

AS CONTRIBUIÇÕES DE C. S. PEIRCE PARA A FILOSOFIA DA RELIGIÃO CONTEMPORÂNEA*

Prof. Dr. ROBERT C. NEVILLE

Resumo: Os pragmatistas norte-americanos clássicos eram intrigados com a religião, e devotos de diferentes maneiras, todas elas compatíveis com uma visão secularista. Peirce é o mais frutífero a ser seguido, por causa da utilidade analítica de sua semiótica para interpretar símbolos religiosos. Em primeiro lugar, sua teoria mostra que os símbolos guiam e tornam possível o engajamento¹ com o divino, em vez de funcionarem como seus substitutos. Em segundo lugar, sua teoria distingue significado de referência e interpretação, de forma que cada conceito abre novos caminhos para pensarmos sobre o engajamento religioso. Uma teoria dos símbolos religiosos pode ser desenvolvida a partir da teoria peirciana do significado, que sublinhe sua mútua correção e ressonância, mais do que sua coerência lógica. Uma teoria da referência através dos índices pode ser também desenvolvida, que mostre como os símbolos são verdadeiros ou falsos dependendo das relações causais estabelecidas pelo índice entre o objeto e o intérprete. Uma teoria do propósito contextual para a interpretação pode ainda mostrar como os símbolos que são verdadeiros em um contexto, são falsos em outro. A teoria de Peirce pode ser suplementada por uma discussão daquelas pessoas para quem os símbolos realmente engajam o divino, e aquelas para quem eles não o engajam. Estes desenvolvimentos abrem novas perspectivas para entendermos a crença religiosa como parte da prática, um antigo tema pragmatista, com as doutrinas reinterpretadas em termos de engajamento simbólico.

Charles Sanders Peirce (1839-1914) foi provavelmente o mais importante filósofo norte-americano. Se definirmos o pragmatismo como uma teoria epistemológica do significado e da verdade, Peirce foi o fundador desse movimento, muito mais do que um pragmatista. Se, como eu prefiro, definirmos o pragmatismo como a grande visão imaginativa e sistemática iniciada por Peirce e desenvolvida por muitos

Robert C. Neville é professor do Departamento de Filosofia da Universidade de Boston (EUA).

* Traduzido por Prof. Dr. João A. Máttar Neto, pós-doutorado em Literatura Comparada pela Stanford University (USA) e membro do Centro de Estudos do Pragmatismo (PUC-SP).

outros desde então, nesse caso o pragmatismo é uma importante filosofia universal, como o Platonismo, Aristotelismo, Confucionismo, Taoísmo, Samkhya e Vedanta.²

O pragmatismo é freqüentemente associado com a ciência, não menos porque o próprio Peirce foi um cientista praticante, como seu colega William James. John Dewey associou o pragmatismo à esperança de que a ciência fosse um instrumento de progresso social, e George Herbert Mead conectou intimamente o pragmatismo às ciências sociais. O pragmatismo é essencialmente não-kantiano, ou mesmo anti-kantiano. Por conseqüência, grande parte dos europeus, que se mostram especialmente bem dispostos em relação a Kant, não conseguem enxergar nada no pragmatismo, a não ser suas similaridades com a tecnologia e sua utilidade para atingir objetivos predeterminados (apesar de Peirce afirmar que a questão mais interessante de se perseguir, pragmaticamente, seja: quais objetivos vale a pena ter?). Dessa forma, pode parecer uma surpresa que o pragmatismo de Peirce tenha contribuições importantes a dar à filosofia da religião.³

Hoje, eu gostaria de chamar a atenção para quatro tópicos relacionados, em filosofia da religião, para os quais Peirce oferece importantes *insights*, que podem ser convenientemente denominados (1) o peso evolucionário da religião, (2) contribuições à teologia, (3) teologia comparada, e (4) a importância da erudição. A discussão demonstrará como cada um desses tópicos abre-se para muitos outros campos de investigação frutífera.

1. O PESO EVOLUCIONÁRIO DA RELIGIÃO

Em 1898, Peirce proferiu uma série de palestras em Harvard, que denominou “Detached Ideas on Vitally Important Topics,” a primeira das quais intitulava-se “Philosophy and the Conduct of Life.”⁴ Peirce distinguiu sutilmente (o que não é de seu feitio) ‘razão’ de ‘instinto’ (ou crença). Para a razão, ele advogou extrema paixão e objetividade, com o máximo possível de imitação da matemática, e rogou que a filosofia fosse racional; boa parte desse ensaio consiste em classificar seções de filosofia como razão. Para o instinto e a crença, entretanto, ele advogou a grande responsabilidade de lidar com os tópicos essenciais e importantes da vida. Peirce defendia que os assuntos verdadeiramente importantes relacionados à vida, sobre os quais os seres humanos necessitam atuar, não deveriam ser confiados à razão. Na verdade, seu argumento sofreu uma mudança de direção extremamente polêmica. Ele criticou os filósofos que procuravam guiar a moral e a busca pela boa vida através de raciocínios filosóficos, acabando por atacar seu filósofo ideal, Platão. Por um lado, essa filosofia moralizadora tende a corromper a objetividade da investigação racional. Mas, de outro lado, o que é ainda pior, a filosofia é relativamente superficial e tende a introduzir distinções falsas e ideais enganadores na orientação da vida, orientação que funciona melhor quando submetida ao instinto e às crenças ordinariamente desenvolvidas.

