma de conduta deliberada, e, portanto, está sujeita ao louvor e à censura, o que faz da lógica uma forma de comportamento ético sujeito, assim, às regras da conduta correta. Além disso, Peirce colocou a ética em uma relação de subordinação à estética (a ciência do ideal), afirmando que a ética deve receber sua forma da estética” (Chiasson 2001a).

Tradicionalmente, são a indução e a dedução os dois métodos mais relevantes para a ciência, ficando a base sobre a qual repousam as descobertas da ciência, vinculada, *grosso modo*, ao caráter primevo e inicial da intuição, tal qual advogado por Descartes, Locke e outros filósofos coetâneos e anteriores a Peirce. Buscando compreender como logicamente é possível o surgimento da novidade, da criação na

¹ Devido à grande complexidade que marca este caminho evolutivo, não discutiremos as particularidades que estão envolvidas nas distinções entre hipótese, retrodução e abdução, tema amplamente abordado por Santaella (1993).

ciência, Peirce ataca as teorias da intuição, como vimos antes, e da indução, afirmando que é a abdução a verdadeira responsável pelo caráter criativo e inovador presente em nossa maneira de raciocinar.

Abdução (*ab*=longe de; *ducere*=conduzir) é um termo latino utilizado por Peirce para significar “conduzir para longe de”, o que implica escapar, fugir de um determinado curso ou tópico, provocando uma anomalia ou fato surpreendente. “A abdução – nos diz Peirce – é o processo de se formar uma hipótese explicativa. É a única operação lógica que introduz qualquer idéia nova, pois a indução não faz nada mais que determinar um valor, ao passo que a dedução meramente desenvolve as necessárias conseqüências de uma hipótese pura” (CP 5.171).

O que faz com que a abdução possua este poder de trazer o novo? Pensamos que as repostas mais interessantes a esta questão estão presentes nas relações que Peirce estabelece entre razão e instinto, pois nossa capacidade de adivinhar, formular explicações que aparecem para nós como *flashes*, *insights*, estalos, não advêm do nada ou de uma capacidade inata que, por não conseguirmos explicar, atribuímos a Deus.

Nossa capacidade de adivinhar a hipótese correta foi chamada por Peirce de *luz da razão*, devido ao fato de o homem possuir um *insight* natural das leis da natureza. Afirma Peirce que esta frase pode ser encontrada em toda literatura, estando presente na doutrina de Lao-Tsé, que viveu no século VI a.C., e mesmo no Gênesis, quando Deus diz que criou o homem à sua imagem e semelhança. “A final” – pergunta Peirce – “acreditar em um deus não é o mesmo que acreditar que a razão humana é aliada ao princípio originador do universo?” (CP 2.24).

Nesta passagem, Peirce evidencia que nossa capacidade instintiva de adivinhar acompanha o homem por séculos e está na base de qualquer sistema religioso. Em outra passagem, afirma que “nossa faculdade de adivinhação corresponde aos poderes voadores e musicais dos pássaros, isto é, ela é para nós o que estes são para eles: o mais elevado de nossos poderes meramente instintivos” (CP 7.48). O instinto, que o homem compartilha com todos os seres vivos, o faz, ao raciocinar, co-participante nas teias de inter-relações criadas pela natureza para a permanência e continuidade da vida. No caso humano, é nossa capacidade de raciocinar, de pensar inferencialmente, a grande responsável por nossa adaptação e sobrevivência, não só no meio ambiente externo (biosfera), mas também no meio ambiente simbólico (noosfera). Esta capacidade é eminentemente social, coletiva:

