

PRAGMATISMO E ACASO
PARTE 1: O PROBLEMA DAS FONTES GREGAS DO TIQUISMO

PRAGMATISM AND CHANCE
PART 1: THE PROBLEM OF GREEKS SOURCES OF TYCHISM

José Renato Salatiel

Centro de Estudos do Pragmatismo

jrsalatiel@hotmail.com

Resumo: Na teoria do acaso de Charles S. Peirce (1839-1914), o conceito de acaso possui dois sentidos distintos, mas complementares em sua metafísica: (i) acaso matemático, oriundo da teoria das probabilidades e que fornece um dos vetores da cosmologia peirciana; e (ii) acaso absoluto, entendido como uma propriedade real de mundo e como ausência ou violação de leis da Natureza. O acaso absoluto é o cerne de sua doutrina do tiquismo, cujo nome é derivado do grego *tyché*. A proposta deste artigo, dividido em duas partes, é demonstrar como a noção de acaso ontológico fundamenta o método pragmatista de Peirce, conectando, dessa forma, metafísica e pragmatismo. Nesta primeira parte do artigo, investigam-se as influências do tiquismo: enquanto o acaso matemático possui parâmetros na física estatística e teoria evolucionista do século 19, o acaso absoluto conta com duas fontes reconhecidas na filosofia grega, a qual Peirce se dedica aos estudos a partir de 1890: a teoria das causas acidentais na obra *Física*, de Aristóteles, e a hipótese do *clinamen* de Epicuro, conforme exposta por Lucrécio em *De Rerum Natura*. O problema é que ambas as fontes gregas fornecem bases apenas parciais e, em alguns pontos, frágeis, para ampla concepção de acaso adotada por Peirce. Concluímos que é o conceito lógico de possibilidade real em Aristóteles que vai não somente amparar o tiquismo, como conectar a doutrina com a tradição clássica do pragmatismo peirciano.

Palavras-chave: Acaso. Tiquismo. Ontologia. Causa. Causalidade. Aristóteles. Epicuro.

Abstract: *In the Charles Sanders Peirce's theory of chance, the concept of chance has two distinct but complementary meanings in his metaphysics: (i) mathematical chance, originated in the theory of probabilities and that provides one of the vectors of his cosmology; and (ii) absolute chance, which maintains the chance as real property of world and as lawlessness or violation of Laws of Nature. This absolute chance is the core of his doctrine of tychism, whose name is derived from the Greek **tyché**. The aim of this article, divided into two parts, is demonstrated how the absolute chance's notion based the Peirce' pragmatistic method and connected, this way, metaphysics and pragmatism. In this first part of article, we investigated the influences of tychism: while mathematical chance have parameters in the statistical physics and evolutionary theory of the 19th century, the absolute chance account with two recognized sources in Greek philosophy, that Peirce is dedicated for to the studies from 1890: the theory of accidental causes, in Aristotle's book **Physic**, and the Epicurean's hypothesis of **clinamen**, as exposed by Lucretius in **De Rerum Natura**. The problem is that both Greeks sources provides only partial and weak basis for a large conception of chance adopted by Peirce. We concluded that is the Aristotle's logical concept of real possibility that will not only sustain the tychism but connected the doctrine with classical tradition of peircean pragmatism.*

Key-words: *Chance. Tychism. Ontology. Cause. Causality. Aristotle. Epicurus.*

Introdução

O presente artigo tem como objetivo elucidar fundamentos ontológicos do método pragmatista de Charles Sanders Peirce conforme trabalhados na doutrina do acaso absoluto, o tiquismo - termo oriundo da palavra grega *týchē*-, uma das teses mais originais e difíceis do filósofo norteamericano. Com esta finalidade, na primeira parte do artigo (“O Problema das Fontes Gregas do Tiquismo”) investigamos as influências do pensamento grego antigo, notadamente, Aristóteles e Epicuro, na teoria do acaso peirciana. Concluiremos, na segunda parte (“O Conceito Aristotélico de Possibilidade Real em Peirce”), com um estudo sobre a noção de possibilidade real que Peirce retoma da lógica modal aristotélica para a reformulação do pragmatismo, na fase madura de seu sistema.

Diferente da maioria dos filósofos e cientistas à época, para quem o acaso era mero produto da ignorância humana, isto é, desconhecimento de causas complexas que originam fenômenos da Natureza, Peirce sustentou, sobretudo numa série de artigos publicados na revista *The Monist*¹ a partir de 1891, a tese de que o acaso é uma propriedade real de mundo, independente do que o ser humano possa saber ou não das coisas.