Nesse ponto observamos um Peirce mais livre, ao contrário de sua postura típica. Em seus momentos mais sistemáticos, ele encara a lógica como a ética do

pensamento, e a ética como a beleza estética da vida. Ele enfatiza continuidades e reforços mútuos, ao invés de separações, de formas que eu mencionarei mais à frente. Mas, aqui, a sua moral diz que as coisas profundas da vida são aquelas mais bem formadas e dependentes de crenças ordinárias e instintos.

Em seu célebre "A Neglected Argument for the Reality of God", Peirce desenvolveu esse ponto em um contexto epistemológico diretamente relevante à religião.⁵ Ele defendeu que a evolução da mente/cérebro humano se deu de tal forma, que acabou por se alimentar do que deve ser entendido como de importância fundamental para a vida humana. Caso contrário, não teríamos sobrevivido. Em particular, ele nota que quase todos, em todas as culturas que tenham pensado sobre como é possível haver um universo composto de coisas radicalmente diferentes, que ainda assim são relacionadas umas às outras, acabaram propondo uma vaga noção de que o universo é criado. Essa noção é extremamente vaga, Peirce notou (e ele não se preocupou em fornecer evidências históricas de que toda cultura efetivamente pense dessa maneira, embora obviamente muitas o façam); tão logo os teólogos e os filósofos começam a explicá-la em mais detalhes, eles introduzem complicações problemáticas. Para Peirce, os filósofos estão, em geral, especificamente errados, embora a crença vaga seja muito provavelmente correta e valiosa como guia para a vida, em aspectos fundamentais.

A partir dessa reflexão, creio que a filosofia da religião contemporânea possa tirar três lições. Em primeiro lugar, sua investigação deve ser guiada por uma imagem da religião como conjuntos de práticas e comportamentos elementares, em sua maior parte irrefletidos, e moldados e guiados por crenças que se caracterizam mais como instintos do que como objetos da consciência. Ou, melhor ainda, deveríamos imaginar a religião composta de uma hierarquia de comportamentos e práticas, moldados por uma hierarquia de formas simbólicas que vão de instintos irrefletidos a elaborações mais e mais responsáveis, até as teologias conceituais. O aviso contido nessa imagem é o de que nós não devemos identificar a religião, em primeiro lugar, com suas doutrinas conceitualmente elaboradas, e depois descer, trabalhando em direção a suas expressões na prática, mas deveríamos seguir o sentido inverso. Isso coloca a filosofia da religião em consonância muito maior com estudos da religião de caráter antropológico, sociológico e psicológico, do que é possível para as perspectivas epistemológicas da filosofia da religião derivadas de Hume e populares, hoje, nos Estados Unidos.

A segunda lição que a filosofia da religião pode tirar da ênfase peirciana no peso evolucionário da religião, é a importância dos estudos genéticos da religião, estudos de como ela se desenvolve através da história, retornando aos tempos pré-históricos. As religiões precisam ser estudadas em termos de suas bases biológicas e das pressões adaptativas da evolução humana. O aviso que acompanha essa lição é o de que as avaliações estruturalistas da religião têm valor limitado, a menos que posicionadas em um contexto genético mais amplo.

A terceira lição é a de que a filosofia da religião deve rejeitar o nominalismo, em favor do realismo. Peirce recomenda essa rejeição em todos os campos, e

vejamos o que isso significa para a filosofia da religião.⁶ Os elementos da religião mais reais e importantes são aquelas adaptações muito vagas que orientam a admiração, a gratidão, o medo e a culpa no ser humano, que são especificadas de diversas maneiras por diferentes tradições, com diferentes situações para adaptações. Mas o que é real e importante são as vagas comunalidades que todas elas desenvolveram, em resposta a elementos comuns no meio ambiente humano. Eu retornarei à noção de vaguidade em breve.

2. CONTRIBUIÇÕES À TEOLOGIA

Tendo iniciado com a insistência de Peirce em que a religião lida com uma profundidade da realidade humana mais seguramente formada por evolução e expressada em instintos do que em teologia, permitam-me agora delinear uma contribuição que o seu pensamento traz à teologia. Para Peirce, a teologia é o estudo cognitivo do significado e da verdade das hipóteses sobre Deus e assuntos relacionados, da forma como eles têm sido simbolizados em religião. Peirce não utilizou a palavra “teologia” com frequência. Na maioria das vezes, ele falou sobre metafísica e a ciência do ser e dos seres, como no ensaio “Philosophy and the Conduct of Life.” Ele estava também interessado em como símbolos religiosos, como a Eucaristia, podem ser significativos e verdadeiros. Tudo isso pode ser englobado sob o significado contemporâneo de teologia. Peirce apresenta três contribuições principais, nesse sentido.