Em todos os reinos e em todos os níveis em que o instinto se manifesta, quer seja nas plantas, nos animais inferiores, quer seja no homem como um agente prático ou como um cientista, trata-se sempre aí de atividades voltadas para a proteção e sobrevivência da espécie, através da capacitação de seus membros para reagir adequadamente às condições ambientais. No homem, reação adequada é reação criativa, o instinto se traduzindo em faculdade eminentemente criadora, que se volta não para a satisfação do indivíduo em si, mas para a coletividade. Daí a abdução encontrar seu domínio mais natural na arte e na ciência. Nestas, e principalmente no caso da arte, mesmo que haja uma satisfação inicial a nível do indivíduo, os resultados ou produtos voltam-se sempre, mais cedo ou mais tarde, para o coletivo. Do começo ao fim, desde o vegetal até o homem, para Peirce, o instinto é social. (Santaella 1993: 97)

Embora Santaella, na passagem acima, não cite o caso da religião, é evidente que o fenômeno do sagrado, por sua capacidade de criar mundos transcendentais, deuses e entidades consideradas sobrenaturais e por estarem estes intimamente vinculados ao estético e ao ético, é um exemplo típico do caso de abdução.

O sagrado, como vimos no capítulo II, tem suas mais profundas raízes na natureza, reproduzindo no universo da cultura um diagrama do próprio funcionamento desta. A mente humana, como concebe Peirce, não é uma ilha no vastíssimo mar natural material da natureza; ela é, antes de tudo, como já analisamos com o sinequismo, uma continuidade da mente da natureza, pois foi dela que desabrochou toda nossa capacidade de pensar e sentir. “Não pode haver qualquer dúvida razoável de que a mente humana, tendo se desenvolvido sob a influência das leis da natureza, por esta razão pensa analogamente aos padrões da natureza” (CP 7.39).

Como podem mente e matéria entrar em concordância? Peirce concebia as leis da natureza como hábitos que se introjetam no universo. Mente e matéria, para ele, não são mais que dois pólos opostos de um mesmo *continuum*, pois toda matéria possui sempre algum grau de atividade mental, como já salientamos na discussão sobre o sinequismo. A matéria é mente amortecida pela cristalização de hábitos que perderam o poder de se transformar, repetindo-se, assim, com um alto grau de regularidade mecânica e rotineira. Porém, lembremo-nos de que o acaso é responsável pela inovação, pelo grau de errância da lei, o que não nos permite tomar a lei como absoluta, mas evolutiva. Esta característica da lei é tipicamente mental, pois possibilita aos hábitos amortecidos um certo grau de liberdade.

Por ser a abdução relativa à primeiridade, como é o acaso no que tange à metafísica, estamos diante, não da certeza absoluta como queria Descartes com sua intuição, mas diante justamente dos mais frágeis e falíveis dos raciocínios humanos. O valor de verdade de uma abdução depende da indução e da dedução para ser aferido. A abdução também é contrária à dúvida metódica de Descartes, visto que é fixada em concordância com o sentimento, o qual não duvida de nossa capacidade de adivinhar, apesar de todas as evidências em contrário. “Não pretendamos duvidar em filosofia a respeito do que não duvidamos em nossos corações”, diz-nos Peirce (CP 5.265). A dúvida completa cartesiana é paralisante, levando, ao contrário do que se pensa, a bloquear o caminho da investigação.

Ao pensarmos o sagrado do ponto de vista da abdução, muitos pontos de contato podem ser estabelecidos. O sagrado é amplamente hipotético, aberto e portador de uma incrível capacidade de ligar o homem aos seus instintos mais arquetípicos. Como demonstra grande parte da literatura existente sobre o fenômeno do sagrado, há sempre um ponto de partida intuitivo para o conhecimento das coisas ditas sobrenaturais, intuição esta considerada transcendente e diferente dos processos racionais. A grande ressalva a ser feita aqui tem muito a ver com a crítica feita por Peirce a todos os intuicionistas que advogam a irredutibilidade e originalidade do conhecimento intuitivo. Muitas destas teorias não vêem o conhecimento do sacro como sendo racional, pois a grande carga emotiva presente neste tipo de conhecimento e os tipos de imagens por ele revelados aparentemente são opostos ao que presenciamos em nosso conhecimento racional utilitário. Muitos ainda dos que advogam a irracionalidade do conhecimento sacro defendem a impossibilidade deste ser traduzido em palavras, sendo, portanto, da ordem do inefável e não redutível ao conhecimento racional.