Por exemplo, encontro uma amiga de infância na rua, que não via há muito tempo. Tal evento seria resultado de relações *sem causas* ou a conclusão de uma seqüência de *intrincadas relações causais* que não posso compreender, que incluem o fato de ter acordado às 8h10 ou ela ter perdido o horário do ônibus? Caso aceitemos a primeira resposta, estaremos admitindo o acaso *ontológico*: a pura contingência é caráter intrínseco ao mundo. Para a segunda hipótese, do acaso *epistemológico*, o mundo é ordenado, mas desconheço a fina trama em que foi composto.

Peirce contempla, em sua obra, ambas as acepções de acaso. O último conceito exposto no exemplo acima é do acaso *matemático* ou *probabilístico* - que Peirce chamou de *relativo, usual* ou *quase-acaso* - e se refere ao desconhecimento de uma determinada ordem causal, enquanto que, por acaso *absoluto* ou *ontológico*, ele entende um atributo real que viola, em algum grau, as leis da Natureza.

A diferença fica mais clara no seguinte exemplo (citado em *Design and Chance* [W: 4, 544-554], de 1883/1884): num lance de dados, o antecedente determina o caráter *geral* do conseqüente, quer dizer, determina que ao lance se seguirá um número qualquer. Por outro lado, não há como determinar o caráter *específico*, ou seja, dizer com precisão que número sairá dentro das possibilidades de um lance de dados. O acaso absoluto corresponde a essa condição de possibilidade real, que nos impede de saber que número sucederá ao lance devido a um fator de indeterminação que permanece nas coisas. Mas há também um acaso matemático: pode-se determinar uma tendência, de ordem probabilística, representada numa fração x , no limite de uma seqüência suficientemente longa de lances de dados.

Em suma, o acaso matemático possui uma natureza epistemológica, pois concerne à ignorância humana relativa a causas desconhecidas mas quantificáveis, objetivamente, pelo cálculo de probabilidades; já o acaso absoluto é ontológico e representa, sob a categoria da *Primeiridade*,² uma relação acausal ou espontânea, próxima do que contemporaneamente se

¹ Os artigos que compõem a chamada *The Monist Metaphysical Series* são: “The Architecture of Theories” (1891), “The Doctrine of Necessity Examined”, “The Law of Mind” e “The Man’s Glassy Essence” (1892), e “Evolutionary Love” (1893).

² A teoria das categorias de Peirce é demasiadamente complexa para o espaço deste artigo, bastando, para os fins propostos, dizer que a *Primeiridade* é a categoria que expressa, internamente, os sentimentos, e ontologicamente, o acaso operando na Natureza; *Segundidade* comporta a existência e a individuação; e *Terceiridade* é a categoria da mediação e da generalidade. Para um exame mais detalhado, cf. IBRI (1992).

entende por *auto-organização*.

O primeiro conceito é desenvolvido num contexto científico mais abrangente, no século 19, de florescimento da mecânica estatística e emprego generalizado da teoria de probabilidades nas ciências biológicas e humanas (cf. HACKING, 1990), bem como a teoria da evolução das espécies de Charles Darwin. Porém, são raros os parâmetros para uma fundamentação ontológica de acaso. Na obra de Peirce, são apontadas duas influências diretas: a teoria das causas acidentais de Aristóteles e a doutrina do *clinamen* dos epicuristas, que passamos a examinar a seguir.

1. Teoria das causas acidentais em Aristóteles

Em *Design and Chance*, Peirce afirma: “Em resumo, não poderia ser o *acaso*, no sentido aristotélico, simples ausência de causa, admitido como tendo um pequeno lugar no universo [?]” (W4: 547). E, oito anos depois, em *The Doctrine of Necessity Examined* (CP 6.36, 1892), diz que, para Aristóteles, os eventos ocorrem de três modos: por causa eficiente, final e “(...) irregularmente sem causa definida, apenas *por acaso absoluto*; e esta doutrina é uma das principais essências do aristotelismo.” (grifos nossos). Mas haverá uma correspondência do acaso aristotélico com o acaso absoluto peirciano?