Em primeiro lugar, sua teoria da interpretação mostra que signos funcionam para nos engajar com a realidade, não para substituir a realidade.⁷ Peirce compreendeu os sistemas semióticos como partes eles mesmos dos desenvolvimentos adaptativos da vida humana, servindo para possibilitar às pessoas alcançarem discernimentos e respostas sempre mais acurados e relevantes em relação às características importantes da realidade. Tais sistemas possuem estruturas sintáticas e semânticas, ou códigos, como os semióticos posteriores diriam. Mas a própria atualidade das estruturas semióticas, na vida pessoal e social, serve para mediar ou interpretar a realidade em unidades significativas, através das quais respostas humanas diferenciais podem ser dadas. Qualquer representação de uma realidade, por meio de um signo e seu sistema semiótico definidor, pode, ela mesma, ser representada por uma proposição do interior do sistema semiótico; denomino isso o significado extensional dos signos. Isso levou alguns pensadores a concluir que o objeto de qualquer signo é outro signo do interior do sistema semiótico, com o resultado de que não haveria referência a coisas reais, fora da semiose humana cultivada. Mas isso é um erro, segundo a perspectiva de Peirce. O caráter intencional dos signos tem que ver com seu uso efetivo para engajar a realidade, empregando os signos com seus sistemas semióticos definidores como a mídia engajadora.

Uma conseqüência disso é que afirmar que um signo como “Deus” pode não ter um referente real, não tem valor. Obviamente, algo é engajado por pessoas religiosas, relacionado a Deus. A questão que se coloca é se o referente real é o que

o signo diz, ou alguma outra coisa. O signo de um Deus pessoal, por exemplo, pode referir-se a algo que não seja pessoal, ou a um não-ser, ou a algo que seja um sonho e uma esperança ao invés de um agente externo (tão real quanto seja o sonho, enquanto projeção). Assim, a grande questão para a filosofia da religião não é se Deus ou algum ponto elevado existe, ou, colocado mais subjetivamente, se há algo a que as idéias teológicas se refiram, mas antes o que essas idéias dizem e se elas são verdadeiras.

A segunda parte da contribuição de Peirce à teologia em filosofia da religião, nesse sentido, refere-se à verdade e deriva de sua conhecida teoria semiótica. Ele mesmo não desenvolveu esse ponto em profundidade, mas eu o elaborei com algum detalhe.⁸ Enquanto muitos pensadores acreditaram que a verdade consiste em uma semelhança ou correspondência formal entre idéias ou proposições e seus objetos, Peirce mostrou que isso assumiria que toda referência fosse icônica. Referir-se a um objeto iconicamente é afirmar que ele é, de algum modo, como o signo, isomórfico em relação a ele. Podemos ter semelhança física, como quando um crucifixo na igreja assemelha-se à cruz em que Jesus morreu (um dos exemplos de Peirce). Ou podemos ter tipos mais formais de isomorfismo, como na antiga teoria dos positivistas lógicos, em que proposições espelham ou expressam as formas dos fatos. Na verdade, qualquer descrição, não importa quão poética ou perifrástica, possui um elemento de iconicidade que diz que seu objeto é "assim". Mas Peirce mostrou que alguma referência ou dimensão de referência é indicial⁹, ou seja, aponta para algo. Uma referência indicial determina uma relação causal entre o objeto e o intérprete, de forma que o intérprete capte o objeto. Apontar com o dedo leva o intérprete a voltar-se em direção ao objeto para ver; um grito indicial acorda o intérprete para o que está acontecendo. Um índice chama a atenção para um objeto. Ou, mais especificamente, uma referência indicial modifica o intérprete, de forma que o objeto possa ser introduzido. A religião, é óbvio, está profundamente envolvida com referências simbólicas indiciais. A simbolização religiosa envolve o praticante em mudança, para torná-lo mais aberto a realidades religiosas. Ela chama a atenção para dimensões da vida obscurecidas pela existência profana. Ela articula, em modos emocionais intensos, aberturas profundas em realidades sobre as quais há, em geral, pouca consciência, mas com as quais nossos instintos podem ser sintonizados. Grande parte dos símbolos religiosos é obviamente falsa, de fato tolos e estúpidos, se tomadas literal ou iconicamente. Nenhum geologista diria que Deus é uma pedra, e nenhuma pessoa religiosa jamais diria que quando aponta para Deus, está apontando para uma pedra da salvação. O tipo mais comum de referência em religião é indicial, não icônico, muito embora deva haver também elementos icônicos. O terceiro tipo de referência, para Peirce, é a simbólica, com o que ele quer dizer que a referência do signo é determinada dentro de um sistema semiótico. Todos os signos sobre os quais podemos falar são simbólicos, ao menos em sua referência. Muitos são também icônicos, de alguma forma, assim como indiciais.

A teoria semiótica de Peirce indica que a verdade não é uma função da referência apenas, mesmo quando complicada pelo reconhecimento da referência indicial.

O ato de referir-se a uma realidade religiosa, através de um signo, é uma interpretação realizada por intérpretes concretos em contextos reais. Uma interpretação pode ser representada por uma proposição em um sistema semiótico. Mas a interpretação, ela mesma, é uma realidade concreta. Como tal, possui contextos que determinam o que é importante interpretar, que tipos de signos utilizar, quais propósitos estão sendo servidos, e a significação cultural do sistema semiótico empregado. A verdade de uma interpretação tem que ver com o fato do objeto ser ou não acuradamente representado pelo intérprete em questão. Um signo que gera uma interpretação verdadeira em um contexto, pode ser falso em outro. Além disso, signos sempre interpretam objetos em alguns aspectos, e os contextos interpretativos determinam os aspectos em que é relevante interpretar os objetos. Embora teólogos abstratos gostem de desenvolver signos complexos que sejam universais em muitos contextos, e possam obter sucesso nesse sentido, muitos signos empregados na prática das religiões são mais específicos em relação ao contexto.