Abdução e a realidade de Deus

A concepção que Peirce tem de abdução fornece o vínculo lógico para concebermos ciência, arte e religião como pertencentes a um mesmo fundo comum. Embora Peirce seja mais sobejamente conhecido como filósofo e cientista, seu principal objetivo sempre foi a lógica, uma lógica viva, ampla e verdadeiramente universal que

açambarcasse, em poucos elementos, toda a complexidade, tanto dos mundos exteriores ao homem quanto de seu mundo interior. Assim, a religião e as preocupações com as coisas sagradas sempre fizeram parte de sua vida. Na verdade, ao contrário de muitos cientistas, suas preocupações religiosas estão intimamente vinculadas e imersas em suas descobertas e em sua lógica. Orange, logo na introdução de sua obra *Peirce's conception of God*, faz a seguinte declaração:

Minha leitura de Peirce convenceu-me de que sua concepção de Deus desenvolveu-se em relação íntima com o resto de seu pensamento: seu realismo, sua teoria das categorias, sua compreensão da lógica como semiótica ou teoria dos signos. Estou também convencida de que questões religiosas estavam na mente de Peirce ao longo de toda sua carreira filosófica, e de que as respostas pragmaticístico-hegelianas que ele encontrou para estas questões constituem uma contribuição da maior relevância para a discussão do século XX da significância cognitiva da linguagem religiosa. (Orange 1984: vii)

Em outra passagem de uma resenha dedicada à obra *The Religious Aspects of Philosophy*, de Josiah Royce, publicada em 1885, Peirce, ao criticar a concepção da onisciência de Deus feita por Royce, deixa ainda mais clara sua concepção de Deus como eminentemente evolutiva e criativa:

Penso que a existência de Deus, assim como o que podemos dela conceber, consiste em que uma tendência para os fins é um constituinte do universo tão necessário que uma mera ação do acaso sobre incontáveis átomos tem um resultado teleológico inevitável. Um dos fins, assim, produzidos é o desenvolvimento da inteligência e do conhecimento; e, portanto, devo dizer que a onisciência de Deus, humanamente concebida, consiste no fato de que o conhecimento em seu desenvolvimento não deixa nenhuma questão sem resposta. (CP 8.44)

Ao identificar Deus com a tendência para os fins, Peirce concebe um universo em criação, em que a divindade se envolve na evolução da inteligência e do conhecimento.

Em trabalhos posteriores, sua concepção de Deus, como ideal ou fim absoluto do conhecimento, vem a incluir o Absoluto como um dos processos evolucionários. Em *Uma adivinhação para o enigma* (“A guess at the riddle”), ao considerar as tricotomias à luz de suas categorias universais, por exemplo, ele se refere a Deus como o Absoluto Primeiro e Absoluto Segundo:

O ponto de partida do universo, Deus o Criador, é o Absoluto Primeiro; o término do universo, Deus completamente revelado, é o Absoluto Secundo; qualquer estado do universo em um ponto mensurável do tempo é o terceiro... Se seu credo é de que todo o universo está se aproximando, no futuro infinitamente distante, de um estado que tem um caráter geral diferente daquele para o qual olhamos no infinitamente passado distante, você faz com que o absoluto consista de dois pontos reais distintos e é um evolucionista. (CP 1.362)

Em outra passagem, citada em *A religião da ciência* (“The religion of science”), em que retoma a concepção de Deus como absoluto, Peirce identifica, de maneira semelhante a Teilhard de Chardin, como vimos no capítulo II, estes dois pontos com o Alfa e Ômega.