No Livro 2 de *Física*, Aristóteles afirma que as substâncias se manifestam por quatro causas (Física II, 3, 194b): *material* (aquilo de que algo é feito), *formal* (o que define algo), *eficiente* (princípio de mudança) e *final* (o propósito da coisa). Além disso, que na Natureza os fatos também podem ocorrer por *acidente*, que são causas indeterminadas. “Coisas deste tipo, então, quando acontecem por acidente, dizemos que são ‘por acaso’” (Física II, 5, 196b 25).

Por acidente (συμβεβηχός) Aristóteles quer dizer uma causa contrária à necessidade (causa eficiente): “Acidente significa o que pertence a uma coisa e pode ser afirmado com verdade da coisa, mas não sempre nem na maior parte dos casos.” (Met., Δ 30, 1025a 15). Por exemplo, se alguém cava um buraco e encontra um tesouro, este último evento é um acidente, pois não é sempre – aliás, muito raro – que se encontre um tesouro enterrado.

Num outro exemplo fornecido pelo filósofo grego, quando sei que alguém me deve dinheiro vai a um determinado local, e indo até esse local com a intenção de encontrá-lo recebo a quantia devida, há uma causalidade determinada – eficiente e final (intencional). Ao contrário, se vou até o local sem saber que a pessoa vai estar lá e, mesmo assim, a encontro e recebo o dinheiro, então falamos de uma causa acidental, de algo imprevisto.

Causas acidentais são de dois tipos: *týchē* e *autómaton* (Física II, 5, 196b10 a 25). *Týchē* (τύχη) designa uma das divindades gregas, que exercia grande influência sobre os destinos dos homens, a qual os romanos identificavam como a deusa *Fortuna*. O termo pode ser traduzido, parcialmente, como *acaso* ou *sorte*, e se aplica à esfera das ações humanas. *Autómaton* (αὐτόματου) tem uso mais profano e significa, aproximadamente, o que é *casual* ou *espontâneo* na Natureza.

Aristóteles explica ainda que a diferença entre acaso (*týchē*) e espontaneidade (*autómaton*) é que *autómaton* é uma noção mais ampla que *týchē*: tudo que se deve ao acaso se deve à espontaneidade, mas o contrário não é verdadeiro (Física II, 15, 197a35). Acaso refere-se à esfera de decisões morais, de escolhas que concernem ao homem (Física II, 5, 197b) e que, dessa forma, nada diz sobre coisas inanimadas, animais e crianças, dos quais não se pode afirmar que possuem boa ou má sorte (Física II, 5, 197b5). É o que chamaríamos de liberdade ou livre-arbítrio. Espontaneidade se aplica aos objetos físicos e

animais, a coisas que acontecem na Natureza (Física II, 5, 197b20). O fato de uma pedra cair, por exemplo, e atingir uma pessoa, é *autómaton*, pois não era intenção da pedra atingir alguém (Física II, 5, 197b30).

Pode-se, em resumo, dizer que o acaso descreve eventos internos, que implicam a conduta deliberada por uma inteligência humana, enquanto que espontaneidade ou casualidade dá conta de fatores externos, de eventos da Natureza.

Diferente de pensadores como Demócrito e Leucipo, para quem o universo é resultado de mera causalidade eficiente, onde tudo ocorre por necessidade (e o acaso seria o desconhecimento de intrincadas relações causais que estariam além da compreensão do homem), Aristóteles reconhece a existência de um acaso real, como causa indeterminada ou acidental:

Em primeiro lugar, observamos que algumas coisas sempre acontecem do mesmo modo [causa eficiente] e outras em sua maior parte [causa final]. É evidente que em nenhuma destas diz-se que o acaso é causa, nem pode o “efeito do acaso” ser identificado como qualquer das coisas que acontecem por necessidade e sempre ou na maioria dos casos. Mas existe uma terceira classe de eventos além destas duas que dizemos que são “por acaso” – é evidente que existe tal coisa como acaso e espontaneidade; pois sabemos que coisas deste tipo são devido a acaso e coisas devido ao acaso são deste tipo. (Física II, 5, 196b10 e 15).

Acaso, assim, tem uma característica de imprevisibilidade e indeterminação, pois são coisas que não ocorrem nem sempre, nem na maioria das vezes. Não há como determinar o que provocou esse efeito ou quais foram suas causas, por isso são ditas acidentais. Poderia haver, então, uma série de causas eficientes produzindo efeitos inesperados, como por exemplo uma ação deliberada de uma pessoa causar, sem intenção, a morte de outra, numa rede de relações que ela desconhece; ou uma determinada relação de causas intencionais (finais) produzirem efeitos inesperados. Não há, portanto, em Aristóteles, qualquer incompatibilidade entre *týchē*, *autómaton* e necessidade³.