A terceira parte da semiótica de Peirce é a análise dos signos como sistemas de significado. Os signos religiosos são inusitadamente complexos, envolvendo em geral vários sistemas simbólicos diferentes, interagindo uns com os outros, reforçando uns aos outros, ou limitando suas reivindicações. É surpreendente, nesse sentido, que boa parte da filosofia da religião não seja nada mais do que preocupações com significados, e de como distinguir e defini-los. O conjunto de vários sentidos da fenomenologia localiza-se nessa parte da análise semiótica.

Neste momento, o meu ponto sobre a contribuição da semiótica de Peirce para a teologia é que ela detalha quão complicado é um julgamento sobre a verdade de uma hipótese teológica. Determinar se uma interpretação é verdadeira requer determinar se o que é importante no objeto é conduzido à interpretação do intérprete nos aspectos em que os signos representam os objetos. Esta é uma definição técnica de verdade que eu mesmo desenvolvi, a partir da inspiração de Peirce, notadamente a condução do que é importante no objeto interpretado até o intérprete, nos aspectos em que os signos representam o objeto. Para avaliar tais reivindicações de verdade, não é suficiente determinar se há alguma forma de similitude, correspondência, ou isomorfismo entre a forma do objeto e a forma dos signos. Esse tipo de correspondência não é inclusive relevante, a não ser que o modo de referência seja icônico. Antes, os próprios modos de referência envolvidos na interpretação precisam ser identificados e interpretados; talvez, a questão da verdade requeira que o intérprete seja modificado indicialmente, de forma que seja capaz de captar o que é relevante e importante no objeto. Além disso, para o intérprete efetivamente captar o que é importante, é necessária a interpretação do contexto da interpretação, determinando seus interesses teóricos e práticos. Parte disso também determina em que aspecto espera-se que os signos interpretem os objetos. Muita confusão é gerada quando os mesmos ou similares signos são utilizados para interpretar objetos, mas sob aspectos diferentes. Finalmente, as nuances dos próprios signos e símbolos, seu caráter apofático¹⁰ e seu duplo sentido¹¹, precisam ser identificados e especificados. Tudo isso significa que a questão de identificar o que está

em jogo em uma interpretação, de forma a determinar sua verdade, requer um aparato hermenêutico muito mais complicado do que seria esperado pelos modelos positivistas. A semiótica de Peirce mostra quão complicados são a referência, a interpretação e o significado na lógica da verdade, e sua aplicação à religião precisa reconfigurar os modos como a filosofia da religião propõe a questão da verdade.

A terceira parte da contribuição de Peirce à teologia, além da insistência nos signos como instrumentos de engajamento e na estrutura semiótica da interpretação, tem que ver com a própria verdade. Anteriormente, discuti a complexidade de identificar o que precisa ser checado, ao avaliarmos a verdade, nomeadamente a referência, os contextos interpretativos e os sistemas simbólicos. A partir do momento em que isso tenha sido deixado claro, como podemos determinar se uma afirmação teológica é verdadeira?

O brilhante artigo de Peirce "A Neglected Argument for the Reality of God" fala realmente muito pouco sobre Deus, mas principalmente sobre testar hipóteses. *Permitam-me rapidamente delinear sua teoria, e em seguida derivar uma moral para a filosofia da religião e a teologia.* Peirce afirmou que a explicação ou a compreensão possuem três momentos, que ele chamou de retrodução, dedução e indução. A retrodução é o movimento de algo a ser explicado ou compreendido, o objeto, até algo que possa explicá-lo, e a própria retrodução tem duas partes. A primeira parte da retrodução é o tipo de suposição instintiva sobre aquilo que possa explicar, como o vago instinto comum de que um universo complexo deva ser entendido como dependendo de um criador. Mas, então, essa suposição precisa ser transformada em uma hipótese, como a de que o criador é um Deus com, digamos, intencionalidade e poder infinito. Nenhuma parte da retrodução é um argumento que procede de acordo com uma forma lógica, mas consiste em dar origem a uma forma explanatória. A dedução tem também duas partes, explicação e demonstração. A explicação é a tradução da hipótese em forma lógica, a partir da qual deduções possam ser extraídas, e a demonstração, então, é a inferência das hipóteses para o que possa ou não ser encontrado na experiência, se a hipótese for verdadeira. A demonstração resulta em categorias empíricas. A demonstração procede de acordo com a forma lógica, mas a explicação é um "argumento" (no sentido de Peirce de que tende a produzir uma crença definitiva) sem regras ou premissas. Até agora, em sua discussão sobre hipóteses, Peirce estava dizendo coisas que seriam amplamente aceitas pela filosofia da ciência de hoje, apesar de que ele estava um século adiantado. Sua grande inovação tem que ver com o terceiro estágio da investigação, a indução, que por sua vez possui três partes: a classificação e dois passos de indução probatória. O ponto de Peirce é que um exame deve ser feito para determinar se os elementos da experiência correspondem às categorias empíricas derivadas teoricamente. A classificação é realmente a checagem das categorias empíricas derivadas da hipótese, para ver se elas recortam a realidade em suas juntas naturais, para utilizar a frase de Platão, ou se elas distorcem o fenômeno, talvez então sistematicamente. Essa questão é profundamente importante em religião, onde as abstrações das afirmações teóricas podem se encontrar muito

distantes do que é verdadeiramente significativo no fenômeno. Eu desenvolvi esse ponto peirciano para requerer um teste fenomenológico extremamente elaborado das categorias empíricas. Somente depois que as próprias categorias são examinadas e aprovadas, torna-se útil utilizá-las para classificar a experiência. Então, provas podem ser realizadas, para determinar se o que aparece nas categorias empíricas tende a confirmar ou proclamar falsas as hipóteses teóricas.