E o que é a religião? Em cada indivíduo é um tipo de sentimento, ou percepção obscura, um profundo reconhecimento de algo no circun-ambiente Tudo, que, se ele se esforça para expressá-lo, vestir-se-á com formas mais ou menos extravagantes, mais ou menos acidentais, mas sempre reconhecendo o primeiro e o último, o A e o O, assim como uma relação com aquele Absoluto do self do indivíduo como um ser relativo. (CP 6.429)

A concepção que Peirce tem de religião e de Deus, como podemos notar, está em total consonância com sua metafísica, pois, ao não conceber dualisticamente a realidade em mente/matéria, eu/outro, como detalhado em seu sinequismo, ele concebe a existência de uma afinidade entre a mente do homem e a mente de Deus, uma mente eminentemente evolutiva e criadora.

Em seu artigo *O amor evolucionário* (“Evolutionary love”), publicado em 1893, Peirce desenvolveu uma concepção de evolução em completa sintonia com sua defesa do *continuum*, existente entre a mente humana e a mente cósmica. Em correspondência com suas categorias, Peirce afirma existirem três formas de evolução: a evolução por variação aleatória, a evolução por necessidade mecânica e a evolução por amor criativo, sendo esta última considerada, por ele, a mais fundamental de todas: “O amor, reconhecendo os germes da amorosidade no ódio, gradualmente infunde vida neste e o transforma em amor. Este é o tipo de evolução que todo estudante cuidadoso de meu ensaio “A lei da mente” deve perceber que é invocado pelo sinequismo” (CP 6.289). Peirce propõe que se denomine o acaso absoluto, a necessidade mecânica e a lei do amor que são operativas no cosmo, respectivamente de *tiquismo*, *anancismo* e *agapismo*. Há, portanto, três tipos de evolução: a evolução ticástica, anancástica e agapástica. Porém, como entende Peirce o agapismo, a evolução que se dá por meio do amor criativo?

O conceito de amor ágape é emprestado por Peirce do evangelho de São João. A mensagem de João é a de que Deus é amor, e a essência do amor divino é o amor incondicional, o amor por toda a humanidade. Ao considerar o amor agápico, Peirce faz algumas citações das seguintes seqüências de Jo 3,16-21, que reproduzimos abaixo:

16 Deus amou tanto o mundo que entregou o seu Filho único, para que todo aquele que nele crer não morra mas tenha a vida eterna. 17 Porque Deus não enviou o seu Filho ao mundo para condenar o mundo, mas para que o mundo seja salvo por ele. 18 Quem nele crê não é condenado, mas quem não crê já está condenado, porque não acreditou no nome do Filho único de Deus. 19 E o julgamento consiste no seguinte: a luz veio ao mundo e as pessoas amaram mais a escuridão do que a luz, porque suas obras eram más. 20 Pois todo aquele que faz o mal odeia a luz e não se aproxima da luz, para que suas obras não sejam desmascaradas. 21 Mas quem pratica a verdade vem à luz, para que as obras apareçam, pois são feitas em Deus.

Sobre esta passagem, faz Peirce a seguinte observação: “Deus não impõe nenhuma punição sobre elas [as pessoas]; elas punem-se a si mesmas por sua afinidade natural com o que é imperfeito. Assim, o amor que Deus é, não é um amor do qual o ódio é o oposto; caso contrário, Satã seria um poder da mesma ordem; é, entretanto, um amor que abarca o ódio como um estágio imperfeito de si (...)” (CP 6.287).