Há uma aproximação entre (1) *causa eficiente* e a categoria da *Segundidade* de Peirce, que descreve relações duais, de causa e efeito, e (2) entre *causa final* com a *Terceiridade*, que é a categoria do *sinequismo*, da continuidade⁴. Mas (3) *causas acidentais*, que congregam o acaso aristotélico, traduzem o acaso absoluto da *Primeiridade* peirciana?

Acreditamos que não. Aristóteles, ao mesmo tempo em que rejeita a crença determinista dos atomistas gregos, mantém a universalidade das relações causais: “Acaso e também espontaneidade são contados entre as causas: muitas coisas são e ocorrem com base em acaso e espontaneidade.” (Física II, 4, 195b30; cf. *Retórica*, 2.24.1400a28-31, e *Análíticos Posteriores*, 2.16.98a36-38).

Para os gregos, não existe algo que não tenha uma causa ou que seja próximo de uma causalidade espontânea ou ausência de causas operando no universo, ou ainda, um acaso que viole, em algum nível, as leis da Natureza - entendida não somente como causa eficiente como também causa final⁵.

A noção de acaso absoluto de Peirce, portanto, tem um sentido mais extenso que a proferida por Aristóteles. “A verdade é que o acaso absoluto de Peirce é bastante diferente

³ A referência mais evidente com a física moderna é a teoria do caos determinista, que trata de fenômenos hipersensíveis às condições iniciais e é mais próximo do acaso matemático, não absoluto, em Peirce.

⁴ Trataremos de continuidade, uma concepção essencial na metafísica peirciana, na segunda parte deste artigo, quando analisaremos o conceito de possibilidade.

⁵ Para uma explicação a respeito dessa característica do acaso peirciano, de violação das leis da Natureza, cf. SALATIEL (2009).

tanto do acaso quanto da espontaneidade em Aristóteles”, diz Turley (1966: 253, n. 9)⁶.

Para Hwang (1993), a questão é que Peirce interpreta mal o conceito de acaso em Aristóteles, ao dizer que agiria como ausência de causas, o que leva o filósofo a encontrar uma correspondência direta. Não estamos certos desse erro de leitura por parte de Peirce - baseado em uma passagem específica, na forma de pergunta (W4: 547), e em outra que fala em “sem causa definida” (CP 6.36), ambas reproduzidas parcialmente no início deste capítulo -, mas é evidente que a teoria do acaso peirciana é, em sua essência, mais radical.

Como diz Peirce: “Suponho que, em ocasiões excessivamente raras e esporádicas, a lei da natureza é violada em algum grau infinitesimal; o que podemos chamar de acaso absoluto; mas o acaso usual é meramente relativo às causas que temos em conta.” (W: 4, 549).

2. Doutrina epicurista do *clinamen*

No ensaio *Peirce's Arisbe: The Greek Influence in His Later Philosophy*, Max Fisch (1986) divide a teoria do acaso peirciana em três momentos distintos: (i) acaso derivado das teorias de probabilidade e da indução, que, apesar de ser objetivo, ainda não é real (de 1870 até 1880); (ii) acaso epicurista, como elemento que viola a lei da Natureza (de 1880 e 1890); e (iii) acaso aristotélico, entendido como potencialidade real (a partir de 1890). Para Fisch, a passagem de um conceito de acaso nominalista, como mero produto da ignorância humana, (i) para o tiquismo (ii) (iii) se deve, principalmente, à descoberta por Peirce da teoria atômica epicurista, no período em que o filósofo norte-americano dedica-se aos estudos dos gregos e, assim, revisa seu próprio sistema filosófico.

Para Fisch, Peirce teria encontrado na doutrina do *clinamen*, do desvio dos átomos, tanto o “modelo físico para o acaso absoluto” quanto, ao conectar a liberdade da vontade com o movimento dos átomos, o “paradigma físico para a categoria da Primeiridade” (Fisch, 1986: 231). “Substitua átomos de sentimento por átomos de matéria, e contínuo de sentimento-possibilidades por contínuo de movimento-possibilidades e você terá suficiente alusão à Filosofia Cosmogônica” (*ibidem*) de Peirce. Para o *scholar*, diferente dos estóicos, para quem tudo já estava dado no universo, o “desvio” dos átomos de Epicuro permite um contínuo de possibilidades no movimento atômico que garantiria a liberdade das ações humanas, numa correspondência mente-matéria que se aproximaria daquela concepção de idealismo objetivo (CP 6.24, 1891; CP 6.101, 1903) que marcou a metafísica peirciana⁷.