O efeito da teoria peirciana da formação e teste das hipóteses é equilibrar as atividades teóricas e fenomenológicas umas contra as outras, cada uma funcionando como um teste para a outra. Teorizar, em qualquer estágio, sempre carrega consigo algum material empírico, pelo menos nos problemas que dão origem ao questionamento inicial, e usualmente, também, nas convicções sobre o que é mais verdadeiro que guia o exercício da teorização. Analogamente, toda análise empírica ou fenomenológica possui suposições teóricas. Com o esquema de Peirce em mente, é possível testá-las umas contra as outras, corrigindo-as enquanto o entendimento prossegue. Peirce concordaria com Hegel que a investigação nunca se inicia no início. Não existe problema puro, mas antes algo problemático surgindo num mar de convicções relativamente estabelecidas. Mais propriamente, a investigação encontra-se sempre no meio, corrigindo suposições e inferências prévias, harmonizando hábitos de pensamento ao engajar a realidade com as hipóteses sendo testadas.

Esse ponto é particularmente importante no estudo da religião, por causa do grande perigo dos bias. Não apenas existem valores e interesses que influenciam os pesquisadores, em função de suas posições sociais, como os estudiosos pós-modernos adoram lembrar-nos. Os próprios compromissos religiosos, notoriamente, produzem bias. Grande parte do estudo das religiões do mundo, até agora, foi realizada com categorias assumidas pelas religiões européias. Combater os bias dos compromissos religiosos com ceticismo metodológico (se não emocional) é simplesmente criar outro tipo de bias. Somente um processo de investigação que objetive e teste nossos bias continuamente, movendo-se dialeticamente entre o engajamento teórico e fenomenológico, pode nos indicar um caminho a seguir, não completamente sem bias, é claro, mas não com bias da maneira como costumava ser.

A consequência da contribuição de Peirce para a teologia é mostrar como torná-la vulnerável à correção, de maneira que ela possa aprender de seus engajamentos com a realidade. Esta é uma clara alternativa à teologia por autoridade ou por auto-expressão experimental. A natureza da teologia é um tópico maior para a filosofia da religião.

3. TEOLOGIA COMPARADA

A terceira principal contribuição de Peirce para a filosofia da religião contemporânea tem que ver com estabelecer um público em que as suposições e alegações teológicas das várias religiões do mundo possam engajar-se umas com as outras. Nenhuma desculpa pode ser oferecida para a discussão da religião em um contexto

que não incluía todas as principais religiões do mundo, e religiões locais que possam ser pertinentes ao tópico. Enquanto Locke, Hume e Kant podem ter identificado religião com a Cristandade deísta, Hegel concebeu a filosofia da religião incluindo as relações históricas e conceituais entre as religiões do mundo. A própria política do trabalho intelectual, nestes dias, efetiva-se num contexto de encontro intercultural e desafio.

Mas o fato é que o estado da pesquisa em religião comparada não estabeleceu um mapa sem preconceitos e bem justificado das interações entre as muitas religiões, para oferecer um pano de fundo¹² público para a discussão filosófica. A comparação, mesmo num nível elementar, é um trabalho em processo, uma necessidade urgente de estudo. Isso é verdadeiro mesmo para aquela porção limitada das religiões comparadas nas quais diferentes teologias ou compromissos conceptuais são comparados. Com certeza, a separação entre a teologia comparada e os assuntos mais amplos da religião comparada não é um exercício fácil, precisamente por causa do primeiro ponto peirciano discutido acima, nomeadamente, que as religiões são práticas profundas e amplamente irrefletidas, cujas teologias articulam apenas a ponta do *iceberg*, se vocês quiserem. Entretanto, a teologia comparada seria possível, tendo em mente suas limitações abstratas, se houvesse um mapa das categorias comparativas fundamentais que fornecessem um pano de fundo para a discussão.

A concepção de Peirce sobre a vagueza e a especificação é uma ferramenta extraordinária para a teologia comparada. Peirce definiu a vagueza como a característica de uma categoria sobre a qual o princípio da não-contradição não se aplica.¹³ Assim, por exemplo, a categoria de "Deus" é vaga com respeito a se candidatos específicos a se classificarem sob a categoria devam ser intencionais. Muitas representações bíblicas constroem Deus possuindo uma mente discursiva que pode discutir com pessoas, como com Abraão e Moisés; concepções neoplatônicas ou tomistas de Deus negam o pluralismo interno da intencionalidade discursiva. Isto é, as representações bíblicas populares e as neoplatônico-tomistas contradizem-se umas às outras em relação à intencionalidade, e mesmo assim ambas classificam-se sob a vaga categoria de Deus. A comparação, em teologia, tem a forma lógica de encontrar uma categoria vaga sob a qual todos os candidatos à comparação se classificam, e então especificar a categoria em função dos diferentes sentidos dos candidatos, resumindo como eles se contradizem, concordam, suplementam-se ou mostram indiferença, uns em relação aos outros. A vagueza difere da generalidade, de acordo com Peirce, em que, embora a vagueza possa conter contraditórios, a generalidade não implica o princípio do terceiro excluído¹⁴ e, portanto, admite várias especificações diferentes, embora talvez não contraditórias.