Em contraposição ao que chamou de “Evangelho da Cobiça”, que tanto caracterizou o século XIX (chamado por Peirce de Século da Economia), com seu incentivo ao progresso individual em detrimento de seus vizinhos, Peirce reafirma que o Evangelho de Cristo – como expresso na Regra de Ouro – ensina “que o progresso advém da imersão da individualidade de toda pessoa na simpatia com seus vizinhos” (CP 6.294). É, assim, o amor com sua amplitude, com seu altruísmo o próprio impulso de uma evolução, de um crescimento que tende à perfeição, à superação de nossos erros, enganos e egoísmos. O amor é, pois, o único tipo de evolução que põe em sintonia o crescimento da mente do cosmo com a mente do homem. A seguinte passagem, uma das mais representativas deste artigo, mostra, de maneira cristalina, a concepção que Peirce tinha da evolução agapástica:

Todos podem ver que a afirmação de São João é a fórmula da filosofia evolucionária, que ensina que o crescimento surge somente do amor, do – não direi auto-*sacrifício*, mas do ardente ímpeto para preencher o mais alto impulso do outro. Suponhamos, por exemplo, que eu tenha uma idéia que me interessa. Ela é minha criação. É minha criatura, pois, como foi mostrado em meu artigo de julho passado da revista *Monist*², ela é uma pequena pessoa. Eu a amo; e farei de tudo para aperfeiçoá-la. Não é aplicando justiça fria ao círculo de minhas idéias que posso fazê-las crescer, mas tratando-as com carinho e cuidando delas como se fossem flores em meu jardim. A filosofia que derivamos do evangelho de São João é que esta é a maneira pela qual a mente se desenvolve e pela qual o cosmos, na medida em que é mente, e portanto tem vida, é capaz de continuar evoluindo. (CP 6.289)

A insistência de Peirce neste contínuo entre a mente do Cosmo – ou mente de Deus – e a mente humana é um dos fatores mais importantes na sua consideração sobre a realidade de Deus. Note-se que, para Peirce não se trata da existência de Deus. Existência é da ordem da secundidade e significa “reação com outras coisas no meio ambiente” (CP 6.495). Dizê-lo seria fetichismo, afirma Peirce. Realidade, por outro lado, não tem este caráter, mas um sentido de não ser tocado pelo que quer que seja que qualquer homem venha a pensar de suas características (cf. CP 6.495). Orange expressa bem como Peirce concebe esta realidade: “A realidade de Deus é tanto criação, mais como processo que produto, quanto ideal estético. Peirce estava convencido de que ideais são as mais reais de todas as realidades. (SS 23). ‘O verdadeiro Ideal é o Poder Vivo’” (Orange 1984: 73).

A realidade de Deus se traduz no homem por meio desta dupla relação entre o real e o ideal. Supor, para Peirce, o ideal último como irreal seria tornar toda investigação sem sentido. A vagueza que envolve a realidade de Deus tem para Peirce uma importante noção lógica. Ela não é nem ambigüidade e nem falta de significado. Ela possui significado pragmático em sua influência sobre a conduta. A vagueza que caracteriza a crença em Deus ou na ordem da natureza tem ainda outro aspecto importante para o pragmatismo de Peirce: permite falar o instinto, como nos mostra Peirce nesta passagem:

Deixe um homem embriagar-se em pensamentos que lhe chegam ao contemplar o universo psicofísico sem nenhum propósito especial particular. Especialmente o universo da mente, que coincide com o universo da matéria. A idéia de haver um Deus sobre tudo isto será, com certeza, freqüentemente sugerida; e quanto mais ele a considerar, mais ele estará envolvido pelo Amor a esta idéia. Ele se perguntará se realmente há um Deus. Se ele permitir falar o instinto e investigar no seu coração, ele finalmente descobrirá que não pode evitar acreditar nisto. (CP 6.501)

Considerações finais

Peirce vê, portanto, que religião e ciência não se opõem, pois a razão lógica da existência de ambas é uma só. Investigar, conhecer, buscar a verdade, ligam o homem com o que há de mais íntimo na natureza. Em seu texto *Resposta aos necessitaristas* (“Reply to necessitarians”), Peirce, por exemplo, faz a seguinte afirmação sobre a ciência: “(...) minha longa investigação do processo lógico do raciocínio científico levou-me, muitos anos atrás, à conclusão de que a ciência não é nada mais que um desenvolvimento de nossos instintos naturais” (CP 6.604). Pois é, também, para Peirce este estreito contato, este vínculo inquebrantável com o instinto natural que faz emergir