Duas passagens em que Peirce se refere à teoria atômica epicurista corroboram com a leitura de Fisch e são explícitas quanto à associação com a teoria do acaso absoluto de Peirce. Nelas, Peirce cita Tito Lucrécio Caro, discípulo de Epicuro, que nos apresenta a doutrina do *clinamen* no Livro II de *Da Natureza (De Rerum Natura)*, e a contrapõe à crença determinista, pela qual tudo no universo é resultado de rígida causalidade biunívoca⁸. Na primeira, em *A Guess at the Riddle* (CP 1.354-416; EP 1.245-279), de 1887/1888, diz:

Aristóteles diz muitas vezes que algumas coisas são determinadas por causas, enquanto outros

⁶ Já James K. Feibleman, no clássico *An Introduction to Peirce's Philosophy, interpreted as a system*, de 1946, afirma que: “A definição de acaso em Peirce corresponde mais àquilo que Aristóteles chama de espontaneidade do que ele quer dizer por acaso.” (*apud* TURLEY, *ibidem*).

⁷ Para mais detalhes sobre o idealismo objetivo de Peirce, cf. IBRI (1992).

⁸ Por determinismo, Peirce entende “(...) a crença comum de que cada fato único no universo é determinado precisamente por lei.” (CP 6.36, 1892, *The Doctrine of Necessity Examined*); querendo dizer por lei, neste contexto, uma certa generalização da noção de causalidade mecânica ou biunívoca, em que, dado A, segue-se, necessariamente, B.

acontecem por acaso. Lucrécio, seguindo Demócrito, supõe que os átomos primordiais desviam-se de suas trajetórias retilíneas apenas casualmente, e sem qualquer razão. Para os antigos, não havia nada de estranho em tais noções; elas eram questões corriqueiras; o estranho teria sido dizer que não havia acaso. (CP 1.403).

E, na segunda, escrita dez anos depois:

Mas existe outra classe de *opositores* [do tiquismo] pela qual tenho maior respeito. Eles estão chocados com o ateísmo de Lucrécio e do seu grande mestre [Epicuro]. Não percebem que aquilo que os ofende não é a Primeiridade no desvio dos átomos, porque eles próprios a defendem tanto quanto os antigos atomistas o faziam. Mas o que eles não podem aceitar é a atribuição desta Primeiridade [em sua característica de sentimento] a coisas completamente mortas e materiais (...) O que quero dizer é que tudo aquilo que existe é: Primeiro, Sentimentos; Segundo, Esforços; Terceiro, Hábitos – tudo isso nos sendo mais familiar sob o seu aspecto psíquico do que sob seu aspecto físico; e que a matéria morta seria meramente o resultado final da rigidificação completa do hábito, reduzindo o livre jogo do sentimento e a irracionalidade brutal do esforço à morte completa. (CP 6.201, 1898, *The Logic of Continuity*; cf. outras passagens em que Lucrécio é citado: CP 6.101, 1903; CP 6.13, 1891; CP 6.36, 1892; CP 1.132, c. 1893; CP 1.156, c. 1897).

Nesta última, ele remete à teoria das categorias e ao idealismo objetivo, tese segundo a qual “a matéria morta seria meramente o resultado final da rigidificação completa do hábito”. Interpretada deste modo, a doutrina do *clinamen*, que estabelece o desvio dos átomos - da matéria “morta”-, representaria a mesma liberdade, por uma espécie de homologia ontológica mente/matéria, presente na natureza humana, tal como na categoria da Primeiridade. Nada é mais espontâneo que o sentimento, interno, que teria como correspondente externo o acaso, observado na diversidade da Natureza. Justamente esta compreensão mais ampla da declinação atômica, como se verá adiante, é um dos problemas das leituras do texto de Lucrécio.