Uma outra maneira de formular esse ponto sobre a comparação é notar que as coisas são sempre comparadas, de uma forma ou de outra. A comparação como tal não existe, apenas comparações com respeito a isto ou aquilo. O "aspecto" através do qual as coisas podem ser comparadas é uma categoria vaga, vaga no sentido de que as coisas comparadas sob esse aspecto podem especificá-lo de

formas contraditórias. Assim, em relação ao fato de Deus ser intencional, as representações bíblicas usualmente dizem sim, e os neoplatônicos e tomistas dizem não.

O processo acadêmico da comparação sempre se inicia com categorias comparativas que são assumidas e às quais, então, é dada atenção; essas categorias têm uma história, geralmente em função de sua utilidade em uma religião. Como eu disse, muitos estudos de religião, incluindo religiões comparadas e teologias comparadas, surgiram dos interesses cristãos. Podemos assumir que tais categorias derivadas historicamente implicam bias e são incapazes, até que sejam corrigidas, de serem imparciais para permitirem que teologias radicalmente diferentes sejam comparadas. Muitas pessoas costumavam definir a própria religião por referência a Deus, e tropeçaram no Budismo, que não possui nenhum Deus principal mas simultaneamente muitos deuses pequenos, sem ser animista. Se nós agora tivéssemos que definir a religião em referência a algo transcendente, não poderia ser Deus mas algo último em um sentido mais vago. Algumas formas de Budismo não podem ser englobadas nem mesmo pela noção de fim, quando a ela é dada uma interpretação ontológica; a finalidade, pois, precisa ser redefinida ainda mais vagamente como o objetivo da indagação religiosa, por exemplo. A atividade de desenvolver categorias comparativas, então, está envolvida numa dialética sem fim para criticar e purificar as categorias comparativas vagas, para prevenir que elas se estabeleçam sobre bias.¹⁵

Ao mesmo tempo, a atividade comparativa de determinar o que as teologias comparadas têm a dizer sobre a categoria vaga não é, em si, óbvia. Lembrando do aviso de Peirce sobre o teste de categorias empíricas, a especificação de categorias vagas, de acordo com cada tradição comparada, precisa incluir o teste da aplicabilidade das categorias empíricas. A investigação precisa perguntar como representar a religião em relação ao aspecto através do qual ela está sendo comparada com outras. Parte dessa representação está dizendo o que a teologia diz, em seus próprios termos. Mas, em geral, as teologias não fizeram a pergunta comparativa antes e, portanto, não têm nada a dizer, com exceção de alguma extrapolação criativa. Portanto, o trabalho de especificar as categorias comparativas é um processo contínuo, que requer senso crítico constante. Tanto a elaboração de categorias comparativas vagas quanto a especificação delas, para cada posição comparada, necessitam apresentar hipóteses que sejam vulneráveis à correção pela comunidade acadêmica, incluindo a correção que resulta do engajamento dessas hipóteses com as religiões vivas.

A comparação, como eu mencionei, não se caracteriza por meramente estabelecer categorias comparativas vagas e preenchê-las com as especificações das tradições comparadas. A comparação também requer que se diga como as tradições se comparam. Isso requer que se traduzam as diferentes especificações na linguagem da categoria vaga, por exemplo, traduzindo a linguagem bíblica e a linguagem neoplatônica para a linguagem da intencionalidade de Deus. Então, é possível dizer que aquela afirma a intencionalidade e esta não, exceto talvez em formas comprometidas. Essa tradução e esse processo de acumulação (e revisão, tendendo a uma conclusão) é ainda um outro empreendimento falível, marcado por hipóteses que

são propostas para serem criticadas e modificadas, como resultado de testes. A parte sumária disso é triplamente vulnerável, dependendo do processo vulnerável de constantemente redefinir a categoria vaga, e do outro processo vulnerável de decidir como as posições comparadas especificam a categoria, assim como de seu próprio processo vulnerável de ligá-los.

As categorias peircianas de vaguidade e especificidade, portanto, posicionam-se no âmago de um projeto de pesquisa urgente e maciço para a filosofia da religião, nomeadamente, o desenvolvimento de categorias elementares através das quais as conexões e as diferenças entre diferentes religiões e posições teológicas possam ser mapeadas. O projeto de pesquisa exige generalistas imaginativos para desenvolver as categorias vagas por meio da crítica, especialistas historicamente escrupulosos para representar as posições nas categorias com atenção vulnerável à correção da representação, e cooperação entre esses dois grupos para transformar as comparações em argumentos explícitos, novamente num processo sujeito a revisão contínua.