² Peirce refere-se ao seu artigo *Man’s Glassy Essence*.

em nós a idéia da divindade, de um ser sublime e transcendente. Ainda muito jovem, em uma palestra de 1863 denominada *O lugar de nossa era na história da civilização*, realizada em uma reunião da Cambridge High School, Peirce mostrou como a idéia de Deus surge para o homem em seu contato com a natureza:

Um homem olha a natureza, vê sua sublimidade e beleza, e seu espírito gradualmente faz surgir a idéia de um Deus. Ele não vê a divindade, nem a natureza prova-lhe a existência daquele Ser, mas ela excita sua mente e sua imaginação até a idéia tornar-se enraizada em seu coração (...). (Peirce apud Orange 1984: 4)

No cerne da crença religiosa ou da investigação científica, a abdução desempenha um papel essencial para o surgimento do novo, para a abertura do espírito para nossa capacidade de nos perceber conectados ao crescimento e à evolução do cosmos. Deus se mostra para nós, não como existente, mas como uma hipótese necessária, um *ens necessarium* de todo nosso raciocínio investigativo.

Referências

ABBAGNANO, Nicola. *Diccionario de filosofia*. Cidade do México: Fondo de Cultura Económica, 1982.

CASSIRER, Ernst. *Filosofia de las formas simbólicas – El lenguaje*. México: Fondo de Cultura Económica, 1998a, vol. I.

_____. *Filosofia de las formas simbólicas – El pensamiento mítico*. México: Fondo de Cultura Económica, 1998b, vol. II.

CHIASSON, Phyllis. “Abduction as an aspect of retroduction”. In: *Digital Encyclopedia of Charles S. Peirce*. Disponível em: <<http://www.digitalpeirce.fee.unicamp.br/home.htm>>. Acesso em: 06 de novembro de 2004.

ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano*. São Paulo: Martins Fontes. 1992.

ESPOSITO, Joseph L. “Synecism: the keystone of Peirce’s Metaphysics”. In: *Digital Encyclopedia of Charles S. Peirce*. Disponível em: <http://www.digitalpeirce.fee.unicamp.br/home.htm>>

IBRI, Ivo Assad. *Kósmos Noetos – A arquitetura metafísica de Charles Sanders Peirce*. São Paulo: Perspectiva/Hólon, 1992.

ORANGE, Donna M. *Peirce’s conception of God – A developmental study*. Texas: Institute for Studies in Pragmaticism, 1984.

OTTO, Rudolf. *O sagrado*. Lisboa: Edições 70, 1992.

PADOVANI, Umberto & CASTAGNOLA, Luís. *História da filosofia*. São Paulo: Melhoramentos, 1994.

PEIRCE, Charles Sanders. *Collected Papers*. Cambridge: Harvard University Press, Database Intelix Co., 1994, Vols. I a VIII (CP).

RAPHAEL, Melissa. *Rudolf Otto and the concept of holiness*. Nova Iorque: Clarendon Press Oxford, 1997.

SANTAELLA, Lúcia. *Metodologia semiótica – Fundamentos*. Tese de Livre Docência. Universidade de São Paulo, 1993.

SANTOS, Gerson Tenório dos. “Inmortalidad y sinequismo: hacia una semiótica de los sistemas religiosos”. *Signa – Revista de La Asociación Española de Semiótica*, Madri, n. 10, p. 203-215, 2001.

____. *A semiose do sagrado: uma abordagem complexa dos sistemas religiosos*. Tese de Doutorado. Programa de Estudos Pós-Graduados em Comunicação e Semiótica da PUC-SP, 2001.

UEXKÜLL, Jakob von. "A stroll through the worlds of animals and men". In: *Semiotica – Journal of the International Association for semiotic studies*. Amsterdã/Berlim/Nova Iorque: Mouton Pubshisher, 1992, vol. 84-4.