De acordo com os gregos, os átomos que compõem a matéria teriam dois movimentos: um primário, pelo qual caem de modo retilíneo, por força de seu peso, e um secundário, por meio do qual os átomos chocam-se entre si. O problema, para os epicuristas, é que a sucessão mecânica da queda dos átomos não explicaria a criação e a liberdade humana. Por esta razão, imaginaram que os átomos deveriam sofrer uma ligeira declinação (*clinamen*), um leve desvio em sua trajetória, para que houvesse um componente não previsto que manifestasse a vontade livre:

(...) se todo movimento é solidário de outro e sempre um novo sai de um antigo, segundo uma ordem determinada, se os elementos não fazem, pela sua declinação, qualquer princípio de movimento que quebre as leis do destino, de modo a que as causas não se sigam perpetuamente às causas, donde vem esta liberdade que têm os seres vivos, donde vem este poder solto dos fados, por intermédio do qual vamos aonde a vontade nos leva e mudamos o nosso movimento, não em tempo determinado e em determinada região, mas quando o espírito deseja? (*Da Natureza*, Livro II, 255-260).

O texto de Lucrécio – e os escritos de Epicuro parecem não trazer mais informações sobre a teoria - fala, portanto, de acaso no sentido de “liberdade dos seres vivos”, contrária às “leis do destino”, que guia as ações humanas pela vontade do espírito. É evidente a prerrogativa ética da hipótese do *clinamen*, e não há indícios que apontem para uma ideia de indeterminação nas coisas.

Pode-se inferir daí um acaso absoluto, no sentido de pura contingência da Natureza e suspensão parcial das leis de causalidade?

No ensaio *Chance and Law of Nature in Epicureanism*, A.A. Long (2006) apresenta um “estado da arte” em que duas posições divergentes, entre os *scholars*, são colocadas a

respeito do assunto: (i) o desvio dos átomos se restringe à esfera da ação humana, único sentido ao qual pode atribuir-se espontaneidade e indeterminação; e (ii) o acaso se estende à Natureza.

O problema da segunda interpretação é que nenhuma parte do longo poema de Lucrécio, *De Rerum Natura*, a ratifica. Por isso, Long argumenta que acaso, em Epicuro, significa ausência de desígnio, propósito ou ação direcionada (causa final, em Aristóteles). Neste sentido, não contradiz o determinismo de Demócrito, para quem o universo se define numa rígida ordem causal, onde cada evento segue necessariamente suas causas antecedentes. “Epicuro não precisava de um tipo excepcional de movimento atômico para dar conta da contingência em sua concepção da Natureza. Na realidade, o único fenômeno ao qual o desvio faz uma contribuição definida é o movimento propositado dos seres vivos.” (2006: 160).

Ou seja, diferente dos eventos naturais, as ações humanas não são, ou não podem, serem determinadas por causas anteriores, pois neste caso não haveria lugar para uma ética ou livre-arbítrio. Fora da esfera humana, os desvios dos átomos são insignificantes na ordem dos eventos, e é essa interpretação, de acordo com Long, que prevalece.

Deleuze (1994), também concorda com esta posição ao dizer que *clinamen* não é sinônimo de indeterminação ou contingência. Segundo ele, o que se afirma, contra os estóicos, é a impossibilidade de conferir unidade a uma pluralidade de séries causais, independentes entre si.

Tanto epicuristas quanto estóicos mantêm a ordem causal, com a diferença que os últimos a associam a uma síntese de interações, enquanto a escola de Epicuro concebe um quadro mais complexo: “Os Epicuristas (...) afirmam a independência ou a pluralidade das séries causais materiais, em virtude de uma declinação que afeta cada uma; é somente nesse sentido objetivo que o *clinamen* pode ser dito acaso.” (1994: 277).

Segundo as argumentações expostas, a conexão entre acaso absoluto e acaso epicurista não se sustenta. Primeiro, pelo fato da tese do desvio dos átomos de Epicuro não tratar, explicitamente, de uma hipótese de irregularidade ou indeterminação em fenômenos naturais, mas tão somente àquilo que diz respeito ao âmbito da conduta humana, e nada nos autorizaria a falar de acaso na Natureza ou ainda, como fez Peirce, contrapô-lo ao determinismo físico. Segundo, parece difícil crer que Epicuro, do mesmo modo que Aristóteles, concebesse um evento como não-causado, surgido por pura espontaneidade, que rompe leis da Natureza regidas tanto por causa eficiente quanto final, como queria Peirce.