Até agora, eu defendi que Peirce teve diversas idéias brilhantes e poderosas que trazem contribuições importantes para a filosofia da religião contemporânea. Sua perspectiva evolucionária em relação à religião obriga-nos a um cuidadoso discernimento dos papéis do instinto e da inteligência responsável na vida religiosa, e desvia a atenção de definir religião por suas crenças cognitivas, como a filosofia da religião mais antiga fez. Sua teoria semiótica delinea padrões de significado e verdade de forma que a filosofia da religião não tenha que ser meramente descritiva, mas possa lidar com questões de normas e verdade, que são tão importantes para as religiões. Sua teoria da vagueza e especificidade lógicas mostra o caminho do urgente projeto de pesquisa de religiões comparadas e teologia comparada. Estudiosos de Peirce investigam seu próprio tratamento desses tópicos com muito mais detalhe do que eu forneci aqui, nestes breves e alusivos esboços. A quarta contribuição dele a que eu me refiro tem um aspecto diferente.

4. A IMPORTÂNCIA DA ERUDIÇÃO

A filosofia da religião européia clássica e anglo-americana, na maior parte de suas escolas, definiu-se de forma a requerer pouca erudição em assuntos religiosos. O ramo empirista, derivado de Hume, assumiu que a religião era ou uma superstição na qual ele não estava interessado, ou um tipo de deísmo teológico natural cujas fundações epistemológicas ele investigava. A filosofia da religião calvinista americana contemporânea, associada com Plantinga e Wolterstorff, propõe um conceito diferente de religião, mas não muito diferente, e seguramente não inclusivo das religiões do Sul e Leste da Ásia ou de povos tradicionais.

Em contraste com a perspectiva empirista britânica sobre a filosofia da religião, posiciona-se a tradição transcendental kantiana. Eu chamo essa tradição de

transcendental porque ela acredita que a contribuição especial ou profissional da filosofia ao estudo da religião consista em buscar alguma versão de uma redução transcendental ou uma teoria da religião. *O sagrado*, de Rudolf Otto, é provavelmente um dos exemplos mais famosos, depois do *A religião nos limites da simples razão* de Kant. O valor duradouro desse trabalho deve-se, provavelmente, ao estudo fenomenológico das formas de misticismo. Mas seu intento era justificar as condições transcendentais da faculdade mística humana responsiva ao *mysterium tremendum et fascinans*. Filósofos da religião neo-kantianos como Ernst Cassirer fizeram muito para estudar símbolos, mas limitados a teorias de esquemas de categorias quasi-*a priori*. Os kantianos e neokantianos tenderam a encarar a filosofia como uma disciplina *a priori*, determinando as condições para estudos empíricos que devem ser feitos pelos cientistas. A principal exceção, em filosofia da religião, é Hegel e sua tradição. Hegel achou que tinha que saber tudo, e em certo sentido ele estava certo.

A quarta contribuição de Peirce é sua convicção de que a filosofia da religião, como qualquer filosofia, deve ser tão empírica quanto possível, e que argumentos *a priori* e transcendentais devem ser desacreditados. A razão pela qual devem ser desacreditados é que argumentos *a priori* e transcendentais requerem um certo ponto inicial de fundação. Os primeiros artigos publicados por Peirce (1868), "Questions concerning certain faculties claimed for man" e "Some consequences of four incapacities", atacaram o que ele chamou de "intuição", qualquer afirmação que represente a si mesma como autojustificável.¹⁶ Seu alvo era Descartes, mas suas flechas atingiram a suposição de Kant de que há um conhecimento sintético *a priori* nas ciências e nas matemáticas, a base para os argumentos transcendentais. Aquilo que Kant acreditou que precisamos afirmar como as condições da possibilidade do conhecimento, Peirce mostrou que poderia ser afirmado como hipóteses falíveis e empiricamente vulneráveis sobre essas condições.

Eu já mencionei três áreas gerais em que a filosofia da religião precisa ser empírica e, portanto, requer grande erudição. Primeiro, a religião deve ser compreendida pelo menos em termos da evolução humana, o que torna a investigação biológica, antropológica, sociológica, psicológica e histórica relevante, assim como a teológica e filosófica mais reflexiva. Colocado negativamente, é um erro identificar a religião através de suas crenças intelectuais, sem analisar como elas se caracterizam em bases mais profundas e talvez mais seguras, se desenvolvidas mais vagamente. Segundo, a interpretação religiosa deveria ser compreendida em termos de engajar a realidade em suas dimensões religiosas, as quais, por sua vez, podem ser compreendidas através das distinções semióticas de Peirce entre referência, contexto interpretativo e sistemas de significados. A verdade da interpretação religiosa deve ser apurada por estudos empíricos que identificam e analisam os modos da referência, dos contextos interpretativos e dos sistemas de significados em questão; esses estudos empíricos permitem que a questão da verdade seja formulada. Então, a questão se o que é importante no objeto é, de fato, transportado ao intérprete, pode ser buscada, novamente como uma questão de aprendizado empírico.

Terceiro, o próprio contexto para o estudo da religião é um público no seio do qual todas as religiões sejam reconhecidas, o que requer um pano de fundo em história de religião e religiões comparadas, um pano de fundo que mesmo agora está ainda sendo construído.