Considerações finais

O problema das fontes gregas do tiquismo é que ambas, provenientes da teoria das causas acidentais de Aristóteles e da doutrina do *clinamen* de Epicuro, não dão conta da abrangência do conceito de acaso absoluto de Peirce, destarte serem apontadas pelo filósofo e por comentadores como influência direta do acaso absoluto. Propomos que a mais importante contribuição dos gregos assimilada na teoria do acaso peirciana é o conceito aristotélico de possibilidade ou potencialidade real, cujo reconhecimento permitiu a Peirce conferir ao seu realismo o predicado “extremo” e irá estabelecer um nexos entre a metafísica indeterminista e o pragmatismo peirciano, conforme se discutirá na segunda parte deste artigo.

* * *

Referências bibliográficas

- ARISTÓTELES. *Physics*. Trans. R.P. Hardie e R.K. Gaye. Edição eletrônica de “The Complete Works of Aristotle – the Revised Oxford Translation”, vol. 1, Jonathan Barnes (ed.). Princeton, NJ; Oxford: Princeton University Press, 1984. Disponível em: <<http://classics.mit.edu/Aristotle/physics.html>>. Acesso em: 15 jul. 2007.
- _____. *Posterior Analytics*. Trad. G.R.G. Mure. Edição eletrônica de “The Complete Works of Aristotle – the Revised Oxford Translation”, vol. 1, Jonathan Barnes (ed.). Princeton, NJ; Oxford: Princeton University Press, 1984. Disponível em: <<http://classics.mit.edu/Aristotle/posterior.html>>. Acesso em: 29 jul. 2007.
- _____. *Rhetoric*. Trad. W. Rhys Roberts. Edição eletrônica de “The Complete Works of Aristotle – the Revised Oxford Translation”, vol. 2, Jonathan Barnes (ed.). Princeton, NJ; Oxford: Princeton University Press, 1984. Disponível em: <<http://classics.mit.edu/Aristotle/rhetoric.html>>. Acesso em: 02 set. 2007.
- _____. *Física*. Guillermo R. De Echandía. Madrid: Editorial Gredos, 1998.
- _____. *Metafísica*. Ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário de Giovanni Reale. Trad. Marcelo Perine. 3v. São Paulo: Edições Loyola, 2001.
- CARO, Tito Lucrecio. *Da Natureza*. Trad. Agostinho da Silva. Col. “Os Pensadores”, vol. V. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- DELEUZE, Gilles. *Lógica do Sentido*. Trad. Luiz Roberto Salinas Fortes. 3ª ed. São Paulo: Perspectiva, 1994.
- FISCH, Max H. *Peirce, Semeiotic, and Pragmatism*. Kenneth Laine Ketner e Christian J. W. Kloesel (ed.). Bloomington: Indiana University Press, 1986.
- HACKING, Ian. *The Taming of Chance*. Cambridge: The University Press, 1990.
- HWANG, Philip H. “Aristotle and Peirce on Chance”, in *Charles S. Peirce and the Philosophy of Science: papers from the Harvard Sesquicentennial Congress*. Edward C. Moore (ed.). The University of Alabama Press, p. 262-276, 1993.
- IBRI, Ivo Assad. *Kósmos Noetós: a arquitetura metafísica de Charles S. Peirce*. Col. Estudos, vol. 130. São Paulo: Perspectiva e Hólon, 1992.
- LONG, A.A. “Chance and Law of Nature in Epicureanism”, in *From Epicurus to Epictetus: studies in Hellenistic and Roman philosophy*. Oxford/ New York: Oxford University Press, 2006.
- PEIRCE, Charles Sanders. *Collected Papers*. 8 vols. Charles Hartshorne, Paul Heiss e Arthur Burks (eds.). Cambridge: Harvard University Press, 1931-1958. [Citado como CP seguido do número do volume e parágrafo].
- _____. *Writings of Charles Sanders Peirce: a chronological edition*. 6 vols. “The Peirce Edition Project” (ed.). Indiana University Press: Bloomington, 1982-2000. [Citado como W seguido do volume e número da página]
- SALATIEL, José Renato. “O Que Peirce Quer Dizer Por Violação das Leis da Natureza?”, em *Cognitio – Revista de Filosofia*, São Paulo: EDUC, vol. 10, n. 1, p. 105-117, 2009.
- TURLEY, Peter T. “Peirce on Chance”, in *Transactions of the Charles S. Peirce Society: a journal in american philosophy*, New York: University of Buffalo, vol. V, nº 4, p. 243-254, 1969.