O resultado de tudo isso é que a filosofia da religião, ou qualquer tipo de filosofia, não se pode definir como uma disciplina profissional com métodos e fronteiras exclusivas. Antes, ela se mistura com as ciências e as artes da interpretação. Mais do que qualquer dessas ciências especiais, a filosofia da religião procura juntar as coisas em um todo o mais completo possível. Embora as ciências especiais tendam a definir-se em termos de algumas variáveis e constantes, a filosofia, a princípio, não pode negligenciar nada.

Peirce tinha uma maneira surpreendente de formular isso. Ele disse que um argumento não deveria ser concebido como uma corrente lógica, que é apenas tão forte quanto sua ligação mais fraca. Antes, deveria ser concebido como uma corda constituída de muitas fibras, nenhuma das quais talvez muito longa, mas cada uma trançada com algumas outras, trançada ainda contra outras, e fiada cumulativamente como um conjunto muito forte e coerente de forças que se reforçam. Os ensaios de Peirce tendem a ser frustrantes quebra-cabeças para os filósofos que gostam de argumentos cuidadosos. Ele apela para várias ciências, para exemplos históricos, anedotas, diagramas, tudo de forma aparentemente ilógica. Mas os caminhos se somam. Qualquer número deles pode demonstrar-se errado. Mas, se podemos trançar a justificativa de uma hipótese a partir de muitas linhas diferentes de uma vez só, e não serialmente, elas possuem um poder que antes as estabiliza sob crítica do que as autodestrói.

Eu aponto para vocês esta concepção de filosofia da religião como um estudo empírico compreensivo, requerendo erudição maciça e conexão a *experts* com mais erudição. O próprio argumento filosófico é absolutamente crucial em filosofia da religião, e algumas vezes parece mais com um apelo à lógica, mesmo a lógica matemática, do que a estudos científicos. O próprio Peirce seria o primeiro a caracterizar a filosofia, ao menos a metafísica, em analogia com a lógica matemática. Mas, para Peirce, a própria matemática é o estudo de diagramas, e conclusões filosóficas são sempre hipóteses vulneráveis à correção por aqueles que possuem perspectivas além do que já tenha sido examinado. Charles Peirce, que morreu há oitenta e sete anos, contribuiu com poderosos emaranhados de argumentos para uma perspectiva nova e vital em relação à filosofia da religião.

NOTAS

1. Em inglês, *engagement*, que implica as noções de aliança, promessa, compromisso e obrigação. (N.T.)
2. Minha avaliação do lugar ocupado por Peirce e o pragmatismo na filosofia universal, encontra-se no meu *The Highroad around Modernism*. Albany: State University of New York Press, 1992, especialmente no capítulo 1, que é um quadro da filosofia geral de Peirce.
3. Uma exceção marcante em relação a essa incapacidade européia de apreciar Peirce, especialmente em religião, é o trabalho de Hermann Deuser. Ver sua tradução dos escritos religiosos de Peirce, *Religionsphilosophische Schriften*. Hamburg: Felix Meiner, 1995, seu *Gott: Geist und Natur*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1995 e seu *Gott: Geist und Natur: Theologische Konsequenzen aus Charles S. Peirce' Religionsphilosophie*. Berlin: Walter de Gruyter, 1993.
4. Ver *The Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, edited by Charles Hartshorne and Paul Weiss. Cambridge: Harvard University Press, 1931, volume 1, par. 616 e seq.; ou *The Essential Peirce*, edited by the Peirce Edition Project (Nathan Houser general editor), vol. 2, p. 27 e seq.
5. *Collected Papers*, vol. 6 (1935), par. 452 e seq; *The essential Peirce*, vol. 2, p. 434 e seq.
6. Peirce discutiu o nominalismo por todo seu trabalho. Uma dos momentos mais importantes, bem cedo (1871), é sua revisão do *The Works of George Berkeley* de Fraser, em *The Essential Peirce*, vol. 1, p. 83 e seq., e em *Collected Papers*, vol. 8, edited by Arthur Burks (1958), par. 7 e seq.
7. As discussões de Peirce sobre os signos aparecem por todo seu trabalho, mas focadas no volume 2 dos *Collected Papers*.
8. Ver meu *The Truth of Broken Symbols*. Albany: State University of New York Press, 1996.
9. *indexical*, no original. (N.T.)
10. Que encerra apófase (ou negação). (N.T.)
11. *double entendre*, no original. (N.T.)
12. *background*, no original. (N.T.)
13. *Collected Papers*, vol. 5 (1934), par. 447-448; *The Essential Peirce*, vol. 2, p. 350-352.
14. Um dos princípios fundamentais da lógica clássica, que afirma: ou A ou não-A, não existe uma terceira opção; ou seja, de duas proposições contraditórias, uma é verdadeira. (N.T.)
15. Estas reflexões sobre a comparação derivam-se do Projeto *Cross-Cultural Comparative Religious Ideas*, da Universidade de Boston, que produziu três volumes sobre comparação: *The Human Condition*, *Ultimate Realities*, e *Religious Truth* (todos Albany: State University of New York Press, 2001). A discussão sobre Deus como um último ontológico encontra-se no segundo volume.
16. Os ensaios estão no *Collected Papers*, vol. 5, par. 213 e seq. e 264 e seq.; estão também no *The Essential Peirce*, vol. 1, capítulos 2 e 3.